ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Herbert ROMMEL: **Der begriffliche Wandel von der „Schöpfung" zur „Natur". Überlegungen zur ethischen Bildung im Kontext der modernen Welt**

Sigmund BONK: **Die beängstigende Aktualität der Benthamschen Anthropologie**

Diskussionsforum:

Robert Hager von STROBELE: Leichnam im Museum. Zurschaustellung des toten menschlichen Körpers

Christoph REHMANN-SUTTER: Krankheit, Schmerz und Lebenskunst

Ethikkommission der Stiftung Liebenau: Stellungnahme zur Präimplantationsdiagnostik

Aus Wissenschaft und Forschung:

Rückgang der Suizidrate
Embryonale Stammzellen durch Parthenogenese
Knockout-Schweine als Organspender für den Menschen?

Dokumentation:

Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel: Ethik im Internet

Bücher und Schriften
ETHICA-Bibliografie

Jahr **10 – 2002 – 3** **Resch**

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

ETHICA ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für Verantwortung in Wissenschaft, Forschung, Lehre und Verhalten. Sie dient der Eigenart und Entfaltung von Physis, Bios, Psyche und Pneuma.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

Prof. em. P. Martin Benzerath, Ostwald / F (Bibliographie)
Dr. Alberto Bondolfi, Zürich (Theologische Ethik)
Prof. Dr. Alexius J. Bucher, Eichstätt (Philosophie)
Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)
Prof. Dr.-Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)
Prof. Dr. Hans Halter, Luzern (Theologische Ethik)
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)
Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)
Prof. Dr. Peter Inhoffen, Graz (Moraltheologie)
Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)
Prof. Dr. Brian Johnstone, Rom (Moraltheologie)
Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt, dzt. Wien (Physik)
Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)
Prof. Dr. Peter Koslowski, Hannover (Wirtschaftsethik)
Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn (Systematische Theologie/Ethik)
Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans Lenk, Karlsruhe (Philosophie, Soziologie)
Prof. Dr. Walter Lesch, Louvain-la-Neuve/B (Philosophie, Sozialethik, Moralphilosophie)
Prof. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)
PD Dr. Reinhard Margreiter, Innsbruck (Philosophie)
Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)
Ass.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)
Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)
Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)
Prof. Dr. Matthias Rath, Eichstätt (Kommunikation, Medienethik)
Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Basel (Biologie, Ökologie, Biomedizin)
Ao. Univ.-Prof. Dr. Kurt Remele, Graz (Ethik und Christliche Gesellschaftslehre)
Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck (Psychologie, Paranormologie)
Dr. Klaus P. Rippe, Zürich (Philosophie, Geschichte, Völkerkunde)
Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt (Theologische Ethik)
Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)
Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)
Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)
Prof. Dr. Walter Schweidler, Bochum (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)
Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)
Prof. Dr. Rainer Stuhlmann-Laeisz, Bonn (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

10. Jahrgang 3 – 2002 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Herbert ROMMEL: Der begriffliche Wandel von der „Schöpfung" zur „Natur". Überlegungen zur ethischen Bildung im Kontext der modernen Welt 227

Sigmund BONK: Die beängstigende Aktualität der Benthamschen Anthropologie 249

Diskussionsforum

Robert Hager von STROBELE: Leichnam im Museum. Zurschaustellung des toten menschlichen Körpers 265

Christoph REHMANN-SUTTER: Krankheit, Schmerz und Lebenskunst 275

Ethikkommission der Stiftung Liebenau: Stellungnahme zur Präimplantationsdiagnostik 278

Aus Wissenschaft und Forschung

Rückgang der Suizidrate 284
Embryonale Stammzellen durch Parthenogenese 285
Knockout-Schweine als Organspender für den Menschen? 286

Dokumentation

Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel: Ethik im Internet . 287

Bücher und Schriften

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd. 6 (K. Weber) 299

Heike Baranzke/Franz-Theo Gottwald/Hans Werner Ingensiep (Hg.): Leben – Töten – Essen: anthropologische Dimensionen (N. C. Karafyllis) 301

Eric Kubli/Anna Katharina Reichardt (Hg.): Die Perfektionierung des Menschen (G. Marschütz) 303

Eva Pelkner: Gott, Gene, Gebärmütter. Anthropologie und Frauenbild in der evangelischen Ethik zur Fortpflanzungsmedizin (V. Schubert-Lehnhardt) 304

Christiane Jörlemann: Ethik und Telemedizin. Herausforderung für die Arzt-Patienten-Beziehung (F. Noichl) 305

T. Klie/J.-C. Student: Die Patientenverfügung – Was Sie tun können, um richtig vorzusorgen (E. Luther) 307

Hans Lenk: Kleine Philosophie des Gehirns (I. Koncsik) 309

Jahrbuch für Recht und Ethik (K. Weber) 311

Richard Geisen/Bernd H. Mühlbauer (Hg.): Qualitätsmanagement im Krankenhaus. Praxis und aktuelle Entwicklung (H. Halter) 312

Kurt Remele: Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl (P. Inhoffen) 316

Stefan Berndes: Wissen für die Zukunft. Ethische Normen der Auswahl und Weitergabe naturwissenschaftlichen und technischen Wissens

