

– ein ethisch geeigneter Weg zur Herstellung von Gleichheit?“ von 1993 (329–353), greift ein bis heute aktuelles und wohl noch lange auf der Tagesordnung bleibendes Problem auf, das der „affirmative action“, der Bevorzugung bestimmter Bevölkerungsgruppen, etwa im Zugang zu den Bildungseinrichtungen. Bestimmte, in den neunziger Jahren leidenschaftlich diskutierte Fragen wird der Leser im Laufe der Artikelsammlung ausgiebig diskutieren finden, wie den Zusammenhang von Menschenrechten und – wenn man sie so nennen will – Menschenpflichten (90, dann 235–246.).

Die Positionen, welche W. bezieht, sind ausgewogen und vernünftig: so zur Trennung von Menschenrecht und Völkerrecht, von Menschenrecht und Menschenrechtsstandards, ebenso zum Problem von Genese und Geltung der Menschenrechte, auch bei Fragen ihrer Ausweitung auf weitere Träger, wie juristische Personen oder die kommende Generation, und anlässlich von Problemen der sittlichen Unterfütterung der Menschenrechtsarbeit und -politik. Die dazugehörige zentrale These W.s lautet: „Die fundamentale Schicht christlicher Ethik [läßt sich] auch als eine Menschenrechtsethik konzipieren“ (Vorwort, S. 3). Und auf das Recht geblickt: Damit Recht funktioniert, bedarf es eines das Recht unterstützenden Ethos; ebenso benötigt das Menschenrechtsprogramm eine sittliche, ihr entgegenkommende Form (18). Zuzustimmen ist W., wenn er dafür plädiert, sich im Zweifel, aber auch grundsätzlich für den Gewissensschutz zu entscheiden und nicht gegen ihn (305).

Zwei Dinge fehlen mir: Es findet sich kein Artikel zum Thema der „Menschenrechte in der Kirche oder den Kirchen“; dies darf ich anmerken, nachdem W. selbst die Kirche in der Verpflichtung sieht, nach außen für die Menschenrechte einzutreten. Zweitens fehlt es an einer Thematisierung des Rechtsbegriffs selbst. Ist dieser Begriff formal oder inhaltlich gefüllt? Folgt W. der Eingrenzungstheorie bzw. Schrankentheorie, welche von außen den mit (fast) allem Inhalt füllenden Rechtsbegriff eingrenzt? Oder der Innentheorie, welche dem Rechtsbegriff selbst bereits in inhaltlicher Ausrichtung auf die Gerechtigkeit sieht? (Unklarheit trotz der SS. 51 f.) Ein Drittes: Die Diskussion um die Menschenrechte ist seit der Veröffentlichung des ersten Artikels 1993 stürmisch weitergegangen. Auch zu anderen von W. angeschnittenen Themen liegen neue Überlegungen vor. So wird man Otfried Höffes „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“ (1999) Anregungen entnehmen dürfen, wenn man über Solidarität und Subsidiarität nachdenkt. Zur „affirmative action“ sind W.s Überlegungen bedenkenswert. Doch auch hier ging die Diskussion weiter. Während W. die Argumente der Gerechtigkeit, der Folgen und der Selbstachtung diskutiert, stützt sich die neueste vor dem US Supreme Court anerkannte Argumentation für die „umgekehrte Diskriminierung“ stark auf das in Frage und Antwort leidbare Argument, nämlich: Welche Gesellschaft wollen wir in Zukunft haben? Die Antwort: eine multikulturelle; und diese ist dementsprechend an den Universitäten vorzubereiten (Ronald Dworkin: *The Court and the University*, in *New York Review of Books*, v. 15. 05. 2003, S. 8–11).

N. BRIESKORN S. J.

SABERSCHINSKY, ALEXANDER, *Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre* (Abhandlungen zur Sozialethik; Band 45). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2002. 547 S., ISBN 3-506-70245-9.

