

Bernd Andrick / Gerd Hellmig / Axel Janitzki  
Karlheinz Muscheler / Markus Schewe  
(Hrsg.)

# Die Stiftung

Jahreshefte zum Stiftungswesen

4. Jahrgang

2010



**PETER LANG**

Internationaler Verlag der Wissenschaften

# Die Philosophie des Stiftens und Schenkens

WALTER PFANNKUCHE \*

- I. Ein Modell moralischen Überlegens
- II. Die Ethik des Stiftens

Dass es so etwas wie eine Philosophie des Stiftens und Schenkens geben kann, liegt daran, dass beides Handlungen sind, die einen moralischen Charakter haben können, und die Moral und die Reflexion über die Moral zum Kernbereich des Philosophierens gehören. Etwas präziser könnte der Vortragstitel deshalb lauten „Die Ethik des Stiftens und Schenkens“. Ich sage „Ethik“, weil wir damit noch einen Schritt zurücktreten. Die Ethik ist eine Reflexion auf unsere Praxis der moralischen Beurteilung von Handlungen und Sachverhalten. Sie fragt nach der Bedeutung solcher zentralen Moralbegriffe wie etwa „Pflicht“, „Sollen“ und „Verantwortlichkeit“. Sie geht auch der Frage nach, wie sich solche Urteile begründen lassen. Woher kommen die Maßstäbe, mit denen wir andere und uns selbst beurteilen? Und wie können wir uns vergewissern, nach den richtigen Maßstäben zu handeln und zu urteilen?

## I. Ein Modell moralischen Überlegens

Was richtig und was falsch ist, das ist, wie wir alle wissen, ein ziemlich umstrittenes Gelände. Sicher, in einigen schlichten Fragen und Fällen sind wir alle einer Meinung – man soll nicht töten oder stehlen oder lügen. Aber sobald wir etwas komplexere Zusammenhänge ansehen, stoßen wir auf hartnäckig divergierende Überzeugungen:

- Während die einen die Opferung des eigenen Lebens in einem Selbstmordattentat als heldenhafte Handlung für die Befreiung des Vaterlandes halten, gilt sie anderen als ein Akt des Terrorismus.

- Wo viele die Einrichtung von Privatschulen für einen Akt des liberalen Pluralismus halten, sehen andere darin einen Schritt in die Bildungs-Klassengesellschaft.

- Wo einige ein Jahresgehalt von 10 Millionen für ein wohlverdientes Einkommen halten, gilt das vielen als die schamlose Ausnutzung einer Schlüsselposition.

Verglichen damit scheint das Stiften und Schenken ein einfacher Fall zu sein. Hier scheinen doch alle einer Meinung zu sein, dass es sich dabei um ein moralisch anständiges Tun handelt. Leider, so meine These, sind auch damit mehr Probleme verbunden, als auf den ersten Blick sichtbar ist. Um Ihnen die zu zeigen, brauche ich zunächst einen möglichst unumstrittenen Vorbegriff davon,

---

\* Prof. Dr. Walter Pfannkuche ist Inhaber eines Lehrstuhls für Praktische Philosophie an der Universität Kassel.

was moralisches Denken überhaupt ausmacht. Zu einem solchen Begriff können wir gelangen, gerade indem wir von dem Phänomen der moralischen Meinungsverschiedenheit ausgehen. Denn wie abweichend die moralischen Überzeugungen von Menschen auch immer sind, irgendwie müssen sie voneinander erkennen, dass der andere überhaupt ein moralisches Urteil vorträgt. Sonst könnten sie ja über gar nichts streiten. Über die Grenzen der verschiedenen Moralen hinaus muss es also eine gemeinsame Basis dafür geben, dass die Streitenden voneinander erkennen, dass sie über Moral streiten. Dieses allen Gemeinsame ist ein *Begriff der Moral*. Und weil die moralischen Überzeugungen dem Inhalt nach voneinander abweichen, muss dieser Begriff der Moral etwas eher Formales sein.

Woran erkennen wir also, dass wir selbst oder andere ein moralisches Urteil abgeben? Für das Haben und Vertreten einer moralischen Überzeugung sind vor allem zwei Charakteristika grundlegend:

1. Ein allgemeiner Geltungsanspruch: „Stehlen ist schlecht“ bedeutet nicht nur, dass es Sie persönlich stört, wenn jemand stiehlt, so wie es Sie stören könnte, wenn jemand sein Haus lila anstreicht. Sie meinen vielmehr, dass niemand stehlen sollte und dass diejenigen, die es tun, bestraft werden sollen. Ihre Ablehnung des Stehlens wollen Sie zu einem *Gesetz für alle* machen. Das hat eine wichtige Konsequenz: Wenn wir meinen, dass jeder der stiehlt, bestraft werden soll, dann heißt das nicht nur, dass wir andere, die stehlen, bestraft sehen möchten. Wir müssen dann auch akzeptieren, dass wir selbst bestraft werden, wenn wir gestohlen haben. D.h. die moralische Billigung oder Missbilligung einer Handlung muss unabhängig davon sein, welche Rolle man selbst gerade innehat. In diese Richtung weist auch das zweite Erkennungsmerkmal.

