

# Europa als Wertegemeinschaft

Christof Mandry (Berlin)/ Dietmar Mieth (Tübingen)

## 1. Einleitung

Die Rede von Europa als einer Wertegemeinschaft sieht sich leicht dem Verdacht ausgesetzt, idealistisch, naiv, romantisch zu sein. Ein christlicher Hintergrund solcher Rede verschlimmert bei vielen diesen Verdacht bis zum Argwohn, das politische Projekt Europa für ein politisches Denken vereinnahmen zu wollen, das bestenfalls romantisch, eher aber reaktionär ist. In diesem Zusammenhang wird auf die häufig zitierte Vision eines Novalis hingewiesen, der Europa – kontrafaktisch – nicht anders als christlich denken wollte: “Es waren schöne glänzende Zeiten, als Europa ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte. Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs” (Novalis (1978), S. 732). Novalis’ Beschwörung eines geeinten Europa, dessen Gemeinsinn sich der Verbindung durch eine katholische Religion verdankte, die noch nicht die Idee einer Spaltung in sich trug, vollzieht einen romantischen Kurzschluss von der vorgestellten weltanschaulichen Gemeinsamkeit zur politischen Einheit. Eine solche Vision findet heute wegen ihres unrealistischen, aber auch wegen ihres ideologischen Charakters nur noch geringes Interesse. Die Entstehung des modernen Staates und insbesondere des freiheitlichen und demokratischen Staates beruht wesentlich auf dem Verzicht auf eine religiöse Begründung und Normierung des Gemeinwesens (vgl. Böckenförde (1976)). Man wird einwenden, dass es doch in manchen Verfassungen einen expliziten religiösen Bezug gebe. Aber ein Bezug ist etwas anderes als eine Begründung.

Europa als Werte-Gemeinschaft zu verstehen steht daher vor dem Problem, der Ausdifferenzierung der Lebensbereiche und deren Eigengesetzlichkeit Rechnung zu tragen. Politik, Recht und Moral müssen als eigenständige Bereiche anerkannt werden, die ihren spezifischen Regeln folgen, so dass es weder möglich und noch auch wünschenswert erscheint, die Geltung des einen unmittelbar in die anderen einzutragen. Sollen sie aber damit nicht zugleich als voneinander gänzlich getrennt ausgegeben werden, stellt sich die

Frage nach der angemessenen Verhältnisbestimmung. Vor dieser Frage steht auch die Affirmation von Europa als einer Wertegemeinschaft, was ja mindestens impliziert, dass das politische Gebilde Europa (auch) eine Gesellschaft mit gemeinsamen Werten ist oder sein sollte.

Aber auch aus einer anderen Perspektive begegnet der Idee Wertegemeinschaft überwiegend Skepsis. Ist nicht die bisherige europäische Einigung überwiegend ein – mal mehr, mal weniger – zäher Prozess der Angleichung von Wirtschafts- und Rechtsverhältnissen mit dem Ziel gewesen, einen einheitlichen europäischen Wirtschaftsraum zu schaffen? Muss man diesen nicht in erster Linie als rechts- und verwaltungstechnische Integration von bislang nationalstaatlich organisierten Wirtschafts- und Rechtssystemen verstehen? Und ist die Logik dieses Prozesses nicht eher in einer Interessenkongruenz der beteiligten Staaten zu sehen, den jeweiligen politischen und ökonomischen Gewichten der Akteure folgend, als der Realisierung von Werten verpflichtet (vgl. Lavranu (2000), S. 55 f.)? Wirkt der Appell an Werte angesichts dieser Tatsache nicht seltsam hilflos und unzeitgemäß?

Zweifellos war es die Dynamik des gemeinsamen Marktes, die in den letzten Jahrzehnten die fortschreitende europäische Integration maßgeblich vorangebracht hat. Dennoch geht das "Projekt Europa" keineswegs in der ökonomischen Integration zu einem gemeinsamen Markt auf. Der Impuls zur europäischen Einigung ging vielmehr von der verheerenden Erfahrung des Zweiten Weltkriegs aus, die die maßgeblichen Politiker der Nachkriegszeit dazu veranlasste, politische Institutionen und Zustände zu schaffen, die die europäischen Konflikte überwinden und Kriege auf Dauer unmöglich machen sollten. Dies wurde im übrigen von einer breiten europäischen Bewegung getragen (vgl. z. B. Brunn (2002)). Näher an der Gegenwart sind es die Europäische Sozialcharta, die Europäische Grundrechte-Charta sowie vor allem die intensiven Diskussionen um den europäischen Verfassungsentwurf, an denen sich die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit den normativen Ressourcen und Vorstellungen für das weiterhin im Werden begriffene Europa materialisieren. Schließlich definiert sich die EU im Verfassungsentwurf selbst als Wertegemeinschaft (Europäischer Konvent (2003), Art. I-1 (2)), die sich auf "Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte" gründet, in einer Gesellschaft, die sich "durch Pluralismus, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und Nichtdiskriminierung auszeichnet" (Art. I-2). Eine sinnvolle Rede von Europa als einer Wertegemeinschaft, so soll vorläufig festgehalten werden, muss sich über den genauen "Ort" dieser Vorstellung bewusst sein, um den eben genannten Einwänden zu begegnen.

"Wertegemeinschaft" legt zunächst nahe, dass es bestimmte Werte gibt, die in Europa geteilt werden, und dass sie über das bloße gemeinsame Wert-

halten hinaus eine europäische Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft begründen. Bei näherer Betrachtung lassen sich an der Rede von der Wertegemeinschaft Bezugnahmen auf zwei unterschiedliche Dimensionen ausmachen: sie beschreibt einerseits das durch gemeinsame Wertüberzeugungen und ein Zusammengehörigkeitsbewusstsein fundierte supranationale europäische "Kollektiv", zum anderen die politisch-ethische Qualität der politischen Organisation, nämlich der Institutionen und Einstellungen der Europäischen Union (vgl. Neisser (2002)). Diese beiden Dimensionen müssen unterschieden, aber auch hinsichtlich ihres Zusammenhangs sowie ihrer ethischen Implikationen betrachtet werden. Dabei ist die Verständigung über die europäischen Werte keineswegs abgeschlossen, sondern seit einiger Zeit so lebendig wie selten zuvor: die Auseinandersetzung über das Selbstverständnis als Wertegemeinschaft ist aktueller Gegenstand der öffentlichen und der politischen Diskussionen. Diese bewegen sich dabei auf unterschiedlichen Ebenen. Es wird darum gerungen, wie die europäischen Wertorientierungen zu formulieren sind und auf welche normativen Traditionen sie sich beziehen können, ferner darum, wie in unterschiedlichen Politikfeldern Wertorientierungen konkret zu realisieren sind. Beispiele dafür sind die Kontroversen über den Stellenwert, den die religiösen Traditionen für Europa spielen bzw. spielen sollen, die sich prominent am sogenannten Gottesbezug des Verfassungsentwurfs artikuliert haben.<sup>1</sup> Am anderen Ende des Spektrums liegen die aktuellen bioethischen und biopolitischen Diskussionen, aber auch eine etwaige Abgrenzung von einer Redeweise, wie sie in den "American values" zum Ausdruck kommt, von denen ja einmal gesagt wurde, dass sie rein europäisch seien.

## 2. Werte zwischen Funktion, Tradition und Fundament

Seit Emile Durkheim werden Werte soziologisch betrachtet. Sie werden zunächst als der Kitt verstanden, der die soziale Bindung erzeugt. Sie sind in diesem Sinne überindividuelle Funktionen der gesellschaftlichen Stabilität, welche sich in Kontinuität und Wandel als Achse behauptet. Werte sind dabei Optionen für Güter, die in einer bestimmten Hierarchie, der "Wertehierarchie" stehen. Dies bringt es mit sich, dass der Begriff des Wertes seine ökonomische Herkunft – die ihm freilich von Kritikern weiterhin vorgehalten wird (vgl. Carl Schmitt u. a.) – hinter sich lässt und geistige, soziale und kulturelle Güteroptionen in sich aufnimmt.

<sup>1</sup> Aber auch schon bei der Europäischen Grundrechtecharta, bei der der erste Vorschlag "héritage religieux" nach französischer Intervention durch die Kompromissformel "patrimoine spirituel" ersetzt wurde, im Deutschen wiedergegeben durch "geistig-religiöses Erbe" (vgl. Borowsky (2001), S. 285f.). [Dazu insgesamt der Beitrag von W.M. Schröder in diesem Band.]

Das Werturteil ist ein Urteil auf der Skala der Güterhierarchie, das als Vorzugsurteil diese entweder bestätigt oder verändert. Die damit verbundene Relativierung der Güterhierarchie war von Max Scheler in seiner Wertphänomenologie so bestimmt worden, dass u. U. die Dringlichkeit eines Wertes der Höhe eines anderen vorzuziehen sei, so z. B. die Erhaltung des Lebens, auch wenn die Freiheit höher steht.

Max Weber hat das Werturteil nicht als Wertvorzugsurteil, sondern als ein Urteil verstanden, das als Option vor der rationalen Kontrolle steht und deshalb dieser unterworfen werden bzw. von der Beeinflussung der Vernunft ferngehalten werden muss. "Werturteilsfreiheit" bedeutet dabei freilich nicht, dass wir von Werturteilen frei sein können, sondern dass wir sie rational durch wissenschaftliche Untersuchungen kontrollieren müssen.