So beständig die römisch-katholische Kirche seit ihrem Bestehen für die Menschen eintrat, so wechselvoll ist ihre Geschichte mit jenen Rechten, welche wir heute die Menschenrechte nennen. Als religiöse Minderheit beanspruchte die junge Christenheit, vertreten durch Tertullian, gegenüber dem römischen Staat einen Schutz, von dem wir heute sagen würden, sie machte ein Abwehr- und ein Minderheitenrecht geltend. Kirche trat und tritt verbal für die Glaubenswahlfreiheit ein, vermochte aber Jhdte. hindurch weder den Austritt aus der Glaubensgemeinschaft noch die Abweichungen von der Lehre souverän und gelassen hinzunehmen. Daß der Mensch einzigartig, einer nicht verrechenbaren Würde teilhaftig und dem Staat keinen unbedingten Gehorsam schuldig ist, auch dies vertrat und vertritt die Kirche, und so war es nicht erstaunlich, eine Reihe von Abbés, zu nennen nur Abbé Henri Grégoire, unter den Vorkämpfern der „Menschen- und Bürgerrechte“ von 1789, anzutreffen. Nachvollziehbar auch, daß ein zeitbedingter Zug der Menschenrechte, nämlich ihre extreme Ablehnung von Kirche, Klerus

und Orden vornehmlich in der 1793er „Menschen- und Bürgerrechtserklärung“, die Kirche dazu führte, in gleichfalls ungerechtfertigtem Bausch und Bogen Menschenrechte abzulehnen. Das 19. und erst recht das 20. Jhd. sahen die Annäherung der Kirche an die Menschenrechtsphilosophien. Diese schwierige Beziehung ist längst nicht ausreichend genug erforscht. Gespannt darf man also sein zu erfahren, welche Position gegenüber den Menschenrechten die Kirche ab 1891 bezog, dem Jahr, in dem sie sich in der Enzyklika „*Rerum novarum*“ zum ersten Mal der Belange der Arbeiterinnen und Arbeiter annahm. Sie eröffnete damit eine bis heute unabgeschlossene und unabschließbare Geschichte sozialen Engagements, das sich an alle Menschen guten Willens adressiert (27) und die Not aller Menschen, nicht bloß der Katholiken, zur eigenen Sorge erhebt.

Die von W. Ockenfels OP begleitete und von der Trierer Theologischen Fakultät 2001 angenommene Dissertation hat sich vorgenommen, diese etwas über hundertjährige Geschichte zu untersuchen. Die Katholische Soziallehre (= KSL) wird vorgestellt als „normative Lehre“, welche „auf der Basis ‚stets gültiger Normen‘ in einer konkreten geschichtlichen Situation ‚zeitbedingte‘ urteilt“ (27). Proprium der Arbeit von Saberschinsky (= S.) ist es dabei, die mittlerweile als klassisch anzusehenden Texte der Katholischen Soziallehre daraufhin zu untersuchen, inwieweit in ihnen die Menschenrechte Thema sind und wie sie begründet werden. Man erwartet, daß folgende Fragen gestellt werden: Welches ist der Beitrag des Menschenrechtsdiskurses zur Ausarbeitung der KSL und welcher kann er eventuell auch sein; und umgekehrt, was hat sie zur Begründung, Orientierung und Verfeinerung des Menschenrechtsdiskurses beigesteuert, oder was vermag sie beizusteuern? S. stellt ausschließlich die zweite Frage. Die erste Frage wäre aber z. B. an die Rundfunkbotschaften Pius' XII. zu richten gewesen.

In einem ersten Teil seiner Arbeit (33–237) überprüft S. Texte der KSL, unter ihnen „*Rerum novarum*“ [= RN] von 1891 (33–116), „*Quadragesimo anno*“ von 1931 (117–175), die Sozialverkündigung von Papst Pius XII. (Papst von 1939 bis 1958)(177–211), sodann die Akzentsetzungen der Sozialverkündigung durch Papst Johannes Paul II. (Papst seit 1978)(213–237). Bei dieser Zusammenstellung fällt auf, daß die zwei Enzykliken, welche sich ausdrücklich den Menschenrechtsfragen zuwenden, nämlich „*Mater et Magistra*“ von 1961 und „*Pacem in terris*“ von 1963, aus der Feder des Papstes Johannes XXIII. in diesem Teil nicht behandelt werden. Ganz überzeugend ist die auf S. 28 f. und 213 gegebene Begründung für dieses Fehlen nicht, allein schon deshalb nicht, weil S. selbst ab 292 Neuakzentuierungen der KSL bei Johannes XXIII. findet und gut herausstellt, jedoch auf bestimmte Züge, wie der Papst die Menschenrechtsentwicklung einordnet, nicht eingeht. Wir finden ja in „*Pacem in terris*“ den Wechsel von einer eher statischen zu einer dynamischen Sicht der Geschichte, deren Hervorhebung und die positive Würdigung der Entwicklung.