2. Die Begründung einer Handlung: Angenommen jemand hätte einen Arbeitskollegen vergiftet. Auf die Frage nach einer Begründung antwortet er: „Weil ich gerne seinen Posten übernehmen wollte“. Das wäre vielleicht eine plausible Erklärung seines Tuns, aber niemand würde das für eine moralische Begründung halten. Und dies deshalb nicht, weil er mit dieser Begründung nur auf sein eigenes Wohl Bezug genommen hat. Für eine moralische Begründung scheint es demgegenüber unabdingbar zu sein, dass man das Wohl der anderen mit berücksichtigt. „Wie würdest Du es finden, wenn man Dir so mitspielte?“ ist denn auch ein oft gebrauchtes Argument in moralischen Auseinandersetzungen. Es fordert uns auf, uns in die *Position des anderen* hineinzusetzen. Diese Aufforderung, die Sache einmal aus der Position des anderen zu betrachten, ist in der Tat die wohl weitestverbreitete Grundregel für moralisches Denken in der Geschichte der Menschheit. Wir finden sie als *Goldene Regel* ebenso in den Reden des Buddha wie in der Bergpredigt Christi<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Lukas-Evangelium, VI, 31; Reden des Buddha, Reclam 1993, S. 40 ff.

Aus beiden Kriterien ergibt sich also: Moralisches Denken verlangt einen *Rollentausch* und insofern *Unparteilichkeit*. Aus der moralischen Perspektive ist *jeder gleich wichtig*. Die durch den Rollentausch realisierte Unparteilichkeit soll schließlich dazu führen, eine Handlungsweise zu finden, die für alle Handlungsbetroffenen akzeptabel ist. *Moralisch zu denken*, so kann man es allgemeiner fassen, erfordert, Regeln für das gesellschaftliche Zusammenleben *so* zu entwickeln, dass man diese

(a) aus der Position eines jeden davon Betroffenen selbst akzeptieren könnte und

(b) von dieser Regelung meint, dass auch alle anderen Grund haben, sie zu akzeptieren, wenn sie sich in alle Positionen hineinversetzen.

Die so gefundenen Regeln konstituieren dann den Kosmos des moralisch Richtigen oder Wertvollen.

Dieses Richtige oder Wertvolle ist in *drei Gattungen* gegliedert:

(1) Den Bereich der Rechte. Dieser umfasst alle Verhaltensweisen, Taten und Unterlassungen, die wir aus der unparteiischen Perspektive für so wichtig halten, dass wir sie voneinander erzwingen wollen, sie also zu von Institutionen geschützten, also juristischen Rechten machen wollen. Aus der unparteiischen Perspektive werden wir zwei Typen von Rechten befürworten:

\* Negative Rechte: Das sind Erlaubnisse oder Freiheiten – etwa die, seinen Wohnort zu wechseln oder seine Meinung zu sagen. Die diesen Rechten korrespondierenden Pflichten sind negativ – die anderen müssen es unterlassen, uns in diesen Aktivitäten zu behindern.

\* Positive Rechte: Das sind Rechte darauf, von anderen etwas zu bekommen. Wenn Sie auf eisglatter Fahrbahn gegen einen Baum prallen, dann wollen Sie, dass man ihnen hilft. Und Sie befürworten sogar eine Pflicht zu solcher Hilfeleistung. D.h., Sie würden es aus der unparteiischen Perspektive befürworten, dass diejenigen, die in solchen Notlagen nicht helfen, obwohl sie es könnten, gesetzlich bestraft werden. Ebenso werden Sie ein positives Recht auf den Erhalt des Lebensnotwendigen befürworten, falls jemand infolge von Krankheit oder Arbeitslosigkeit nicht in der Lage ist, seinen Unterhalt selbst zu erwerben. Und auch das führt für andere zu einer positiven Pflicht, eben zu der, zur Ermöglichung solcher Unterstützung beizutragen

Warum halten wir die Einführung von solchen Rechten und Pflichten für angemessen? Das ergibt sich stets aus demselben Denkmuster: Es ist uns, wenn wir über die Alternativen unparteiisch nachdenken, allemal lieber zu solchen Hilfeleistungen herangezogen werden zu können, als in einer Notsituation ohne Hilfe zu bleiben, weil es eine Pflicht zur Hilfe eben nicht gibt. Die Rechte und Pflichten ergeben sich aus der unparteiischen Abwägung von Vor- und Nachteilen. Mit beiden Typen von Rechten wollen wir die *Befriedigung unserer elementaren Bedürfnisse* sicherstellen, oder wenigstens deren Frustration weitgehend verhindern.