Nach Niklas Luhmanns Systemtheorie haben Werte die Funktion, der "sachlichen Identifikation von Erwartungszusammenhängen" (Luhmann (1984), S. 429) zu dienen. Luhmann beobachtet zudem, dass Werte im Falle von Dissensen kleinere Systeme herausbilden, in denen gemeinsame Werte unhinterfragt gelten (vgl. Luhmann (1993), S. 19). Die plurale und ausdifferenzierte Gesellschaft enthält also mehrheitliche und minderheitliche Wertgruppen mit einer gemeinsamen Schnittmenge, die von anderen wiederum gern als "overlapping consensus" (etwa John Rawls) betrachtet wird. Diese Schnittmenge befindet sich freilich zugleich in einer Variabilität und Fluktuation. Die Rede vom "Wertewandel" versucht, solche Variablen, Fluktuationen und Diskontinuitäten zu beobachten.

Die soziologische Betrachtungsweise setzt oft die genetische Betrachtung der Entstehung und Herkunft von Werten beiseite. Dies gilt freilich eher für Luhmann als für einen Klassiker wie Max Weber, der Herkünfte von Wertoptionen untersucht hat. Auf andere Weise versucht dies heute Hans Joas. Er setzt sich für einen gesellschaftlichen Handlungstypus ein, der eine kreative Dimension hat, "die in den theoretischen Modellen des rationalen und des normativ orientierten Handelns nur unzulänglich zum Ausdruck kommt" (Joas (1992), S. 15). In seiner "Entstehung der Werte" setzt er u. a. mit William James auf die religiöse Erfahrung. Damit kommt man freilich eher einer formalen als einer materialen Genese auf die Spur: das Wie steht zunächst vor dem Was.

Wenn man von der Funktion zur Genese und zur Tradition übergeht, stellt sich in unserem Zusammenhang die Frage nach einer historischen "Wertachse" Europa. J.-B. Metz hat darauf aufmerksam gemacht: "Es ist nicht zufällig, dass der weltanschaulich neutrale Staat ausschließlich im geschichtlichen Kulturraum des Christentums entstanden ist" (Metz (2004), S. 14). Freilich sieht er zwei Konzeptionen des weltanschaulich neutralen Staates: die laizistische und die pluralistische. Die erste betrachtet er als fundamentalistische Gegen-

bewegung zur Religion, die zweite als übergreifendes Resultat gemeinsamer Bemühungen von Staat und Religion. Was ist das Fundament solcher gemeinsamer Bemühungen? Die Antike, der Mittelmeerraum mit seinen geistigen Auseinandersetzungen, einschließlich der wechselvollen Begegnung von Christentum und Islam, die germanische Inkulturation, die konfessionelle Pluralität, die aufgeklärte Menschenrechts- und Demokratiebewegung?

Wer von Wertegemeinschaft spricht und dies auf ein historisches Fundament stellen will, muss sich freilich immer bewusst sein, dass Werte auch umstritten waren, nicht überall und auch nicht überall in gleicher Weise galten und gelten, sowie, dass Werte auch in Optionen und nicht nur in Fakten "real" existieren: nicht das, was man tut, sondern wie man über das urteilt, was man tut, gehört in den Wertebereich. Dennoch gibt es ein europäisches Fundament in Traditionen und gemeinsamen Fragestellungen, auch wenn die Antworten so verschieden sind wie teilweise die europäischen Nationalverfassungen (soweit sie existieren). Über diesem Fundament, das oft mit den Grundworten Würde und Freiheit (Menschenrechte und Demokratisierung), Gerechtigkeit und Solidarität (als Fundamente des Sozialstaates) zum Ausdruck gebracht wird, darf man die Focussierung von Werten nicht vergessen, die durch die Zukunftsrichtung von Europa als politischer Einheit bedingt ist: Europa als Region in der globalisierten Welt mit nicht nur macht-, sondern auch wertbestimmten politischen Handlungsoptionen, bemüht um Gleichrangigkeit mit anderen Regionen und die Übernahme von Aufträgen im Namen von universalisierbaren Werten. Hier ist eine Auseinandersetzung institutionell zu etablieren, die bei der EU-Koordinierungspolitik ansetzt. Sie bedarf freilich einer europäischen Öffentlichkeit als Faktor der politischen Gewaltenteilung, die als solche noch nicht existiert und erst aufgebaut werden muss.

### **3. "Wertegemeinschaft" in der Spannung zwischen Institutionen, Recht und Kultur**

Auch eine Reflexion auf die im genannten Sinne vorpolitischen Grundlagen und normativen Orientierungen der europäischen Einigung muss sich der Vorstellung einer europäischen Wertegemeinschaft mit einiger Vorsicht vergewissern. Im Mittelpunkt stehen dabei aus sozialetischer Sicht die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den Wertorientierungen und den europäischen Institutionen im weiteren Sinne, der zugrundeliegende Begriff der "Werte", welche Werte gemeint sind und aus welchen Überzeugungen sie sich ableiten. Dies kann hier nicht umfassend geleistet werden, für eine Annäherung sollen aber wesentliche Punkte in Diskussion mit den Positionen von Robert Spaemann (2001) und Ernst-Wolfgang Böckenförde (2003) entfaltet werden. Beide stehen der Idee einer europäischen Wertegemeinschaft skeptisch gegenüber –

Spaemann, weil er von der Berufung auf gemeinsame Werte eine politische Unterhöhlung rechtlicher Standards befürchtet, Böckenförde, weil er sie für zu schwach hält, um den politischen Zusammenhalt zwischen den europäischen Nationen zu begründen.

Robert Spaemann zufolge ist die Berufung auf Werte zutiefst zweideutig, weil sie einen Gegensatz zur Rechtsordnung impliziere. Trivial sei die Berufung auf Werte, weil natürlich auch in pluralistischen Gesellschaften ein gewisser Bestand an gemeinsamen Wertschätzungen notwendig ist. Zu diesen wenigen und spezifischen Wertschätzungen gehörten Toleranz und Achtung der persönlichen Freiheit, auch wenn Überzeugungen und Wertschätzungen von den eigenen abweichen. Diese Achtung finde ihren Ausdruck in einer freiheitlichen Rechtsordnung, die damit garantiere, dass die Achtung der Toleranz und Freiheit auch unabhängig von der subjektiven Bereitschaft dazu gesichert sind. Denn die Rechtsordnung habe Zwangsbefugnis und ist daher weitgehend unabhängig von den pluralistischen, divergierenden Werthaltungen. Spaemann spitzt zu: "Die Gesetze des modernen Rechtsstaats schreiben nicht vor, dass man den Wertschätzungen zustimmt, die ihnen zugrunde liegen" (Spaemann (2001)).

Demgegenüber neige der Rekurs auf Wertegemeinschaft zur Relativierung des Rechts, indem Grundrechte tendenziell durch Grundwerte verdrängt werden, wie Spaemann an einigen Beispielen illustriert: Die politische Quarantäne, die gegen Österreich wegen der FPÖ-Regierungsbeteiligung und deren Polemik gegen Immigranten verhängt wurde, sei rechtswidrig gewesen, zumal die Einschränkung von Zuwanderung prinzipiell legitimes Recht jedes Staates sei. Der Kosovo-Krieg war völkerrechtswidrig. Wer einen solchen Interventionskrieg als moralisch gerechtfertigt ansieht, muss ihm zufolge das Völkerrecht entsprechend anpassen und die bestehenden Verträge kündigen. Was die Beispiele zeigen, sei aber, wie durch den Rekurs auf eine "Wertegemeinschaft" political correctness über das Freiheitsrecht obsiegt. Spaemann setzt Wertegemeinschaft daher mit Gesinnungsdiktatur gleich: die liberale Rechtsordnung besteht gerade darin, dass sie sich jeder Wertschätzung enthält außer der der gleichen Freiheit und der Toleranz.

Spaemann macht deutlich, dass die Rechtsordnung auf objektiven Werten basieren muss, wenn sie, wie er es tut, gegen den relativistischen und tendenziell oppressiven Rekurs auf Werte in Stellung gebracht werden soll: "Die Rechtsordnung moderner Staaten beruht auf Werteinsicht, z. B. auf der Einsicht in den konstitutiven Wert des inneren Friedens und der Toleranz. Diese Werte sind abgeleitete Werte, abgeleitet aus dem Wesen der Person und der mit dem Personsein gegebenen fundamentalen Rechte." Im Weiteren entfaltet

Spaemann einen aristotelisch-naturrechtlichen Wertbegriff, auf den hier nicht näher einzugehen ist.