Einige Anmerkungen zu diesem geschichtlichen Teil: Der Exkurs zu Descartes und Kant versucht, die „conditiones“, die Bedingungen menschlichen Lebens, von denen in RN gesprochen wird, die „*res cogitans*“, als welche Descartes den Menschen ansieht, und das kantische „*Faktum der Vernunft*“, so zusammenzubringen, daß die spätneuzeitliche Abkehr vom Vernunftrecht und die Hinkehr zu einem biologisch-verdinglicht aufgefästen Naturrecht deutlich wird. Ich hege Zweifel, ob diese Beurteilung RN und Descartes gerecht wird, Kant sicherlich nicht (s. auch 448), bei Descartes ließe sich doch eher von einer „Entkörperlichung“ des Menschen sprechen, die „*res*“ trägt nicht die Hauptlast der Aussage, sondern das „*cogitans*“ (77). Bereits im historischen Teil setzt S. zu Auseinandersetzungen mit der Lehre vom „*intrinsicum malum*“ und der „autonomen Moral“ an (88–94). Wären diese nicht besser im systematischen Teil untergebracht? S. zeigt sorgfältig die Unterschiede zwischen der Philosophie von RN und der des Aquinaten auf (95, 97, 100, 103, 206 f.). Thomas versteht „*Natur*“, wenn er vom Naturgesetz und Naturrecht spricht, nicht als Agglomerat physischer, psychischer, geistiger Kräfte. Und schon gar nicht ist das, wozu die Natur hinneigt, bereits das Erlaubte (II-II, 69, 4)(99). Ungeschickt ist dann allerdings wieder die Äußerung, Pius XII. habe das Naturrecht für wandelbar gehalten (184); mir scheinen in dem, wie S. das Denken von Pius XII. wiedergibt, Positionen des F. Suárez durchzuschimmern. Pius XII. wie Suárez äußerten klar die Ansicht, daß, solange die Menschennatur so bleibt, wie sie ist, sich auch das Naturrecht nicht ändert. Davon sind Fragen zu unterscheiden wie, was und wie viel

wir inmitten der geschichtlichen Abläufe von Naturgesetz und Naturrecht wahrnehmen, wie etwa die der naturgesetzlichen Norm ursprünglich mitgegebenen Nuancierungen und Einschränkungen zu erkennen sind, und welche naturgesetzlich geforderte Konkretisierung zu welchen Angleichungen an die jeweilige Kultur, Mentalität und sonstigen Einstellungen führen darf (knapp angesprochen in Anm. 331, S. 185).

Den zweiten Teil (239–477) widmet S. der systematischen Reflexion. Die drei ersten Kap. dieses Teils stellen das „Naturrecht“ jeweils in ein Verhältnis, zuerst in ein geschichtliches, überschrieben „Naturrecht in Scholastik und Neuscholastik“ (239–284), sodann in zwei systematisch gehaltene Kap. „Naturrecht und Personenrecht“ (285–324) sowie „Naturrecht und Analogie des Seins“ (325–366). Ab dem folgenden Kap. geht S. ausdrücklich das Thema der „Begründung der Menschenrechte“ an, zuerst geschichtlich (367–400), sodann unternimmt er „Die theologische Begründung der Menschenrechte im pluralistischen Kontext“ (400–477). S. will in diesem zweiten Teil mehreres zeigen: erstens stehe die Neuscholastik dem neuzeitlichen individualistischen und mechanistischen Denken wie auch dem Freiheitsansatz der Aufklärung zu nahe (bereits 29). Päpste hätten in der KSL diesem Denken ihren Tribut errichtet. Vorsichtig, aber unmißverständlich heißt es, „daß bei allem unbestrittenen Engagement für die Menschenrechte doch die selbstkritische Frage berechtigt ist, ob deren dort vorgetragene Begründung wirklich trägt“ (463). S., der – nach seinen Worten – aufgedeckt hat, „daß die neuscholastische Argumentation der Sozialenzykliken nicht mehr in eins fällt mit der scholastischen Argumentation des Thomas von Aquin“ (463), will zurück zu dem größeren Reichtum der hochmittelalterlichen Scholastik und zur Sicht des Thomas. Vor allem dessen Sicht von Gemeinschaft, individuellem Menschen und Gemeinwohlbestimmtheit wird von S. empfohlen. Er erklärt seine grundsätzliche Ablehnung von Sätzen wie „Der Mensch ist älter als der Staat“ (110, Anm. 212) und „Die Gemeinschaften wie der Staat erfüllen eine Dienstfunktion am einzelnen Menschen“ (335, Arthur F. Utz folgend). Mir war nicht völlig erkennbar, ob S. einer Sozialmetaphysik anhängt, die sich durch den Satz charakterisiert „Das Ganze ist vor den Teilen“ (307, 327, 333 f., und bereits 191), und dann etwa Pflichten den Rechten vorordnet und das Privateigentum vom Gemeinrecht her denkt, oder ob er von einer Gleichursprünglichkeit und Gleichwertigkeit des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft ausgeht (335 f., auch 305).