(2) Aber nicht alle moralisch wertvollen Handlungen haben die Form von juristischen Rechten. Denken Sie an jemanden, der Ihnen versprochen hat, beim Umzug zu helfen und dann einfach nicht auftaucht. Hier rufen Sie nicht nach der Polizei, aber Sie werden demjenigen vermutlich Vorwürfe machen, wenn Sie ihn das nächste Mal sehen. Auch hier halten Sie eine Sanktion für angemessen, aber diese ist lediglich informell.

(3) Schließlich gibt es eine dritte Klasse von moralisch wertvollen Handlungen, bei deren Unterlassung wir nicht einmal Vorwürfe für angemessen halten. Stellen Sie sich vor, ein Arbeitskollege erfährt, dass Ihre Nieren zu versagen drohen, und bietet Ihnen daraufhin an, eine seiner Nieren zu spenden und tut dies auch wirklich, nachdem die medizinische Machbarkeit festgestellt wurde. Diesem Kollegen werden Sie vermutlich ewig dankbar sein, aber Sie wären nicht darauf gekommen, ihm Vorwürfe zu machen, falls er sein Angebot nicht unterbreitet hätte. Die einzig angemessene Reaktionsweise neben der Dankbarkeit ist hier das Lob. Diese Handlungen werden *supererogatorische* genannt. Das meint Handlungen, die einen großen moralischen Wert haben, die man aber nicht voneinander fordern zu dürfen meint, weil sie eben ein sehr großes Opfer von jemandem verlangen.

Ich werde jetzt nicht untersuchen, weshalb wir meinen, dass es diese drei Gattungen des moralisch Wertvollen gibt und ob wir recht daran tun. Ich gehe einfach mal davon aus, dass es sie gibt und werde nun prüfen, was wir mit diesem begrifflichen Apparat für eine Ethik des Stiftens ausrichten können.

## II. Die Ethik des Stiftens

Vorab: Eine Ethik *des* Stiftens kann es nicht geben, weil sich unter dem Titel „Stiften“ eine Menge heterogener Dinge verbergen. Dem Stiften wird im öffentlichen Bewusstsein zwar quasi automatisch ein positiver moralischer Wert beigelegt, das Stiften erscheint vielen eine geradezu paradigmatisch moralisch gute Handlung zu sein, aber das ist der Sache eigentlich nicht angemessen.

Das liegt daran, dass Stiftungen relativ unbestimmte Instrumente sind, die zu einer Vielzahl von Zwecken gebraucht werden können. Ihr kleinster gemeinsamer Nenner besteht nur darin, dass ein Stiftungsvermögen aufgebracht und für dieses ein Verwendungszweck definiert wird. Zwar sind 95% der ca. 12.500 deutschen Stiftungen gemeinnützig, aber auch dann können sie in einer Vielzahl von Rechtsformen auftreten und dienen in Deutschland sehr häufig der Erbregelung und insbesondere der Vermeidung von Unternehmenszersplitterungen. In Österreich ist es sogar möglich privatnützige, aber gleichwohl steuerbegünstigte Stiftungen zu gründen. Das österreichische Stiftungsgesetz wurde 1994 entsprechend geändert, um die *Abwanderung von Kapital* zu verhindern<sup>2</sup>. Als interes-

<sup>2</sup> Vgl. Frank Adloff, Wozu sind Stiftungen gut?, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 2004, Vol. 32, No. 2: 269-285.

sierter Laie schließe ich daraus, dass es andernorts entsprechende rechtliche Einrichtungen zur Vermögensschonung bereits gab. Ich nehme an, dass unsere luxemburgischen Nachbarn auch hier die Speerspitze der Innovation bildeten.

Solches „Stiften“ mag rechtlich einwandfrei sein, aber kaum jemand wird solchem Handeln einen moralischen Wert beilegen wollen. Im Gegenteil, mit solchen grenzüberschreitenden Stiftungen werden oft Ziele verfolgt, die dem erklärten politischen und moralischen Willen einer Gemeinschaft entgegengesetzt sind – etwa der Verhinderung zu großer ökonomischer Macht und Ungleichheit. Solches Stiften ist eine bloße Steuertrickerei und erfreut sich zu recht einer weitgehenden moralischen Verachtung.

Wenn uns solches Stiften keine moralische Achtung abverlangen kann, welche Kriterien müssen dann erfüllt sein, damit eine Stiftung einen moralischen Wert haben kann? Diese Frage muss in zwei Teilfragen zerlegt werden:

1. Die Frage nach den *objektiven Bedingungen* für den moralischen Wert einer Stiftung. Hier ist der Zweck der Stiftung und deren Einbettung in das soziale Gefüge einer Gesellschaft zu analysieren.

2. Die Frage nach den *subjektiven Bedingungen*, d.h. nach der Motivation des Stifters.

Ad 2: Die Motivation des Stiftenden

Wie also müssen wir uns einen moralisch ambitionierten Stifter und dessen Motivationslage vorstellen? – Hier scheinen zwei Punkte wichtig:

a) Ein Stifter, eine Stifterin ist nicht einfach ein Spender. Wer etwas spendet, der spendet einen Teil seines Vermögens an eine bestehende Institution, die bereits durch die Verfolgung eines bestimmten Zweckes definiert ist.