Kann Europa nur dann Rechtsgemeinschaft sein, wenn es darauf verzichtet, Wertegemeinschaft zu sein? Wie verhalten sich Werte zum Recht und Wertegemeinschaft zum Rechtssystem? Zunächst eine Rückfrage an Spaemanns auf den ersten Blick klare Zuordnung: Ist nicht die Fundierung der Rechtsordnung auf Freiheit und Toleranz, die sämtliche weitere pluralistische Werthaltungen wie ein Dach überspannen, ist sie nicht nur deshalb möglich, weil hier der Pluralismus endet? Und zwar genau der Pluralismus in der Auslegung von dem, was Freiheit und Toleranz bedeuten und zu welcher freiheitlichen Rechtsordnung genau und konkret sie führen sollen? Spaemann muss daher an dieser Stelle eine objektive, naturrechtliche Fundierung einfügen, kann damit aber nicht unterschiedliche historische Werteinsichten in Freiheit und Toleranz und weitere gleichgeordnete Werte integrieren. Seine Rechtsordnung und sein Staat sind damit gerade nicht begründungsoffen. Ein solcher objektiver Wertbegriff, der nicht von den Wertschätzungen der Subjekte ausgeht, hat den Nachteil, nicht zeigen zu können, wie Wertüberzeugungen subjektive und vor allem kollektive, gemeinschaftliche Bindungen erzeugen, unterhalten oder bestärken bzw. in Wechselwirkung mit diesen stehen (vgl. dazu Joas (1997)). Dabei sind es gerade die Erfahrungen von Werten und die Überzeugung, Wertenerfahrungen zu teilen, die in Europa dazu geführt haben, dass Institutionen geschaffen wurden, die diese Erfahrungen bewahren und verwirklichen sollten. Sie speisen außerdem die fortschreitende Dynamik der europäischen Einigung. Unter diesen Institutionen ist mit an erster Stelle das Recht zu nennen, die spezifische Ausgestaltung der europäischen Rechtsstaatlichkeit, der fundamentale Rekurs auf Grundrechte, deren Fortschreibung, die Gestaltung der politischen Institutionen usw. Die rechtliche und institutionelle Ausgestaltung und deren Erfahrbarkeit in der Lebenswirklichkeit wirken wiederum auf das Bewusstsein zurück, eine Wertegemeinschaft zu sein, wie z. B. die Möglichkeit, an einen europäischen Gerichtshof zu appellieren, oder die Europäische Charta der Grundrechte. Andererseits, hier gegen Spaemann, gehen Werterfahrungen nicht unmittelbar in Recht und Politik ein, sondern werden durch die Eigengesetzlichkeit dieser Bereiche transformiert. Geteilte Werte erhalten damit institutionelle Dauer und größere Eindeutigkeit und Realität, andererseits können Recht und Politik damit auch in Spannung zu Wertüberzeugungen geraten. Es handelt sich folglich um ein dynamisches Verhältnis.

Mit Recht macht Spaemann darauf aufmerksam, dass sich andersgeartete Interessen des Arguments der Wertegemeinschaft bedienen könnten, bzw. dass ein Selbstverständnis als Wertegemeinschaft nach außen ausschließend und nach innen repressiv wirken kann. Freilich ist die Berufung auf Werte in

beiden Richtungen ambivalent: Die Rede von der Wertegemeinschaft entfaltet ihre eigene Dynamik und kann sich gerade gegen jene kehren, die sich ihrer ideologisch zu bedienen suchen. Beispielsweise ist die Quarantänepolitik gegen Österreich auch deshalb auf Kritik gestoßen, weil sie als pure Symbolpolitik durchschaut und die Inkonsequenz mit Blick auf andere Staaten erkannt wurden (vgl. dazu Karlhofer/Melchior/Stickinger (2001)). Ein Selbstverständnis als Wertegemeinschaft muss sich daher der ethischen Kritik aussetzen können. Hier liegen Aufgaben einerseits für die europäische Öffentlichkeit, allen voran die Medien, die zivilgesellschaftlichen Akteure und die Kirchen, andererseits aber auch für die Sozialethik, einen kritischen Prozess in Gang zu halten oder reflexiv zu begleiten (vgl. Mieth (2000a)).

Anders als Spaemann geht es Böckenförde mit seiner Frage nach den Fundamenten der europäischen Solidarität um die Grundlagen des politischen Zusammenhangs in Europa, also die Gemeinschaftlichkeit der europäischen Staaten und der Europäer (Böckenförde (2003)). Worauf beruht das europäische Zusammengehörigkeitsbewusstsein und damit die Voraussetzung und Motivation für die politische Einigung Europas? Welche Elemente müssen in Konsequenz daraus durch politische Maßnahmen gestützt werden, um dem europäischen Projekt weiteren Rückhalt in den Bevölkerungen zu verschaffen? Böckenförde formuliert das als Frage nach "Solidarität", weil es ihm um das füreinander Einstehen, wechselseitige Verbundenheit und Angewiesenheit geht. Um spezifisch "politische Solidarität" – im Gegensatz beispielsweise zu einer "Handelssolidarität" – zu kennzeichnen, legt er sie auf Ziel und Zweck der Gesellschaftsbeziehung hin aus. Politische Solidarität meint "eine Solidarität, die auf das Zusammenleben in einer gesamthaften, die einzelnen Bereiche übergreifenden, eben politischen Dimension bezogen ist". Worin gründet ein europäischer sense of belonging, der zur Übernahme von gemeinsamer Verantwortung und von Leistungspflichten motiviert? Das müsse eine Gemeinsamkeit sein, die über die fundamentale Anerkennung als Menschen hinaus geht. Böckenförde diskutiert unterschiedliche Kandidaten für diese Funktion: gemeinsame Religion, Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einem Volk, nationales Bewusstsein, ein verfestigtes kulturelles Erbe. Sie alle hätten eine gewisse Bedeutung, schieden aber aus, weil sie nicht (nicht mehr oder noch nicht) die erforderliche Kraft hätten. Warum Böckenförde dem Gedanken an Europa als einer Wertegemeinschaft keine tiefgehende integrierende Macht zuerkennt, liegt an dem engen Begriff, den er davon hat. Wertegemeinschaft versteht er als die "Anerkennung und Realisierung einer freiheitlichen, auf die Achtung der Menschenrechte beruhenden politischen Ordnung und Lebensform". Sie bestehe durchaus und sei auch wichtig als Voraussetzung für eine mögliche politische Union Europas, aber, für Böckenförde der entscheidende Punkt, Wertegemeinschaft

meinschaft in diesem Sinn kann auch jeder Mitgliedsstaat für sich realisieren, sie dränge aber gerade nicht zu einer politischen Union der Staaten und Völker. Nun kann man in diesem Punkt natürlich genau anderer Ansicht sein als Böckenförde: eine politische Menschenrechtskultur verlangt gerade aus ihrer politisch-rechtlichen Zielsetzung heraus nach staatenübergreifender Integration, weil die von den Menschenrechten fokussierten Lebenszusammenhänge mehr und mehr überstaatliche Ausprägungen erhalten bzw. von überstaatlichen Entwicklungen beeinflusst und u. U. eingeschränkt werden. Böckenförde setzt dem gegenüber seine Hoffnungen auf ein (künftiges) europäisches Nation-Bewusstsein und eine entstehende "Nation der Europäer". Damit sich das Bewusstsein einer kulturellen und politischen Identität bilden kann, fordert Böckenförde die weitere Öffnung der inneren Grenzen, weitere ökonomische Verflechtung, fortschreitendes Zusammenleben, kulturellen Austausch, Ausbau eines europäischen Bürgerrechts, gemeinsame europäische Institutionen etc. An diese Vision müssen mindestens zwei Fragen gestellt werden: Ist die politische Einigung Europas wirklich nach dem Muster der nationalen Einigung zu verstehen, wie Böckenförde vorauszusetzen scheint, auch wenn er betont, dass das europäische Nationbewusstsein auf den Besonderheiten der Völker aufbauen und sie integrieren müsse? Zudem scheint zum europäischen Nationbewusstsein der Weg so weit, dass fraglich ist, ob es selbst als motivierende Grundlage für die fortschreitende politische Einigung taugt, da die von Böckenförde vorgeschlagenen Mittel zu seiner Beförderung diese Einigung ja eigentlich schon darstellen. Worin soll eigentlich der politische Impuls zur politischen Union und Solidarität gründen? Böckenförde setzt (nicht allein, aber wesentlich) auf ein gemeinsames europäisches Geschichtsbild, das die Nationen lehren soll, ihre eigene Geschichte als Teil und Faktor der europäischen wahrzunehmen und zu erinnern. Er empfiehlt daher europäische Geschichte als Unterrichtsfach und weitere Maßnahmen.

Im Gegensatz zu Böckenförde muss der Zusammenhang von Wertegemeinschaft und Geschichtsbezug enger gesehen werden. Böckenförde zeigt dies selbst in seiner Geschichte der Menschenrechte und des Rechtsstaates. Denn dass Geschichte in Europa als gemeinsame europäische Geschichte erfahren wird und dass sie als wichtig und bedeutsam für die Gegenwart gesehen und erinnert wird, dass sie darüber hinaus ein politisches Projekt anstößt und befördert, kann ja nur der Fall sein, wenn diese Geschichte bewertet wird, bzw. geschichtlichen Elementen, Vorkommnissen, Entwicklungen etc. Bedeutung für Gegenwart und Zukunft beigemessen wird. Das ist nicht einfach die Geschichte, sondern eine bestimmte Konstruktion von Geschichte, und es ist vor allem die Wertung dieser Geschichte. Die gemeinsamen Erfahrungen der europäischen Völker und Nationen sind über Jahrhunderte hinweg

vor allem Erfahrungen des Gegeneinander. Dass aus diesen die Konsequenz gezogen wurde, eine europäische Einigung und Union zu schaffen, liegt entscheidend daran, dass in dieser Geschichte Erfahrungen gemacht wurden, die dies als Werte erscheinen lassen oder als Mittel zur Realisierung von Werten wie Frieden, Freiheit, Demokratie, Toleranz, Rechtsstaatlichkeit usw. Damit wird nicht behauptet, dass diese Werte nicht bereits vorher bekannt gewesen wären. Aber durch geschichtliche Erfahrung, Tradierung und Weiterdeutung erhalten die Werte den Charakter gemeinsamer Werte und vor allem erhalten sie ihr spezifisches Profil. Denn Werte sind nicht abstrakt, wie die Begriffe, die sie zum Ausdruck bringen, sondern tragen als gelebte die geschichtlichen Erfahrungen, aus denen sie ihre Geltung speisen, in sich. Sie haben historische Tiefe. In ethischer Perspektive resultiert daraus einerseits das integrative Potential von Werten – und damit die Möglichkeit einer Wertegemeinschaft –, andererseits die Vieldeutigkeit und Vagheit von Werten, wenn man sie mit der kritischen Prägnanz von moralischen Normen vergleicht.