Christa Garms-Babke: Die Unvereinbarkeit nicht-rückholbarer Endlagerung radioaktiver Abfälle mit dem Grundgesetz – Am Beispiel von Schacht Konrad (M. Kalinowski) 318

Gerhard Marschütz: Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven (M. Heimbach-Steins) 321

Wolfgang Erich Müller: Evangelische Ethik (H. Kreß) 323

Nicole Karafyllis: Biologisch, natürlich, nachhaltig. Philosophische Aspekte des Naturzugangs im 21. Jahrhundert (B. Irrgang) 325

Olaf J. Schumann: Wirtschaftsethik und Radikaler Konstruktivismus (K. Röttgers) 327

ETHICA-Bibliographie

ETHICA-Bibliographie 329

ETHICA; 10 (2002) 3, 227 – 248

HERBERT ROMMEL

DER BEGRIFFLICHE WANDEL VON DER „SCHÖPFUNG" ZUR „NATUR"

Überlegungen zur ethischen Bildung im Kontext der modernen Welt[1]

Dr. Herbert Rommel, geb. 1958 in Weingarten (Württ./D.), Studium der Philosophie, Germanistik und Katholischen Theologie in Tübingen. 1982 – 1984 wissenschaftlicher Mitarbeiter am ‚Forschungsprojekt Menschenrechte' an der Philosophischen Fakultät bei Prof. Dr. J. Schwartländer. Philosophische Promotion an der Universität Stuttgart bei Prof. Dr. G. Bien. Von 1988 – 1998 Studienrat im gymnasialen Schuldienst. Ab 1991 Lehrbeauftragter in Katholischer Theologie/Religionspädagogik. Seit 1998 als abgeordneter Dozent an der Pädagogischen Hochschule in Weingarten.
Arbeitsschwerpunkte: ethische Grundlagenreflexionen, anwendungsorientierte Ethiken (Wissenschaft, Technik, Ökologie), kantische Philosophie, Theodizee-Problem, Religionspädagogik, Bildung, fächerverbindender Unterricht.
Veröffentlichungen: *Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant* (1997), Aufsätze zu Themen wie *Aufgaben der Philosophie im fächerübergreifenden Unterricht, Fächerverbindende Bildung im Kontext der modernen Welt, Wissenschaftstheoretische Reflexionen auf der gymnasialen Oberstufe, Zur Aktualität der kantischen Frage nach ethischen Handlungsmotivationen, Einheit der Bildung, Ethik der Güterabwägung, Der gute Gott und das Leid des Menschen, Zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften* etc.

I. WARUM SOLLEN WIR DIE NATUR SCHÜTZEN?
(Problematisierungsphase)

Ein erstes, unterrichtliches Nachdenken über das Verhältnis des modernen Menschen zur Natur könnte mit einem Experiment, genauer gesagt, mit einem Gedankenexperiment beginnen. Eine gemeinsame Nachdenklichkeit ließe sich etwa dadurch initiieren, dass Schüler mit den negativen Auswirkungen menschlichen Handelns an der Natur konfrontiert werden. Ein nachdrückliches Beispiel für ein umweltschädigendes Verhalten ist

1 Der Aufsatz ist die Zusammenfassung eines Vortrages, den ich im Rahmen einer Philosophielehrer-Fortbildung an der Staatlichen Akademie für Lehrerfortbildung in Calw/D gehalten habe (20.09.2000).

immer noch die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl (1986). Schüler, die heute die gymnasiale Oberstufe besuchen, waren damals zwischen zwei und vier Jahre alt. Sie hatten also noch nicht die Möglichkeit, das bewusst zu verstehen, was sich damals ereignet hat. Folglich wird es notwendig sein, an den Anfang des diskursiven Nachdenkens eine Informationssequenz zu stellen. Auf die negativen Folgewirkungen abhebend, könnte eine nüchterne Daten-Bilanz etwa folgendermaßen aussehen:

- rund 50 Tonnen Kernbrennstoffe verdampfen und steigen als radioaktive Wolke auf
- die Wolke wird nach Westen getrieben
- kontaminierte Niederschläge in Westeuropa (besonders im Süden Deutschlands)
- mindestens 70.000 Tote
- 9 Millionen Menschen bekamen eine deutlich erhöhte Strahlung ab
- aus der hochverstrahlten 30 km-Zone um das Kernkraftwerk werden 200.000 Menschen aus fast 200 Gemeinden evakuiert
- über 500.000 Menschen verlieren ihre Heimat
- noch immer leiden über 600.000 Menschen an gesundheitlichen Folgeschäden
- viele Kinder haben Tschernobyl-Aids mit einer verminderten Abwehrleistung des Immunsystems
- der volkswirtschaftliche Schaden wird auf ca. 3 Billionen EUR geschätzt

Taf. 1: Zu den Folgen des Reaktorunfalls von Tschernobyl (1986)[2]