Wer stiftet, ruft dagegen eine neue Institution ins Leben, deren Zweck und Arbeitsweise vom Stiftenden allererst zu definieren ist. Die Psychologie eines Spenders ist von der eines Stifters in dem Punkt verschieden, dass im Stiften ein viel größerer Anteil von Subjektivität und Individualität steckt. Wer stiftet, will damit zumindest etwas selbst gestalten, er will evtl. darüber hinaus sich und seinem Namen ein Denkmal setzen oder – wie es im letzten Jahr Herr Borgolte an dieser Stelle für religiöse Kontexte so plastisch dargelegt hat – er will etwas für sein Seelenheil und seine ewige Erlösung tun.

b) Ein Stifter kann ein Unternehmer sein, aber im Akt des Stiftens darf er nicht unternehmerisch denken. Wer in den hinteren Karpaten eine Käsefabrik aufmacht, tut auch damit etwas, das vielen nützt – den Käufern des Käses und denen, die ihn herstellen und daraus ein Einkommen beziehen. Gleichwohl ist eine solche für viele segensreiche Unternehmensgründung keine Stiftung. Warum nicht? Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass Unternehmensgründer Unternehmen deshalb gründen, um daraus selbst einen Vorteil zu ziehen. Dabei kommt es nicht darauf an, dass dieser Gewinn auch wirklich eintritt. Die karpatische Käsefabrik wird nicht dadurch zur Stiftung, dass sie wirtschaftlich erfolglos bleibt und ihrem Besitzer zeitlebens keine Einkünfte beschert. Es ist

die bloße Absicht auf Gewinnerzielung, die den Unternehmer vom Stifter trennt. Wer stiften will, muss *von seinem Nutzen absehen* und den anderer befördern wollen.

Wie Sie sehen, geraten die beiden von mir genannten Komponenten des Stif- tens schnell in Konflikt miteinander. Wer etwa im Mittelalter ein Kloster oder ein Spital stiftete, um Gnade in Gottes Augen und Reich zu finden, tut zwar et- was für andere Nützliches, aber er tut es, um daraus selbst einen Vorteil zu zie- hen. Er tut zwar etwas Richtiges und Gottgefälliges, aber er tut es aus den fal- schen Gründen – nicht um der anderen willen, sondern um seiner selbst, seines Seelenheils willen<sup>3</sup>. Seine Stiftung ist gewissermaßen ein kluges *metaphysisches Investment*.

Wir sehen hier, dass es nötig ist, den moralischen *Wert einer Handlung* vom *moralischen Wert des Handelnden* zu unterscheiden. Der Königsberger Philo- soph *Immanuel Kant* hat uns hierfür in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ein schönes Beispiel gegeben. Er führt uns einen Krämer vor, der auch dort, wo er seine Kunden übervorteilen könnte, diese ehrlich bedient – aber nur deshalb, weil er um seinen langfristig guten Ruf und damit um seinen zukünftigen wirtschaftlichen Erfolg besorgt ist. Dieser Handelnde hat für *Kant*, obwohl er etwas moralisch Richtiges tut, noch keinen moralischen Wert, eben weil es nur aus der Besorgnis über das eigene zukünftige Glück resultiert. Moralischen Wert hat ein Handelnder für *Kant* erst dann, wenn er nicht von Eigeninteresse geleitet, sondern erst wenn er unter Absehung von allen Interessen *aus Pflicht handelt*.

Ich möchte Ihnen heute eine Analyse des Handelns aus Pflicht ersparen. Die für moralisches Handeln angemessene Motivation können wir auch erkennen, wenn wir die positive Konsequenz aus dem bereits sichtbar gewordenen Gegen- satz zum Eigeninteresse ziehen. Demnach hat ein Handelnder noch nicht dann und deswegen moralischen Wert, weil er etwas moralisch Richtiges tut, sondern erst, wenn er es auch *aus den moralisch richtigen Gründen tut*. Und dieser Grund muss, im Kontrast zur Beförderung eigener Interessen, darin bestehen, dass jemandem an der Beförderung des Glücks anderer *um derentwillen* gelegen ist. Man muss das Glück anderer als einen *End- und Selbstzweck* verfolgen und nicht als ein Mittel zur Sicherung des eigenen Wohls oder Seelenheils.

Dieses Absehen vom eigenen Nutzen wird auch vom Gesetzgeber gefordert, wenn er in § 52 AO festlegt, dass eine Körperschaft nur dann gemeinnützig

---

<sup>3</sup> Vgl. Matthäus, Kapitel 6: „Habt acht auf eure Almosen, dass ihr die nicht gebet vor den Leuten, dass ihr von ihnen gesehen werdet; ihr habt anders keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel. Wenn du Almosen gibst, sollst du nicht lassen vor dir posaunen, wie die Heuchler tun in den Schulen und auf den Gassen, auf dass sie von den Leuten gepriesen werden. Wahrlich ich sage euch: Sie haben ihren Lohn dahin.“ Hier geht es nur um das Absehen vom irdisch-gesellschaftlichen Nutzen. Die Spekulation auf den Lohn im Him- mel wird von Matthäus offenbar nicht als moralisch anstößig angesehen.