Anders als mit Spaemann oder Böckenförde kann man mit Jürgen Habermas argumentieren, der schon in seiner Rechtslehre (1994), mehr noch in seinen Überlegungen zum normativen Naturargument und schließlich in seinen Ausführungen zur Bedeutung religiöser Überzeugungen eine Vorstellung von einem Resonanzboden entwickelt, ohne den einerseits der moralische Diskurs und andererseits das staatliche Recht nicht genügend geerdet werden könnten. Er hat sich freilich nicht mit der Frage beschäftigt, inwieweit dieser Resonanzboden der Gesellschaft neben den etablierten Kontroversen auch Gemeinsames, gebildet durch Geschichte und Formen des demokratischen "common sense", enthalte. Aber immerhin erhält man hier einen Fingerzeig, dass der reine Formalismus eines kategorischen Imperativs oder einer Diskurslehre, die die normativen Implikationen des herrschaftsfreien Diskurses zu ethischen Voraussetzungen erhebt, durch die Idee der "Werte" überwunden werden muss. In der Tat sind Werte Referenzpunkte, die auch als Kontroversen und Strittigkeiten überliefert werden können, wobei im Strittigen das Gemeinsame in dem Bezugspunkt liegen kann, über den man sich einig ist, weil man sich im Streit auf ihn bezieht. Dies würde etwa für die Begriffe "Religion" oder "Konfession" gelten, die zugleich trennen und doch das Trennbare auf ein Gemeinsames beziehen. Strittigkeit ist noch kein Indiz für einen kruden Pluralismus. Deshalb gilt es, einen neuen Begriff von "Wertegemeinschaft" zu bilden.

#### **4. Europa als Wertegemeinschaft: Konturen eines Begriffs**

Aus theologisch-ethischer Sicht geht es darum, Kriterien und Konturen für ein ethisch valides Selbstverständnis Europas als Wertegemeinschaft zu finden. Dazu muss einerseits überlegt werden, um welche Werte es sich handeln

soll und wie diese sich zueinander verhalten. Werte als kondensierte und verallgemeinerte Erfahrungen sind ja einerseits häufig vage und mehrdeutig, andererseits enthalten sie damit bereits Mittel zu ihrer eigenen Kritik – durch wechselseitige Auslegung und fortschreitende Verallgemeinerung bzw. Universalisierung. In ethischer Perspektive ist daher das Verhältnis von Werten und ethischen Normen eingehender zu bestimmen.

In einer ersten Annäherung sind Werte Überzeugungen von moralischem Gehalt, der strebensethischen Ebene zuzuordnen, weil sie über Zielsetzungen und soziale Institutionen orientieren (vgl. aus anderer Perspektive Mieth (2000b), S. 93: Orientierung an Gütern). Von Normen sind sie zu unterscheiden, weil ihre Genese für die Geltung eine große Rolle spielt: Werte haben "historische Tiefe" durch Fundierung in individuellen und historisch-kollektiven Erfahrungen, sie werden in Institutionen bewahrt. Sie akzentuieren den Überzeugungscharakter normativer Gehalte, die in moralischen Normen in ihrer universalen Gestalt bzw. mit universalem Geltungsanspruch und entsprechender Begründungspflicht zum Ausdruck kommen (können). Werte sind rational artikulierbar, weniger in Form von theoretisch-demonstrativen Begründungsgängen als durch narrative Explikation oder durch die Rückführung auf die sie generierenden Erfahrungen. Zwischen Werten und Normen besteht ein komplexer Zusammenhang gegenseitiger Kritik und moralischer "Anreicherung", den es ebenso auszudifferenzieren gilt wie den Zusammenhang von Werten mit dem Rechtssystem und anderen politischen Institutionen. In der häufig festzustellenden Vagheit der Werte und mancher prima facie-Konkurrenz zwischen Werten besteht in dieser Sicht nicht die Schwäche von Werten, sondern eine Stärke, sofern Wertüberzeugungen in den richtigen Zusammenhang mit Normen gesetzt werden. Werte können durch ihren moralischen Bedeutungsüberschuss den moralischen Diskurs stimulieren, in dessen Verlauf scheinbare Wertkonflikte durch "mittlere Prinzipien" oder durch Kreieren von institutionellen Verfahren überwunden werden können.

Welche Werte? Personwürde, Solidarität, Subsidiarität, Gerechtigkeit: das sind überkonfessionelle Werte der katholischen Soziallehre (teilweise von der Arbeiterbewegung übernommen), d. h. von dieser Tradition gespeist und am Leben erhalten. Solche Werte, die zugleich persönliche und institutionelle "Tugenden" (im Sinne von Tauglichkeiten) begleiten, gehen über ihre jeweilige politische und rechtliche Aktualität hinaus und haben einen Überschuss, der ein kritisches und utopisches Potential entfalten kann. In diesen Traditionen gibt es dialektische Spannungen zwischen Institutionen und sie transzendierenden Werten. Aber Werte sind notwendigerweise in den Institutionen, nicht an ihnen vorbei zu realisieren.

Für Europa als Wertegemeinschaft ist es zentral, wie die Werte realisiert

werden. Dazu muss berücksichtigt werden, inwieweit “europäische” Werte über institutionellen Rückhalt verfügen, vor allem im Rechtssystem, innerhalb dessen die Idee der Rechtsgemeinschaft anschlussfähig erscheint. Das Rechtssystem ist wiederum auf eine politische Kultur der Werte angewiesen, um nicht auszutrocknen, formalistisch zu werden, nur den Buchstaben, aber nicht den Geist der Werte zu bewahren (vgl. Mandry (2003)). Gegenüber der Verrechtlichung mit dem Vorteil der Einklagbarkeit haben Werte einerseits einen Mangel an “Durchschlagskraft”, andererseits haben sie mit ihrer Erfahrungsbasis und historischen Tiefe, den Wurzeln in Überzeugungen einen Überschuss über die rechtliche Umsetzung hinaus. Zu dieser stehen sie in einer produktiven Spannung. Damit diese lebendig und fruchtbar bleibt, müssen auch die Kirchen einen kritischen, aber sachorientierten und konstruktiven Beitrag leisten. Dieser sollte freilich primär an den Problemen Europas orientiert sein als an der Stellung oder etwaigen Privilegien der Kirchen darin.

## **5. Wertegemeinschaft Europa als Herausforderung und Aufgabe für Kirchen und theologische Ethik**

Werte ruhen in Erfahrungen und Überzeugungen, damit im Partikularen. Daraus folgen zwei entgegengesetzte Fragestellungen. Zunächst ist auszuweisen, wie ein Konzept von Wertegemeinschaft geeignet sein kann, verschiedenen, eventuell entgegengesetzten Erfahrungen und damit widerstreitenden Einstellungen ausgleichend zu begegnen. Dazu wäre beispielsweise zu prüfen, ob nicht gerade das Abheben auf Werte es leistet, durch Konvergenz der Werte über unterschiedlichen, zum Teil antagonistischen oder mindestens konkurrierenden Überlieferungen von “Europa” aufzubauen, indem “Wertegemeinschaft” gewissermaßen den ethischen Kern bei unterschiedlichen Begründungen bzw. Fundierungen akzentuiert. An dieser Stelle ist auch die Frage nach den christlichen Werten in und für Europa zu stellen. Gibt es eine Möglichkeit, den christlichen Beitrag in einer nicht-restaurativen Weise oder als bloß historischen (als Kulturgut) zu denken, sozusagen gegen ein Container-Verständnis von Tradition (wie es auch beim Rekurs auf andere Traditionen wie griechisch-römisch, Aufklärung, Humanismus etc. vorliegt)? Dabei muss an konkreten christlichen Werten (wie Solidarität, Personalität, etc.) darauf eingegangen werden, wie die Werte normativ wirksam werden, teils als historisch-hermeneutischer Hintergrund, als Wertressource, teils als kritisches Gegenüber, aber auch wie die Traditionen sich der Kritik durch das Universal-Normative, als anderer Seite der Werte, aussetzen.

Eine andere Fragerichtung geht von der Feststellung aus, dass die “europäischen” Werte größtenteils nicht ein Proprium Europas sind – ähnlich wie die “American values” –, vielmehr als universale Werte gelten wollen. Das ist

freilich kein Widerspruch. Wer Werte mit starker Option besetzt, will diese ja nicht nur als Ziele des persönlichen guten Lebens, sondern auch als Ziele für dessen Ermöglichung, letztlich als Ziele, die zwar nicht für alle gleich sind, aber allen in gleicher Weise dienen können. Ein Wertespektrum ist daher eine Pointierung von Werten, nicht ein exklusiver Kreis derselben. Es ist daher auch nicht nach außen abgeschottet, bleibt aufnahmefähig und offen.

Die europäische Wertegemeinschaft wäre als so etwas wie eine offene Sammlung von nicht-exklusiven Pointen, von strittigen Referenzpunkten und gewachsenen Bindungen. Dies kann vielleicht an einigen grundlegenden Kontroversen verdeutlicht werden: am Konzept des Pluralismus, einer der in europäischen Dokumenten am häufigsten genannten Wertorientierungen; am sogenannten "Laizismus", am Konzept der Menschenwürde und am solidarischen Konzept des Sozialstaates, das ja vielleicht am meisten noch Europa und US-Amerika unterscheidet, auch wenn vor den gleichen Problemen oft das gleiche Gefälle auftaucht.