Zweitens versucht S. zu zeigen (329), daß Einzelwohl und Gemeinwohl nicht univok und auch nicht äquivok, sondern analog zueinander stehen. Univok hieße, daß das Gemeinwohl die Summe und bloße Addition der Einzelwohle wäre, äquivok hieße, daß das Gemeinwohl dem Einzelwohl fremd gegenüberstände und es nicht in sich einließe und mit sich vermittele. Soweit vermag ich zuzustimmen. Aber was S. zur Analogie ausführt, bleibt blaß (336 und 341) und geschieht unter Verzicht auf die differenzierte Lehre des Aquinaten und des Suárez zum Beispiel. Persönlich schiene mir es einen ernsthaften Versuch wert, Einzelwohl und Gemeinwohl als Verbindung von „Analogizität“ und „Geschichtlichkeit“, mit Einbezug des hegelschen „Aufhebens“, zu denken.

Drittens führt S. den Begriff der „Seinsanalogie des Naturrechts“ ein (418) und will mit ihm die Verbindung von Universalität und Partikularität der Menschenrechte erreichen, so daß die einen und einzigen Menschenrechte doch in pluraler Gestalt kultur- und volksnah die soziale Welt zum Menschlichen hin gestalten können (421). S. geht von einem „anima naturaliter christiana“-Denken aus oder von einer auf Gott grundsätzlich offen ausgerichteten und verlangenden Vernunft, ohne deswegen die Offenbarkeit oder auch die Rede vom Heiligen entbehrlich machen zu wollen (425). S. räumt dann dem transzendentalpragmatischen Ansatz Karl-Otto Apels und S. wichtig erscheinenden Exkursen etwas über 35 Seiten ein (427–464). Dieser „Ausflug“ erstaunt, denn S. muß nach all dem Gesagten dem Versuch, Menschenrechte diskursiv zu begründen, ablehnend gegenüberstehen (462 f.); tatsächlich wird auf 464 erwartungsgemäß Apel der Vorwurf gemacht, „daß er in der Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit eine metaphysische Größe sieht und somit letztlich das Faktische zum Prinzipiellen erhebt“ (464). Alternative zu diesem verfehlten Ansatz sei die Seinsanalogie. Mit ihr ließen sich „sowohl Rechte und Pflichten in ein ausgewogenes Verhältnis [...] setzen, als auch die Menschenrechte im Kontext des Gemeinwohls [...] begründen“ (464). Wer damit ungesättigt nach einer Konkretisierung dieser Alternative verlangt,

sieht sich von S. auf die SS. 364 bis 366 verwiesen. Nach einer Kritik an der „Allgemeine[n] Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 erhält man dort die strikte Empfehlung S.s: Das Menschenrechtsdenken habe vom Gemeinwohldenken auszugehen; von diesem her sind die subjektiven Rechte zu denken und zu gestalten; von hierher lassen sich auch die Pflichten bestimmen und mit den Rechten vermitteln. Daß die Empfehlung, die Menschenrechte analog anzuwenden, höchst gefährlich ist, weiß S. sicherlich auch. Was er vorschlägt, ist allerdings längst akzeptierte Rechtswirklichkeit.