Zwecke verfolgt, wenn ihre Tätigkeit darauf gerichtet ist, *die Allgemeinheit* auf materiellem, geistigem oder sittlichem Gebiet *selbstlos zu fördern*.

Aber, werden Sie vielleicht einwenden wollen, ist dieses Absehen von sich selbst als Kriterium für den moralischen Wert eines Menschen nicht ohnehin viel zu hoch? Sind wir nicht zuletzt alle Egoisten und auf unser eigenes Wohl bezogen? – Ich denke nein und führe zum Beleg dasselbe Phänomen an, das bereits *Aristoteles* in seiner Analyse der *philia*, der Liebe und Freundschaft, als deren Paradigma galt: Die Liebe der Mütter zu ihren Kindern. Diese wollen das Wohlergehen ihrer Kinder um deren selbst willen<sup>4</sup>. Mag sein, dass die Eltern sich von den Kindern auch spätere Gegenleistungen erhoffen, aber auch, ja gerade wenn die Eltern wüssten, dass sie selbst nur noch ein Jahr zu leben haben, würden sie in diesem Jahr sehr vieles tun, um das künftige Wohl ihrer Kinder zu sichern. Sie wollen das eben um der Kinder und nicht um ihretwillen.

Also gut, mögen Sie denken, diese selbstvergessene Besorgtheit um das Wohl eines anderen, die gibt es. Aber alles in allem gesehen ist diese Sorge um das Wohl der Kinder doch wieder nur eine der Interessen der Eltern. So tun sie, wenn sie das Wohl ihrer Kinder befördern, doch nur, was in ihrem Interesse ist. So könnte man reden, aber damit hätte man den entscheidenden Punkt aus den Augen verloren. Sicher gehört das Wohlergehen der Kinder bei liebevollen Eltern dann auch zu deren Interessen, und in diesem Sinn handeln sie auch in ihrem eigenen Interesse, wenn sie das Wohl der Kinder zu befördern versuchen. Aber entscheidend bleibt, dass sie in einem ersten Schritt, eben im Akt des Liebens, zunächst einmal die Fixierung auf ihr eigenes Wohl durchbrochen haben (ebenso im Mitleiden). Und es ist diese Durchbrechung, die ihrem Handeln einen moralischen Wert verleiht.

Allerdings sollten wir für die Selbstlosigkeit einer Handlung nicht verlangen, dass sie dem Ausführenden gar keinen Nutzen bescheren darf. Ein millionenschwerer Opern-Fan, der seiner Heimatstadt eine Oper stiftet, wird sich an deren Darbietungen sicher auch selbst erfreuen. Gleichwohl kann sein Handeln moralischen Wert haben, solange ihm nur aufrichtig daran liegt, durch seine Stiftung auch anderen diesen, wie er meint, erhabenen Genuss zugänglich zu machen.

Das hat eine wichtige Konsequenz für die *Selbstbeurteilung von Stiftern*: Sie müssen sich ehrlich fragen, warum sie tun, was sie tun. Geht es mir wirklich um die anderen Menschen, um die selbstlose Förderung einer Sache? Oder tue ich es letztlich oder zu einem erheblichen Anteil um soziales Prestige zu gewinnen, um meinem Namen Ehre und Andenken zu verschaffen? Jeder, der einmal ernsthaft versucht hat, sein Motive und sein Gewissen zu erforschen, weiß, dass wir hier nicht Schwarz von Weiß klar geschieden finden, sondern uns in einem in Grautönen verschatteten Gelände befinden. Die Gründe unseres Herzens ken-

---

<sup>4</sup> *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, Buch VIII, Abschn. 9.



nen wir nur ungenügend. Das sollte dazu beitragen, auch Stifter bescheiden und zurückhaltend auftreten zu lassen.

Ein Letztes: Dieses Absehen von sich ist noch nicht wirklich ausreichend, um einer Person moralischen Wert zu verleihen, denn die Impulse der Liebe und die Gebote der Moral können durchaus divergieren. Ein Vater, der seiner über alles geliebten Tochter das heißersehnte Reitpferd nicht anders als durch einen Bankraub zu verschaffen weiß, handelt immer noch aus Liebe, aber er tut gleichwohl etwas moralisch Verwerfliches. Der Grund für diese Diskrepanz liegt darin, dass unsere selbstlosen Neigungen gleichwohl zumeist *parteiisch* sind – sie gelten unseren Nächsten. Die Moral verlangt, wie wir oben gesehen haben, aber eine unparteiische Einstellung, in der jeder gleich wichtig genommen wird.