## **6. Strittige Konzepte der Wertorientierung – das Beispiel der Menschenwürde**

Mit der Würde des Menschen verbinden wir das Verbot, den Menschen total zu instrumentalisieren, d. h. seine Selbstzwecklichkeit und in diesem Sinne seine Unverfügbarkeit angemessen zu respektieren. Dieses Verbot beruht, wie man mit Immanuel Kant, einem Philosophen des christlich-säkularen Kontinuums, zu sagen pflegt, auf einem "absoluten Wert", der also die anderen Werte befragen, begründen und ordnen soll.

In der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" von 1948 heißt es in der Präambel: "Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet . . ." Und dann in Art. 7: "Die Würde des Menschen ist zu achten und zu schützen."

Man muss deutlich dreierlei sehen: erstens, die Würde ist damit gegeben, dass der Mensch Mitglied der Menschheit ist – mehr wird nicht verlangt; zweitens, die Anerkennung der Würde ist die Basis aller Rechte – sie sind daraus abgeleitet; drittens, die Würde ist nicht nur zu achten, sondern auch zu schützen, d. h. man muss ihrer Verletzung zuvorkommen. Das aber bedeutet auch: je schwächer, um so schutzbedürftiger. Der Starke schützt sich weitgehend selbst. Bei den Schwachen ist der Würdeschutz besonders gefragt!

Manche kehren heute die Reihenfolge, auf die es ankommt, um: erst kommt das Recht des Einzelnen, der seine "Würde" reklamiert, dann kommt die Würde der Schwachen! Diese Ausleger interpretieren die Würde in der

deutschen Verfassung durch die Rechtssetzungen, die wir in Interessenkonflikten als Kompromisse gefunden haben. Eigentlich muss es jedoch umgekehrt sein: die Rechtssetzung und Rechtsfolgen müssen vom Begriff der Würde her kontrolliert werden. Die Versuche, den Würdebegriff in der deutschen Verfassung durch das zu interpretieren, was wir daraus rechtspolitisch gemacht haben (Herdegen, Dreier, Hufen, Ministerin Zypries u. a.), kann daher nur in die Irre gehen. Man versucht, das, was man mit Hilfe der Würde überprüfen und bewerten sollte, umgekehrt zur Prüfung und Bewertung der Würde zu benutzen. Dann aber ist die Würde kein absoluter Wert mehr und ihr Inbegriff, "die Achtung der Menschheit in jedem Menschen" (Immanuel Kant) geht verloren.

Woran liegt es, dass der Zentralsatz der Menschenrechte und der deutschen Verfassung so ins Zwielficht gerät? Dazu einige Anmerkungen.

Oft sprechen wir von "Würde", wenn wir nicht diesen Zentralbegriff, sondern einzelne Rechte meinen, die wir daraus ableiten. Der Mensch soll den anderen Menschen menschenwürdig behandeln. Dagegen gibt es himmelschreiende Verbrechen: Missbrauch und Versklavung von Frauen und Kindern, Folter, Verelendung durch Ausbeutung, Massenmord und ähnliches, das uns heute täglich in den Medien erreicht. Hier wird "Würde" zu einem Wort der absoluten Kontrasterfahrung zur Erniedrigung und Unterdrückung des Menschen. Damit wir aber die Erniedrigung und Unterdrückung unmittelbar empfinden, müssen wir Menschen sehen, die schon in ihrer Lebensgeschichte sichtbar sind. Das zu sehen, ist wichtig und ist das erste – aber müssen wir nicht auch sehen, was wir nicht sehen? Welche Bilder machen wir uns von der Würde?

Wenn wir im spontanen Alltagsverständnis von Würde sprechen, dann haben wir Bilder der Ansehnlichkeit und der Belastungsarmut vor Augen. Dies hängt damit zusammen, dass wir entsprechend dem Attribut "würdig" Vorstellungen davon entfalten, welche Qualitäten dazu erforderlich sind. Dies entspricht einer alten Tradition, wonach Würde viel mit "Ehren" zu tun hat (oder lateinisch: "dignitas" mit "honor"). Man spricht ja auch gern von Würdenträgern. Das sind diejenigen, die Ehrungen empfangen haben. Wenn man davon ausgeht, dass "Ehre" noch im 19. Jahrhundert ein wesentliches Wort für männliche Satisfaktionsfähigkeit und weibliche Unberührtheit war, dann wird einem bewusst, dass diese Ehre oder Würde ein Ausdruck einer vergangenen "Klassengesellschaft" gewesen ist. Seitdem die Klassen zumindest ideologisch verschwunden sind, kann man eher von der Würde als "Ansehen" sprechen, das ich vor anderen und vor mir selbst gewinnen kann. Je mehr Ansehen, desto mehr Würde. Wenn aber Ansehen z. B. mit Bildern der Jugendlichkeit, der Funktionstüchtigkeit und der Belastungsarmut verbunden ist, dann kann von einem "unwürdigen" Leben in dem Sinne gesprochen werden, dass das Leben des Menschen alt, leidend, unansehnlich und schwer belastet geworden

ist. Wenn dann in diesem Sinne kein "menschenwürdiges Leben" mehr möglich scheint, spricht man von der Sehnsucht nach einem menschenwürdigen Sterben. Diese Sehnsucht entsteht aber nur im Horizont eines bestimmten, verkürzten, an Ansehnlichkeit und Fehlen von Leid gebundenen Würdebegriffs.

Eine zweite Vorstellung von Würde bindet sich an Freiheit und Handlungsfähigkeit als Inbegriff der moralischen Konzentrationsfähigkeit des Menschen. Es ist klar, dass unsere Vorstellungen von Freiheit und Handlungsfähigkeit an ein Bewusstsein des Menschen gebunden sind, das sich artikulieren und seine Wünsche bekunden kann. Nun sind wir nicht immer bewusst und wir artikulieren uns nicht immer zielführend. Also muss man in dieses Würdeverständnis auch Zustände einschließen, die "davor", "dazwischen" oder "danach" liegen. Der auf bewusste Wahrnehmung der Freiheit konzentrierte Mensch ist gleichsam ein Mensch, der von der Spitze des Eisberges her verstanden wird. Alles, was aber mit dieser Spitze in unlösbarem Kontakt und in Einheit mit ihr ist, "erbt" gleichsam von dieser Spitze auch die Würde. Der Mensch ist frei und deshalb Würdeträger, ist also eine Spitzenaussage über die Möglichkeit des Menschseins, nicht schlicht über seine Realität. Diese Spitzenmöglichkeit färbt aber so auf die Realität des Menschen ab, dass auch defizitäre Zustände des Menschen darunter fallen. Freilich versuchen manche Ethiker (wie Peter Singer, aber auch viele andere), das Kriterium des Bewusstseins so stark zu machen, dass es ausschließlich wird. Damit fallen bestimmte Zustände des Menschen – frühe Entwicklungsstadien, Koma- und demente Zustände – nicht mehr unter den Würdebegriff, der uns den Menschen, in welchem Zustand auch immer, zu achten und zu schützen anhält.

Das ist eine Bewusstseinsfalle der Würde, ebenso schlimm wie die empirische Falle. Gilt in der empirischen Falle nur die "Würde", die wir sehen, so gilt in der Bewusstseinsfalle nur als Würdeträger, wer mitreden kann. Will man die Bewusstseinsfalle der Würde vermeiden, dann muss man die Würde mit der bloßen Existenz des Menschen, mit seinem Dasein ohne jede Bewertung, wie weit er ist, in welchem Zustand er ist und wie gut er ist, verbinden. Ein Mensch ist Würdeträger, weil er an der "Würde der Menschheit" teilhat. Freiheit und Handlungsfähigkeit sind wohl Spitzenaussagen über den Menschen. Aber, wenn wir ehrlich sind, sind sie ohnehin kein Dauerzustand. Zum Baum gehört nicht nur der Wipfel, sondern jedes Blatt, auch wenn es leicht herabfällt. Diese Würdevorstellung ist in ihrer Anwendung deutlich restriktiver, vor allem in Fragen des Lebensschutzes am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens. Sie kann freilich mit der zweiten Würdevorstellung insofern zusammenfallen, als diese nicht eine ausschließende Grenze für die Würde im Bewusstsein zieht, sondern ebenfalls die Potentialität für dieses Bewusstsein gelten lässt. Sie kann sich von der zweiten Würdevorstellung insofern unter-

scheiden, als diese mit Abstufungen der Würde, also mit der Abstufung eines absoluten Wertes, rechnet. Das ist freilich ein Widerspruch in sich, denn: kann man einen absoluten Wert teilweise besitzen? Ich halte das nicht für möglich, da es sich widerspricht.

Freilich können die Rechte, die wir aus der Würde ableiten, im Konfliktfall gegeneinander abgewogen werden. Und dabei kann sich eine Auseinandersetzung darüber ergeben, ob alle Rechte aller Einzelnen in gleicher Weise unter allen verschiedenen Umständen unterschiedslos geltend gemacht werden können. Diese Frage wird unsere Gesellschaft gewiss noch intensiv weiter beschäftigen. Denn da es ein Prinzip der Gerechtigkeit ist, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, kann nicht einfach alles gleich gestellt werden, weil es unter die Menschenwürde fällt. Auf der anderen Seite ist aber darauf zu achten, dass dieses Argument nicht dort zur wohlfeilen Verminderung von Rechten führt, wo Menschen unausweichlich auf sie angewiesen sind. Ohne das Lebensrecht kann niemand existieren. Das Leben ist vielleicht nicht das höchste der Güter, aber es ist das dringlichste, weil kein Gut ohne es existieren und verwirklicht werden kann.