Was das Menschenrechtsdenken von S. angeht, so hat er die Abwehrrechte im Blick, eventuell auch die Leistungsrechte, von den Partizipationsrechten ist kaum die Rede. Es ist nun 2004 nicht so, daß vom Gemeinwohl überhaupt nicht die Rede sei. In Zeiten des Terrorismus maßen sich eher zu viele an, es zu bestimmen, und schneiden die subjektiven Rechte zurück. Was ein Pflichtendiskurs, wenn er nicht sorgfältig geführt wird, anzurichten vermag, haben die Diskussionen im Kielwasser des InterCouncil-Papiers von Hans Küng und Helmut Schmidt gezeigt. Rasch sah es nämlich eine Mehrheit als wünschenswert an, von der Pflichtenerfüllung den Rechts-„Genuß“ abhängig zu machen. S. sichert diese Flanke leider nicht ab. Leider übergeht S. auch, daß es durchaus originelle wertvolle Beiträge der Kirche zu den Menschenrechten gibt – ich habe an anderer Stelle darauf verwiesen –, daß Kirche das Recht auf Ehre und guten Ruf als Menschenrecht immer wieder einbrachte, weil es oft bei der Aufstellung der Menschenrechtserklärungen übersehen worden war. Zweifellos hat S. mit der „Wiedereinführung“ des Gemeinwohldenkens und der Pflichten einen wichtigen Gegenakzent gegen Zeitströmungen gesetzt. Erstaunlich aber auch, daß von einem Akzent, dem die Kirche sich verschrieben hat, nie die Rede ist – von der „Option für die Armen“.

Insgesamt hält sich S. weitgehend im Rahmen bereits getätigter Grenzziehungen, sei es von Arthur F. Utz OP, W. Ockenfels OP, Peter Paul Müller-Schmid u. a. Und wird da nicht auch eine Geisterschlacht gegen G. Gundlach SJ und von O. von Nell-Breuning SJ geschlagen, um Pius XII. zu schonen? Ein Nachhutgefecht vielleicht sogar der Dominikaner gegen Jesuiten? Man kann ein Schmunzeln nicht ganz unterdrücken! Nur eine kleine Sachbemerkung: Der unmittelbare Vorgänger von Pius XI. war nicht Pius X., sondern Benedikt XV. (117).

Die formal gut präsentierte und sehr lesbare Dissertation von S. ist Symptom und sachliche Auskunft zugleich: Symptom einer bestimmten kirchlichen Situation und des Standes der Reflexion über die und in der KSL; und eine sorgfältige, inhaltsreiche, viele Anfragen, auch philosophische, stellende und etwas breit geratene Auskunft über ein Stück Weggemeinschaft von Kirche und Menschenrechten. Unter beiden Aspekten ist die Dissertation aufschlußreich.

N. BRIESKORN S. J.

ENDRES, KIRSTEN B., *Praktische Gründe*. Ein Vergleich dreier paradigmatischer Theorien (Practical Philosophy, Band 4). Frankfurt am Main: Ontos Verlag 2003. 231 S., ISBN 3-937202-22-6.

In der erkenntnistheoretischen und in der moralphilosophischen Diskussion begegnen seit einigen Jahren die Etiketten ‚Externalismus‘ und ‚Internalismus‘. In der Moralphilosophie stehen hinter diesen Termini zwei verschiedene Kontroversen; was sie verbindet, ist, daß es in beiden um die Motivation zu Handlungen geht.

(a) Als Internalismus wird einmal die Position Humes bezeichnet, wonach nur Wünsche der handelnden Person zum Handeln motivieren können; ob eine Person einen Grund zu einer Handlung hat oder nicht, hängt nach Hume davon ab, welche Wünsche sie hat. Dagegen behauptet der Externalismus, wie ihn etwa Aristoteles und Kant vertreten, daß eine Person auch unabhängig von ihren Wünschen zum Handeln motiviert werden kann. (b) In der anderen Kontroverse geht es darum, ob ein Urteil der praktischen Vernunft, das eine Handlung als moralisch notwendig charakterisiert, als solches zum Handeln motivieren kann. Der Internalismus bejaht diese Frage, der Externalismus verneint sie; nach letzterem kann man eine moralische Proposition für wahr halten, ohne motiviert zu sein, entsprechend zu handeln. In der Arbeit von Endres (= E.), einer überarbeiteten Dissertation (2000) an der Humboldt-Universität zu Berlin, geht es um die