#### Ad 1: Die objektiven Bedingungen

Klarerweise kann ein Stiftungsakt nur dann moralisch legitim oder sogar wertvoll sein, wenn der Stiftungszweck mit den Prinzipien und Zielen der Moral kompatibel ist. Das Stiften scheint dabei, wie die Nierenspende, in die dritte Gattung des moralisch Wertvollen, in die des Supererogatorischen zu gehören – man lobt die Stifter, aber man verlangt von niemandem, etwas zu stiften und tadeln auch den nicht, der nichts stiftet.

Dass das Stiften einen moralischen Wert haben kann, folgt derselben Logik wie das Lob der Nierenspende – jemand gibt von dem, das ihm rechtmäßig gehört, etwas ab, um damit das Leben eines anderen zu verbessern. Allerdings bedürfen die Umstände und die Konsequenzen dieser Bereitschaft, anderen zu helfen, noch einer genaueren Analyse:

Wie ist es etwa zu beurteilen, wenn die Eltern in einem wohlhabenden Stadtbezirk eine Stiftung zur Förderung des lokalen Gymnasiums gründen? Ist das ein bürgerschaftliches Engagement zur Verbesserung der Situation an einer öffentlichen Schule? Oder ist das ein Versuch, dem eigenen Nachwuchs unfaire Startvorteile gegenüber den Schülern in ärmeren Stadtvierteln zu verschaffen? Und wie steht es mit Stiftungen zur Gründung von Privatuniversitäten, die von ihren Absolventen dann hohe Studiengebühren verlangen? Gebühren, die klarerweise sozial selektiv zugunsten der Klasse der Vermögenden wirken werden.

Nun, werden Sie vielleicht sagen, dann muss eben noch eine weitere Stiftung her, eine, die für weniger Wohlhabende die Studiengebühren übernimmt.

Und damit kommen wir zu einem heiklen Punkt: Ist der für einen Mittellosen durch ein Stiftungsstipendium ermöglichte Zugang zu einer Privatuniversität die rechte Weise, solchen Zugang zu ermöglichen? Das Problem besteht darin, dass die Vergabe solcher Stipendien eine für den Empfänger undurchsichtige und unberechenbare Prozedur bleibt, deren Resultat den Charakter des Zufälligen hat.

Eine solche Unsicherheit ist aber in vielen essentiellen Angelegenheiten nicht erträglich. Stellen Sie sich etwa vor, ein Gemeinwesen würde den Zugang zu bestimmten hochwirksamen Blutkrebstherapien durch ein Stiftungsmodell re-

geln. Mag sein, wenn Sie an Blutkrebs leiden, werden Sie vermutlich einen Antrag an die Stiftung stellen, um ihr Leben zu retten. Aber das wäre moralisch nicht optimal. Kein Bürger möchte in solchen Fragen von der gönnerhaften Laune anderer abhängig sein. Was wir in solchen Fällen wollen, ist nicht eine philanthropische Zuwendung, sondern ein *staatlich garantiertes Recht*. Für unsere Blutkrebstherapie wollen wir nicht einem Stifter dankbar sein, sondern wir wollen einen gleichberechtigten Zugang zu einem Medizinsystem, zu dessen Erhaltung wir als Bürger auch solidarisch beitragen. Nur dort, wo wir gute Gründe haben, bestimmte Güter nicht durch Rechte abzusichern, kann eine stiftungsgestützte Ermöglichung dieser Güter moralisch unbedenklich und wertvoll sein. Natürlich hat in einem moralisch imperfekten Gemeinwesen, also in einem Gemeinwesen, das nicht alle moralisch geforderten Rechte realisiert hat, das an diesen Stellen bessernde Handeln eines Stifters moralischen Wert. Aber die Stiftungszuwendungen können nicht vergessen machen, dass den Begünstigten in dieser Gesellschaft ein Recht vorenthalten wird. Die Zuwendung wird deshalb für die Begünstigten stets etwas Beschämendes behalten. Sie müssen hilfeschende Anträge für die Gewährung von etwas stellen, das ihnen eigentlich von Rechts wegen zusteht. Nur dort, wo die moralisch geforderten Rechte auch verwirklicht sind, stellen die darüber hinausgehenden Zuwendungen einer Stiftung keine Beschämung oder gar Demütigung des Geförderten dar.

Gleichwohl können Stiftungen auch dann moralisch legitim und wertvoll sein, wenn sie sich auf die Mehrung eines auch rechtlich gesicherten Guts beziehen.

Nehmen wir ein Beispiel aus dem Gesundheitswesen. Hier gibt es etwa die Jose Carreras Stiftung. Diese ist eher eine Spendensammeleinrichtung und verfolgt seit 1995 das Ziel, die Heilungschancen für Leukämiekranke zu verbessern. Sie tut das durch die Unterstützung von Forschungsprojekten, von Pflegeeinrichtungen und von Selbsthilfegruppen. Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass durch solche Förderung Maßnahmen ermöglicht wurden, die das Leben von Menschen verlängert haben. Ich denke, dass die Einrichtung und die Arbeit dieser Stiftung moralisch verdienstvoll sind, obwohl es bei der Stiftung um die Abwendung einer Lebensbedrohung geht, und obwohl wir diese Bedrohung aus guten Gründen auch in Form rechtlicher Behandlungsansprüche abzuwenden versuchen.