Die drohende Verletzung des Würdeschutzes hat nicht nur ihren Grund in unterschiedlichen Vorstellungen, sondern auch in einem großen Druck, der auf dem Schutz der Schwachen liegt. Dieser Druck ist durch den Reichtum der Macht- und Wirtschaftsmittel bedingt, die auf weitere Expansion drängen, oft anonym in der Form der kalten Rendite, hinter welcher das warme Schicksal der Menschen verblasst. Umgekehrt wird dieser Druck immer stärker in Mittelknappheit für die soziale Integrierung der Schwachen umgesetzt. Die Brücke zwischen arm und reich, Macht und Ohnmacht, Selbstbestimmten und Fremdbestimmten bricht in unserer Gesellschaft ein, während es noch nicht gelungen ist, sie über Demokratie und Sozialstaat zu exportieren. Statt Exportmeister im Sozialstaat werden wir Importmeister im Wirtschaftsstaat. Das ist keine Beschuldigung der Wirtschaft, sondern eine reine Feststellung: dass sie, da sie sich selbst und ihre Macht nicht kontrollieren kann, der Politik und ihren schwindenden Spielräumen eine Kontrolle zumutet, die sie ihr zugleich Stück für Stück abnimmt. Man braucht nur den, wie es scheint, steuerfreien Verkaufserfolg von Aventis, die 55 Milliarden Euro, mit dem Staatshaushalt von Baden-Württemberg zu vergleichen, um zu wissen, wo heute die Macht liegt.

Daraus entstehen dramatische Entwicklungen. Wird die Knappheit der öffentlich verfügbaren Ressourcen erstens zur Knappheit des politischen Handlungsspielraumes, zweitens zur Knappheit der Allokation von Lebensschutz und Gerechtigkeit, dann werden immer mehr Lebensmöglichkeiten privatisiert und dies im Namen von Freiheit und Selbstbestimmung, die sozusagen das

knappste Gut der Schwachen darstellen. Auf dieser Welle schwimmen dann uneinschränkbare, aber unter Knappheitsbedingungen zustande gekommene Patientenverfügungen für den Behandlungsverzicht, sogenannte gruppennützige, in Wirklichkeit fremdnützige klinische Versuche an Nichtzustimmungsfähigen, der Abbau von Lebensrechten unter dem Vorrang von Entscheidungen derer, die ihre Interessen artikulieren können und die Verweigerung der Integrierung von Behinderten in die öffentlichen Bildungsgänge.

Dies alles kann sich ändern, wenn die Politik sich vom ökonomischen Diktat befreit. Dies kann sie aber paradoxerweise nur tun, indem sie dem Diktat weiter folgt, als dieses es befiehlt, um dadurch Spielraum zu bekommen. Zu verhindern ist dies nur, wenn Bürger und Bürgerinnen, Christen und Christinnen mit allen Menschen guten Willens die ohnmächtige Politik zumindest vorübergehend ersetzen. Was wir brauchen, ist ein Reichtum an Perspektiven im Kampf um Achtung und Schutz der unantastbaren Menschenwürde. Der Ruf nach dem religiösen Menschen als Ressource der Werte war noch nie so stark wie heute. Wenn die Politik die Strukturen nicht erhalten kann, müssen Menschen sie gemeinsam aufbauen: Bürgerinitiativen, christliche Gemeinden und individuelles Engagement sind hier gefragt. Freilich muss darauf geachtet werden, dass man der Politik dabei nicht den Druck nimmt.

“Jede Verletzung der Würde ist eine Verletzung Gottes” (Puebla). Wir müssen lernen, Gott im konkreten Menschen zu sehen. Denn er hat diesen Ort durch die Schöpfung des Menschen und durch die Menschwerdung bezogen. Wer darum an der verletzten Würde des Menschen vorübergeht, der geht an Gott vorbei und macht ihn sich selber so schwach, dass er ihn nicht mehr wahrnimmt und verliert. Manche reisen dann dorthin, wo Menschen Gott im konkreten Menschen sehen. Sie borgen sich deren Gotteserfahrung aus. Diese Erfahrung bräuchte aber “keine Stunde alt” (Robert Musil) zu sein, wenn wir Gott in jedem konkreten Menschen sehen lernten. Dann gehen wir an keiner Würde, die zu achten und zu schützen ist, vorbei.

## **7. Europäische Ethik-Prozeduren oder: Werte in Entscheidungsprozessen von Gremien**

### **7.1 Europäische Vernetzung von Ethikzentren und Ethikforschung**

Es gibt in Europa Ethikzentren unterschiedlichen Typs und unterschiedlicher Finanzierung. Gemeinsam ist den Ethikzentren oder Ethikinstituten die Konzentration auf Ethik-Forschung im interdisziplinären Rahmen und in Zusammenarbeit mit Technikfolgenabschätzung. Dazu kommen je nachdem Aufgaben in der Weiterbildung und in der Lehre. Politikberatung und Expertisen werden fallweise erfragt. Forschung unterliegt der Öffentlichkeit und ist, unter der

Voraussetzung ihrer Freiheit und Unabhängigkeit, informations- und rechen-schaftspflichtig. Dies gilt auch für Ethik-Forschung. Ethik wird hier als Reflexionstheorie der Moral verstanden. Diese Ethikzentren sind europäisch miteinander vernetzt. Es gibt ein Netzwerk für medizin-ethische Zentren (EAC-ME), ferner das "European Ethics Network" (Leuven, Belgien) und die Forschungsgesellschaft "Societas Ethica", schließlich auch eine Vernetzung der Dokumentationsaufgaben für bioethische Literatur (Federführung: das Deutsche Referenzzentrum "Ethik in den Wissenschaften", DRZE Bonn, weiter deutsche Beteiligung in Tübingen und Göttingen).

## 7.2 Europäische Ethik-Beratung und ihre Instrumente

Beratergruppen (advisory committees) sind Gremien, an denen ethikrelevante Kompetenz zusammengezogen wird, die unter Partizipation betroffener Gruppen und der Öffentlichkeit Vorschläge über Gesichtspunkte unterbreiten, die zu beachten sind (points to consider), und Empfehlungen für Handlungen, Regulierungen und institutionelle Bedürfnisse an die politische Legislative und Exekutive richten. Auf europäischer Ebene gibt es im Europarat (dem Europa der 45 Nationen) den Lenkungsausschuss für Bioethik (CdBI), der die Menschenrechtskonvention zur Biomedizin (1997) und weitere vier Zusatzprotokolle erarbeitet hat. Die Konvention ist etwa von der Hälfte der Länder unterzeichnet und von einem Drittel ratifiziert. Sie wird ab 2005 unter Vorbereitung durch den Lenkungsausschuss novelliert. Der Lenkungsausschuss wird von den europäischen Ländern mit Experten (in Deutschland unter Federführung des Justizministeriums) beschiedt.

In der Europäischen Union gibt es eine wechselnde Vielfalt von Experten-Kommissionen, die sich mit Ethik in Einzelfragen beschäftigen, zuletzt z. B. die Expertenkommission für Gentests und genetisches Screening (mit einem stark wirtschaftlichen Einschlag, der das Ergebnis von 25 Empfehlungen, 2004, kennzeichnet). Seit 1992, damals von Jacques Delors eingesetzt, gibt es eine berufene, nicht beschiedte Ethik-Beratergruppe "Ethik in den Wissenschaften und in den neuen Technologien" der Europäischen Kommission (EGE), die sich zu vielen wesentlichen Fragen der Biotechnik und Informationstechnik geäußert hat und zudem beansprucht, die Zusammenarbeit der nationalen Ethikräte in der EU zu koordinieren. (Dies entspricht dem Koordinierungsauftrag der EU.)

## 7.3 Beispiele: praktische Ethik und Beratung

Der Diskursethiker Matthias Kettner hat einmal die Frage gestellt, ob es "Resonanzen angewandter Ethik im politischen System" gebe. Man kann die Frage umdrehen: gibt es Resonanzen des politischen Systems in der angewandten

Ethik? Solche Resonanzen gibt es über die Bedarfsregulierung. Auch wenn eine Beratergruppe, wie z. B. die EGE, sich ihre Themen auch selber stellen kann, hat doch die politische Nachfrage Vorrang in der Themenauswahl und in der Themenbrisanz. Welches Thema auch immer Gegenstand der Beratung wird, es hat zugleich seine politisch sensible Stelle, um die Auseinandersetzungen so geführt werden, dass unterschiedliche ethische Einsichten nicht mehr in einen rein *wissenschaftlichen*, sondern in einen *strategischen* Diskurs geraten.

Bei einer Stellungnahme zur Genterapie (EGE 1994) entwickelt sich z. B. die Keimbahnzellentherapie zu einem solchen neuralgischen Punkt. Die Empfehlung, sie "derzeit" ("at the present time") zu unterlassen, ist ein Formelkompromiss, weil das Dossier über die Gründe und den Zeitfaktor jederzeit wieder eröffnet werden kann. Zwei Diskurse haben sich hier überkreuzt: der Diskurs, der die abstrakte Zulässigkeit oder Unzulässigkeit („as such“, "in itself", "in principle") der Keimbahnzellentherapie in den Vordergrund stellt, und der Diskurs über die Keimbahntherapie, der einen derart kontextlosen und sicherheitstechnisch gesättigten Zustand nicht für realistisch hält. Votiert man für die abstrakte Zulässigkeit, wird die Sicherheitsfrage zu einer relativen Frage: wären Sie nicht auch dafür, wenn die Keimbahntherapie sicher und reversibel wäre? Man kann sich fragen, ob es für eine Politikberatung nicht zuträglicher wäre, beide Diskurse mit ihren argumentativen Alternativen darzustellen. Wenn dies nicht geschieht, liegt es am strategischen Moment. Daraus erhellt, dass in einer ethischen Politikberatung politische Naivität nicht am Platze ist. Wissenschaftliche Rationalität der Ethik verlangt hier rationale Kontrolle der strategischen Implikationen.

Ähnliches ist in Hinblick auf ethische Prinzipien zu beobachten, insofern sie vielseitig anwendbar sind. Ein Problem kann darin bestehen, sie einfach, ohne graduelle Unterscheidung (z. B. zwischen Menschenwürde und Wohl zukünftiger Kranker), nebeneinander zu stellen und dann Abwägungen von Vorteilen und Nachteilen mit einer Waage vorzunehmen, welche nur gleiche Gewichte kennt.

Das in der europäischen Diskussion und darüber hinaus (z. B. bei der UNESCO) gern gebrauchte Axiom des "equal access", des gleichen Zugangs zu den technischen Gütern, das der Verteilungsgerechtigkeit entsprechen soll, wird gern so gehandhabt, dass eine behauptete Zulässigkeit erst als Rechtsanspruch, dann als Beteiligungspflicht (an Forschung, Technik und Ökonomie) ausgeweitet wird. Das ist die strategische Unterhöhnung eines Prinzips, dessen ethische Bedeutung immer erst im jeweiligen politischen Kontext genau geklärt werden muss.

Bei der Frage der Patentierung von Lebewesen und Teilen des menschlichen Körpers ("legal protection of biotechnology invention) tendiert der po-

litische Wille um der Sicherung und Expansion des Wirtschaftsstandorts willen zur weitreichenden Patentierung. Dabei ist es einsichtig, dass Erkenntnisse von Prozessen, die als solche nicht bereits in der Natur vorkommen und die wirtschaftlich verwertbare Ergebnisse erbringen, einerseits geschützt und andererseits veröffentlicht werden sollen. Dazu wäre die Patentierung ein erfolgversprechendes Mittel. Auf der anderen Seite aber muss die Patentierung in Analogie zu anorganischen Erkenntnissen als "Erfindung", und nicht als "Entdeckung" markiert sein, und dies führt zu prima vista unpassenden Konstellationen: ist z. B. der Wissenschaftler Erfinder eines transgenen Tieres oder gar sein "Schöpfer"? Können *identische* Zellkulturen und Gewebe, die sowohl im menschlichen Körper vorkommen als auch in der Retorte exprimiert werden, im ersten Fall als nichtpatentierbar, nichtkommerzialisierbar eingestuft werden, im zweiten aber als patentierbar? Die Vorschläge für eine kohärente Unterscheidung mit dem gewünschten normativen Ergebnis machen oft den Eindruck gewundener Subtilitäten. Der Höhepunkt ist erreicht, wenn die EU-Direktive (frz.) von "matière biologique" spricht, die sich von einer von "matière vivante" unterscheiden soll. Sind Biowissenschaften dann doch keine Lebenswissenschaften, sondern Materialwissenschaften?

Bei der Frage der Kennzeichnung gentechnisch veränderter Nahrungsmittel („labelling food“) räumt man zwar dem Verbraucher-Informationsrecht Vorrang gegenüber anderen Gesichtspunkten ein, aber nicht der unsicheren Prognose auf den Feldern (to expect the unexpected). Die "Änderung" am Produkt ist bestimmbar und führt dann zur Etikettierung der Produktveränderung *und* ihrer Herkunft. Die gentechnische Herstellung ohne Produktveränderung fällt jedoch unter die Moral der Sicherheit, nicht unter die Moral des Konsumentenrechtes, so dass hier nicht öffentlich informiert zu werden braucht.

Ein letztes Beispiel: die Präimplantationsdiagnostik hat auf den ersten Blick den Nachteil, mit der nur eingeschränkt erfolgreichen IVF-Methode verbunden zu sein. Sie scheint dagegen den Vorteil der Vorverlegung genetisch indizierter Abbrüche zu haben, die mindestens im 5.-7. Monat ein Dilemma darstellen. Auf den zweiten Blick wird freilich deutlich, dass sie den Embryonenversuch experimentell voraussetzt. Die Antwort auf die Frage: woher kommt das Mittel, wo führt es hin, wenn es die gesetzten Ziele erreichen will, wird immer wieder neu gesucht. Darüber hinaus wird durch die PID die selektive Gleichsetzung von genetischer Information und frühem menschlichem Leben forciert. Weil der schwangerenspezifische Gesichtspunkt der Unzumutbarkeit zurücktritt, wird die Indikation "embryopathisch" – selektiv. Auch hier gibt es ein zusätzliches Gefälle durch die Ausweitung der IVF-Methode, sex selection, social sexing (bereits 3 % der Fälle), und durch die Hoffnung, unter

Einbeziehung nicht-reproduktionsgestörter Paare (Genträger) werde die IVF erfolgreicher.

#### 7.4 Trendmeldungen: Was steuert den Diskurs?

Im folgenden möchten wir einige Trends markieren, die sich in der Beratungspraxis beobachten lassen, wohl wissend, dass u. U. ein einziger Trend wirksamer sein kann, als eine Handvoll anderer.

- a) Unabhängigkeit der ethischen Beratung ist das Ziel, Parteilichkeit scheint im Wege zu stehen. Das gilt für verschiedene Positionen. Beispiele sind die an sich sehr informativen Sendungen des Bayerischen Rundfunks. In der Frage der Versuchsbeteiligung geschäftsunfähiger Personen ohne individuellen Gesundheitsvorteil für die Betroffenen (Entwurf der Bioethik-Konvention) wurde der Vorschlag, Behindertenorganisationen könnten dem u. U. zustimmen, wenn es um Mitwirkung an Therapien in der gleichen Krankheit gehe, als "zynisch" abgetan und auf eine der "pro"-Argumentation verzichtet.
- b) Die Methode des "principle based pragmatism" versucht oft eine vorverständnis- und kontextunkritische Bestimmung von "goods" und "harms" bzw. "risks" und "benefits". Eine solche vorverständnisunkritische Bestimmung ist z. B. die Bestimmung des menschlichen Genoms als "Patrimonium" der Menschheit, ohne zu beachten, dass ein "Schutzgut" und ein "kollektives Schutzgut" wohl zu unterscheiden sind. Unter diesen ideologieanfälligen Pragmatismus fällt auch die schon erwähnte additive Reihung von ethischen Kriterien, unter denen dann "abzuwägen" sei.
- c) Damit verbunden ist ein oft unausgesprochener Kollektivutilitarismus, der die Vorteile von Mehrheiten gegen die Nachteile von Minderheiten abwägt. (John Rawls' Gerechtigkeitstheorie von 1971 richtet sich primär gegen die Kollektivierung von Nutzen ("Gruppennützigkeit").)
- d) Die internationale Ethikdebatte ist von den Basisbewegungen "pro choice" versus "pro life" mitbestimmt, wobei in manchen Argumenten "pro choice" (Vorrang für Selbstbestimmung) auch dann überwiegt, wenn die Entscheidung den Träger eines moralischen Status mit einschließt, der selbst nicht wählen kann und darf.
- e) Die Expertenebene und die öffentliche Partizipationsebene wirken oft wie eine Zweiklassengesellschaft: die Kompetenz bestimmt die Weise der Partizipation der Betroffenen. Dabei bleibt offen, was im ethischen Sinne eigentlich "Kompetenz" wäre. So schiene es z. B. richtig, die Vertretungen geschäftsunfähiger Personen die Paragraphen über Versuchsprotokolle mitformulieren zu lassen, weil sie hier eine Kompetenz einzubringen haben.

- f) Auf europäischer Ebene wirkt ein Druck zur Integrierung, da diese als nicht mehr hinterfragbare Voraussetzung fungiert. Diese Integrierung wirkt auch durch Sprachreduktion (englisch, französisch). Deutsche gewöhnen sich an einen Zustand, den romanische Länder, Skandinavien und Benelux schon länger ertragen: English or perish! Ein deutscher Experte/eine Expertin können oft bei kurzen Fristen nicht beauftragt werden, wenn sie Expertisen nicht unmittelbar und schnell auf Englisch (wahlweise Französisch!) einliefern. Das Original von Beratungsdokumenten (meist Englisch, aber auch Französisch kommt vor) wirkt sich auf die Rezeption aus (Presse!). Aber entscheidender ist, dass sprachlich-sachliche Rezeptionsprobleme entstehen. Ein Beispiel: ein englisches Original der EGE spricht von "free choice". Ein Journalist übernimmt den englischen Text und übersetzt als "freie Wahl". Gemeint ist aber eher "freie Entscheidung", weil ethisch "choice" ins Englische und "choix" im Französischen andere (positivere) Konnotationen haben (eher Verantwortung als Willkür). Die deutsche Rezeption gerät so u. U. auf die falsche Bahn, wenn nicht rechtzeitig ein von einem Ethik-Experten überprüfter deutscher Text vorliegt.
- g) Eine Deregulierungsstrategie ist der Kampf gegen Bürokratisierung, beliebt, weil jeder in dieser Hinsicht seine Wunden pflegt. Aber man muss beides auseinanderhalten können: eine striktere Regulierung kann unter Umständen bürokratisch einfacher sein. Entscheidend ist, ob eine Regulierung ethisch erforderlich ist oder nicht.
- h) Hans-Martin Sass hat schon 1986 gegenüber einer defensiven (d. h. behindernden) Forschungsethik eine "offensive" verlangt. Seine Thesen lauten:
1. "Wissenschaftliche und technische Fortschritte und deren Anwendung sind die Bedingung der Möglichkeit von Ethik, weil sie Wahlmöglichkeiten zwischen Optionen erlauben, die es früher nicht gab [...].
  2. Die defensive Ethik [...] ist ethisch bedenklich und durch eine offensive Ethik zu ersetzen, die [...] Verantwortungsfähigkeit und Risikomündigkeit der Bürger stärkt.
  3. Staatliche Reglementierung neuer Techniken ist ethisch bedenklich [...]
  4. Der Verzicht auf den Einsatz technisch möglicher Manipulation [...] ist ethisch ebenso verwerflich wie der Einsatz technischer Möglichkeiten zu anerkannt unmoralischen Zwecken; das gilt ohne Einschränkung auch für Gen- und Reproduktionstechnik.
  5. Der Zug des technischen Fortschritts hat keinen moralischen Rückwärtsgang. Es geht immer nur vorwärts [...]" (Braun / Mieth / Steigleder, S. 109).
- Dies kann man als das Evangelium vieler Beratungen in ethisch exponierten