Aber der rechtliche Anspruch bezieht sich eben auf diejenigen Mittel, die eine Gemeinschaft in hoffentlich demokratisch-transparenter Entscheidung für die Eindämmung solcher Lebensrisiken einzusetzen beschlossen hat. Natürlich könnte die Gemeinschaft auch selbst mehr für die Krebsforschung tun, aber die Bürger einer Gemeinschaft verfolgen auch noch andere kollektive Ziele wie Bildung und Straßenbau und müssen die stets knappen Ressourcen zwischen diesen Zielen verteilen. Wer an Krebs stirbt, obwohl er mit ein paar Forschungsmilliarden mehr hätte gerettet werden können, der hat sicher Pech, aber ihm geschieht

kein Unrecht. Wer dann von den durch eine Stiftung gesammelten Extra-Ressourcen profitiert, hat einfach Glück gehabt und sollte denen, die die Mittel aufgebracht haben, dankbar sein<sup>5</sup>.

Diese Einschränkung des Stiftungswesens auf das, was über das rechtlich zu Garantierende hinausgeht, führt auf ein weiteres Problem. Denn um stiften zu können, müssen Bürger ja erst einmal über nennenswerte Mengen an Kapital verfügen. Solcher Privatbesitz muss dann seinerseits rechtlich und auch moralisch legitim sein. Das führt uns zu der schwierigen Frage, wie viel materielle Ungleichheit in einem Gemeinwesen moralisch zulässig ist.

Ich denke, nicht jeder Besitz, den jemand im Rahmen einer marktwirtschaftlichen Ordnung rechtmäßig erworben hat, ist auch moralisch legitim. Das werden, wie ich hoffe, auch Sie einräumen, wenn sie an einen Staat wie die USA denken, der durch ein Nebeneinander und Zugleich von großem privatem Reichtum und ebenso großer elementarer Armut charakterisiert ist. Nehmen wir nur den beschämenden Umstand, dass dort bis heute jährlich Zehntausende an behandelbaren Krankheiten vorzeitig sterben müssen, weil sie über keine Krankenversicherung verfügen. Einmal angenommen, es wäre möglich, dieser menschenverachtenden Tatsache dadurch abzuweichen, dass die Vermögenden höher besteuert würden, dann handelt es sich bei dem Verzicht auf solche Besteuerung um schlichtes Staatsversagen. Oder allgemeiner gesprochen: Die in einem Staat geltenden Mechanismen der Eigentumsbildung sind sicher dann moralisch verkehrt, wenn deren Änderung dazu führen könnte, dass mehr Bürger in ihren elementaren positiven Rechten geschützt werden.

Das macht die Stiftung eines Krankenhauses für die Versorgung von Armen durch einen amerikanischen Multimillionär sicher nicht zu einer moralisch wertlosen Angelegenheit. Aber es verändert den moralischen Charakter dieser Tat. In den USA hat jeder Multimillionär definitiv von einer moralischen defizitären Wirtschafts- und Eigentumsordnung profitiert. Was der Krankenhausstifter seinen Mitbürgern gibt, kann deshalb nicht den Charakter einer großzügigen Spende haben, es ist vielmehr etwas, das er ihnen in dem Sinn schuldet, dass staatliche Institutionen zu Recht von ihm eine höhere Steuer verlangen dürften, um die elementaren Grundrechte von Bürgern zu sichern.

---

<sup>5</sup> Oder steckt darin eine Unfairness? Können sich die Opfer einer Bauchspeicheldrüsenkrebserkrankung beklagen, weil sich kein Prominenter oder Reicher gefunden hat, der die Heilung dieser Krankheit unterstützt? Könnte der so Erkrankte nicht geltend machen, es sei ein Gebot der Fairness, für alle Krebserkrankungen eine in etwa gleiche Überlebenschance herzustellen? Und müsste der Staat dann entweder Herrn Carreras zwingen, seine Spenden allgemein dem Gesundheitswesen zu stiften? Oder müsste der Staat durch eine Umschichtung seiner Forschungsaufgaben dafür sorgen, dass die Überlebenschance bei allen Krebserkrankungen in etwa gleich groß ist? Sollte der Staat also, weil es ja die Carreras-Stiftung gibt, Ressourcen von der Leukämieforschung abziehen und anderswo investieren?

Soweit das m.E. Offenkundige. Damit ist die Frage nach dem Ausmaß der moralisch zulässigen Ungleichheit noch lange nicht beantwortet. Auch dort, wo alle elementaren Güter in einem Gemeinwesen durch entsprechende Rechte ausreichend geschützt sind, kann es noch moralisch ungerechtfertigte Ungleichheiten geben. Denken Sie nur an die vielkritisierten Managergehälter. Doch die Bestimmung dieser Grenzen erforderte einen eigenen Vortrag.