Fragen betrachten. Dabei wird dann vieles, was u. U. und unter Auflagen ethisch erlaubt sein könnte, im Verbund mit der kulturellen Selbstverständlichkeit des Fortschritts zur moralischen Pflicht. Angesichts einer solchen Pflicht erscheint Hans Jonas' "Hermeneutik der Furcht" als eine Einstellung, die Angst macht, Angst vor der Angst . . .

- i) Ethische Politikberatung kommt ohne kluge Abwägung und ohne Kompromissbereitschaft (Kompromiss = Teilverwirklichung gegenläufiger Intentionen) nicht aus. Aber die Steuerung des Kompromisses darf nicht die Akzeptanz sein, vielmehr sind praktische Kompromisse im Hinblick auf die angelegten ethischen Kriterien zu verantworten.

### 7.5 Sind Verbesserungen möglich?

Trotz dieser Vorgaben ist Unabhängigkeit ethischer Beratung möglich. Freilich muss klar sein, dass Unabhängigkeit nicht darin besteht, dass Einflüsse und Gefälle bis hin zu Druck- und Trickmitteln *abwesend* sind, sondern darin, diese Einflüsse wahrzunehmen und sich zu ihnen moralisch zu verhalten. Die unabhängige Ethikberatung setzt ein Ethos voraus, das unter Belastungen identisch bleibt, d. h. das, im Sinne einer Bemerkung von Jürgen Habermas, unter Stressbedingungen in der Lage bleibt, seinen Maximen zu folgen.

Neben diesem Anspruch an die Qualität des einzelnen Beraters, der Beraterin, ist die Kontrolle durch den öffentlichen Diskurs die wichtigste Forderung für eine Verbesserung. Die Hauptprotokolle von Normkontrollverfahren und von Beratergruppen sollten ebenso zugänglich sein wie die Forschungsprojekte von Ethikzentren. Ein Muster für die Öffentlichkeitsarbeit eines Ethikforschungszentrums ist das Hastings-Center in New York, das seine Fallbesprechungen immer im Beisein der Presse durchführt. Die sog. Konsensuskonferenzen unter den Betroffenen und Beteiligten sind ebenfalls ein interessantes Modell. Advokatorische Diskurse wie Bürgerkonferenzen müssen auf jeden Fall unterstützt und eingerichtet werden, da sich nicht alle in gleicher Weise und mit gleicher Wirkung artikulieren können. Für Beratungsgruppen sind Basisstrukturen zu fordern, welche die Mitarbeit ihrerseits wieder auf einen Diskurs stellen, in welchem Kompetenz und Partizipation gleich wichtig sind (soviel Partizipation wie möglich, soviel Kompetenz wie nötig).

In Ethikzentren ist die Distanz des Alltags zur breiten Öffentlichkeit wegen der Forschungsaufträge größer als in Beratergruppen, oder es wäre nachzuvollziehen, wenn es so wäre. Dennoch haben sie eine Rolle im öffentlichen Diskurs, denn Ethikberatung kann es nicht ohne Ethikforschung geben. Hier spielt das Konzept der interdisziplinären Zusammenarbeit eine große, advokatorische und stellvertretende Rolle. Dieses Konzept verlangt sehr viel von den Beteiligten, Engagement einerseits, Toleranz andererseits. Für das Engage-

gement auf dieser Seite sollten anderswo Erleichterungen geschaffen werden, ein bisher unübliches Verfahren.

Forschungspraxis und Beraterpraxis sollten in der Ethik wie in der Technikfolgenabschätzung nahe beieinander liegen. Der Beraterberuf ohne Forschungskontakt erzeugt bloß ein Multifunktionswesen. Umgekehrt braucht auch die Ethikforschung die Öffentlichkeit als Herausforderung, als Indikator von Fragen, die Argumentationspotential eröffnen, als Test für Antworten, die oft mit den Methoden der Reduktion und Isolierung von Kontexten gefunden werden müssen. Die Wissenschaftler verschiedener Disziplinen, die philosophischen und theologischen Ethiker und Ethikerinnen, die in der angewandten, europäischen Ethik zusammenarbeiten, sind keine Bewohner des Elfenbeinturmes. Ob aber ihre langfristigen Projekte jene "Nachhaltigkeit" der Werte bewirken, die heute ein Maßstab des humanen Fortschritts ist, muss offen bleiben.

## Literatur

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang* (1976): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: Ders. (1976), Staat-Gesellschaft-Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M., S. 42 - 64.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang* (2003): Grundlagen einer europäischen Solidarität, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 140 vom 20. Juni 2003, S. 8.
- Borowsky, Martin* (2001): Wertegemeinschaft Europa. Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union zwischen politischer Proklamation und rechtlicher Verbindlichkeit – Ziele, Inhalte, Konfliktlinien, in: Deutsche Richterzeitung 79, S. 275 - 287.
- Braun, Volkmar/Mieth, Dietmar/Steigleder, Klaus* (Hrsg.) (1987): Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin, München.
- Brunn, Gerhard* (2002): Die Europäische Einigung von 1945 bis heute, Stuttgart.
- Europäischer Konvent (2003): Entwurf eines Vertrags über eine Verfassung für Europa. <http://european-convention.eu.int/docs/Treaty/cv00850.de03.pdf>
- Huber, Wolfgang* (2002): Europa als Wertegemeinschaft. Zu den christlichen Grundlagen des Kontinentes. In: Die politische Meinung 386 (Januar 2002), S. 61 - 72.
- Joas, Hans* (1992): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a.M.
- Ders.* (1997): Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M.
- Jonas, Hans* (1975): Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a.M.

- Karlhofer, Ferdinand/Melchior, Josef/Stickinger, Hubert* (Hrsg.) (2001): Anlassfall Österreich. Die Europäische Union auf dem Weg zu einer Wertegemeinschaft, Baden-Baden.
- Lavranu, Alik* (2000): Europa – Wertegemeinschaft oder Interessenskongruenz? In: Jahrbuch für Europa- und Nordamerika-Studien 4, S. 55 - 75.
- Luhmann, Niklas* (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas* (1993): Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?, Heidelberg.
- Luhmann, Niklas* (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M.
- Mandry, Christof* (Hrsg.) (2003): Kultur, Pluralität und Ethik. Perspektiven in Sozialwissenschaften und Ethik, Münster.
- Metz, Johann Baptist* (2004): Welche Tiefenstrukturen hat Europa? Interview mit Christoph Lennert, in: Sonntagsblatt 25/20. Juni 2004, S. 14.
- Mieth, Dietmar* (Hrsg.) (2000a): Ethik und Wissenschaft in Europa. Die gesellschaftliche, rechtliche und philosophische Debatte, Freiburg / München.
- Mieth, Dietmar* (2000b): Gemeinsame Werte in Europa. Auf dem Weg zu einer europäischen Verfassungsgesellschaft, in: Ders. (Hrsg.), Ethik und Wissenschaft in Europa. Die gesellschaftliche, rechtliche und philosophische Debatte, Freiburg / München, S. 89 - 103.
- Mieth, Dietmar* (2002): Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, hier S. 363 - 377, Freiburg i.Br.
- Neisser, Heinrich* (2001): Anlassfall Österreich. Die europäische Perspektive, in: F. Karlhofer/F. Melchior/H. Stickinger (Hrsg.) (2001), Anlassfall Österreich. Die Europäische Union auf dem Weg zu einer Wertegemeinschaft, Baden-Baden, S. 141 - 147.
- Novalis* (1978): Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hrsg. von H.-J. Mähl und Richard Samuel, Bd. 2, München.
- Rawls, John* (1998): Politischer Liberalismus, Frankfurt a.M.
- Ronge, Frank* (2001): Europa und das Christentum. Die Einigung Europas als Herausforderung für die christliche Sozialethik. In: *Fürst, Walter* und *Martin Honecker* (Hrsg.): Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen, S. 93 - 102. Baden-Baden.
- Spaemann, Robert* (2001): Europa - Wertegemeinschaft oder Rechtsordnung? In: Transit 21. <http://www.iwm.at/t-21txt9.htm>.
- Stichweh, Rudolf* (2000): Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Frankfurt a.M.