Dringender erscheint es mir, im Rahmen der mir zugemessenen Zeit, einen letzten Punkt zu berühren:

Wenn das Stiften moralischen Wert haben soll, dann muss es sich an der Form des moralischen Denkens, d.h. an der Unparteilichkeit und dem Gleichwichtignehmen eines jeden orientieren. Kann dann in einer Welt wie der unseren das Stiften noch eine Angelegenheit sein, bei der es einem moralisch gesonnenen Subjekt freisteht etwas oder auch nichts zu tun und sich zudem den Zweck seines stiftenden Tuns frei zu wählen?

Die Frage stellt sich deshalb, weil jeder hier im Raum, der diese Welt einmal umfassend anzuschauen versucht, sehen muss, dass er von einem Ozean von vermeidbaren Leiden umgeben ist und dass er über Ressourcen verfügt, diese Leiden ein wenig oder sogar erheblich zu lindern. Was fordert die Moral hinsichtlich dieser Leiden von uns? Manche meinen gar nichts, weil wir diese Leiden nicht verursacht haben. Aber das ist erstens sachlich falsch, denn einen Teil dieser Leiden haben wir, die Bürger der reichen Staaten kollektiv erzeugt (etwa durch prohibitive Handelsbedingungen, den Export von Giftmüll oder durch klimaerwärmendes Verhalten) oder in ihrer Entstehung begünstigt (etwa durch die Unterstützung von korrupten Regimen). Aber das ist gar nicht so wichtig. Nehmen wir ruhig mal an, die Leiden der Armen irgendwo in der Welt wären ganz ohne unsere Schuld, sagen wir durch einen Tsunami, entstanden. Haben wir dann eine Pflicht den Leidenden zu helfen? Oder wäre das lediglich sehr anständig von uns, wenn wir es täten, aber keine Pflichtverletzung, wenn wir nichts täten?

Erinnern wir uns an die Unterscheidung zwischen Pflichten und verdienstlichen Handlungen, wie wir sie oben getroffen haben. Die Pflichten waren dadurch definiert, dass man die Absicherung eines Gutes aus der unparteiischen Perspektive für so wichtig hält, dass man es durch einklagbare Rechte schützen möchte. Die verdienstlichen Handlungen waren dagegen solche, die zwar moralisch wertvoll sind, die auszuführen oder zu unterlassen aber dem Individuum freigestellt ist, die man nicht von ihm verlangen darf.

Wie würden wir dann über die Armut in anderen Staaten aus einer *Perspektive globaler Unparteilichkeit* denken? Ich denke, wir würden dann wieder sagen müssen, dass wir die Einführung einer Pflicht zur Hilfe in Not zumindest dort befürworten würden, wo die Leistung der Hilfe die Regierung vor Ort überfordern würde. Sicher, die Erfüllung einer solchen Hilfspflicht würde den Wohlhabenden viel abverlangen, aber allemal wäre es unparteiisch besehen besser in

einer Welt mit einer solchen Hilfspflicht zu leben, als in einer, in der man ohne diese Pflicht an den Folgen einer Überschwemmung oder einer Dürre zugrunde gehen kann. Sicher, auch eine Hilfe auf der Basis freiwilliger Spenden könnte die Not lindern. Aber das wäre nur ein unzuverlässiger und oft auch unzureichender Schutz. Aus der unparteiischen Perspektive wäre es rational, solches Helfen in die Form juridischer Rechte zu bringen. In einer Welt wie der unseren ist das Helfen deshalb kein nobler Zug, den man, ohne sich Vorwürfe machen zu müssen, auch unterlassen kann, es ist eine Pflicht für jeden, der helfen kann.

Dieser Pflicht kann man, da der Staat uns zu solchen Hilfeleistungen nicht verpflichtet, heute nur dadurch nachkommen, dass man spendet oder eben auch stiftet. Insofern ist gerade in einer Welt wie der unseren das freiwillige Engagement unverzichtbar. Aber diese Welt schränkt unsere Freiheit hinsichtlich der Zwecke des Stiftens radikal ein. Wenn wir moralisch denken und handeln wollen, müssen wir objektiv sein und anderen dort Gutes tun, wo es am dringendsten erforderlich ist. Wer eine Stiftung zur Förderung der Kunst oder des Sports gründet, tut sicher auch etwas Gutes, aber er entscheidet sich eben auch dagegen, die Leiden Hungernder und an simplen Krankheiten Leidender zu lindern. Er tut etwas Gutes, aber er verbessert das Leben von Menschen, denen es ohnehin schon vergleichsweise sehr gut geht. Er tut damit mindestens etwas moralisch Zweitrangiges und er verletzt, wenn ich Recht habe, sogar zugleich vorrangige Pflichten. Ich denke beides ist nichts, was einem moralisch gesonnenen Menschen gleichgültig sein könnte.