Nach dieser Präsentation eröffnet sich dann für die Lehrperson die Möglichkeit zu einer ersten Impulsfrage: „Wie bewerten Sie diesen Unfall aus ihrer Sicht?" – Erste Reaktionen gehen vielleicht dahin zu sagen, dass angesichts solch verheerender Folgewirkungen der Ausstieg aus der kerntechnologischen Energiegewinnung doch richtig sei. Weitere Schüler könnten der Meinung sein, dass so etwas in Zukunft vermieden werden müsse oder dass hier ein großes Verbrechen an Menschen und an der Natur vorliege. Andere Stimmen könnten aber auch darauf aufmerksam machen, dass wir alle eine „Verantwortung gegenüber der Natur" hätten und es deswegen notwendig sei, sich gegenüber der Natur umweltgerecht zu verhalten.[3] Diese letzte Äußerung bietet für die Lehrperson einen willkommenen Anknüpfungspunkt für eine provokative Weiterführung des Diskurses: „Ja, warum sollen wir denn für die Natur überhaupt verantwortlich sein? Das ist doch nur eine Rede realitätsferner Ökologen. Realistischer ist es doch, dass jeder nach seinem Vorteil strebt, dass jeder schauen muss, wo er im Konkurrenzkampf bleibt, und da muss es eben

2 Vgl. M. MÜLLER: Der Ausstieg ist möglich (1999), S. 77–79.
3 Vgl. D. BIRNBACHER: Sind wir für die Natur verantwortlich? (1988), S. 103.

auch Opfer geben. Diese hat es immer gegeben und diese wird es auch in Zukunft geben! Warum sollten wir also für die Natur verantwortlich sein?" Eine Schülerin könnte dem entgegnen, dass das doch eine banale Frage sei, denn verantwortlich seien wir doch allemal für uns selbst: „Wir sind für eine intakte Natur verantwortlich, weil wir mit einer zerstörten Natur uns um unsere eigene Lebensgrundlage bringen. Wir brauchen die Natur als Quelle unseres eigenen Lebens." Ein weiterer Schüler meint vielleicht, dass uns doch auch noch zukünftige Generationen folgen würden. Auch sie bräuchten die Natur als Lebensgrundlage und deswegen würden wir für die Natur Verantwortung tragen, eben, um auch anderen Menschen Leben auf diesem Planeten zu ermöglichen. – Wahrscheinlich wird es jetzt in der Klasse kaum noch jemanden geben, der die zwei bisher angeführten Begründungen nicht akzeptiert: Einmal wird die Natur-Verantwortung aus einer moralischen Pflicht zur *Selbsterhaltung* begründet. Vielleicht steht hinter diesem Zweck der Selbsterhaltung aber auch nur ein subjektives Interesse. Ein andermal wird eine Begründung aus altruistischen Motiven vorgenommen: Jedermann sei, so das normative Argument, verpflichtet, auch *anderen Menschen eine intakte Lebensgrundlage* zu gewährleisten. Es liegen wohl zwei einsichtige Argumentationen vor.

Wie wäre es aber, wenn wir diese Diskussion mit einer *methodischen Abstraktion* fortsetzten, wenn wir an dieser Stelle in ein Gedankenexperiment einstiegen? Denn möglich wäre es jetzt doch auch, die Frage zu stellen, ob wir für die Natur verantwortlich sind, nur weil Menschen sie brauchen, oder ob es auch *Gründe in der Natur selbst* gibt, für sie Verantwortung übernehmen zu müssen. Versuchen wir, die Zielrichtung dieser Frage zu konkretisieren, um sie unterrichtlich noch weiter zu veranschaulichen. Wie wäre es, so könnte das Unterrichtsgespräch fortgesetzt werden, wenn wir uns eine irreale Situation vorstellten, in der die Natur nicht die Lebensgrundlage von Menschen wäre, wir Menschen also ganz unabhängig von dieser Natur existierten. Wären wir auch für eine solche Natur verantwortlich? Gäbe es auch hier moralische Pflichten? Dieter BIRNBACHER hat diese fiktive Frage folgendermaßen formuliert: „Gibt es eine Verantwortung für die Natur, die unabhängig von unserer Verantwortung für die lebende und zukünftige Menschheit besteht?"[4] Oder in der etwas ausführlicheren Version: „Hätten wir auch dann eine ‚Verantwortung für die Natur' zu übernehmen, wenn diese weder in der Gegenwart noch in der Zukunft in einem Zusammenhang mit menschlichem Le-

4 Ebd.

ben und Erleben, mit der Möglichkeit menschlichen Glücks und menschlichen Leidens stünde?"[5] Bevor wir jetzt nach möglichen Antworten suchen, sollten wir uns darüber im Klaren sein, warum wir dieses abstrakte Gedankenexperiment eigentlich in das Lehrer-Schüler-Gespräch einführen. Die Abstraktion hat offensichtlich den Sinn, von vornherein alle Argumente auszuschließen, die eine Natur-Verantwortung im moralischen Verhältnis des Menschen zu sich selbst oder zu anderen Menschen festmachen möchten: also entweder die *Selbsterhaltungsargumentation* oder die *altruistische Sichtweise*. Es würden aber auch *ästhetische Begründungen* ausscheiden, also ein Naturschutz aus einem subjektiven Wohlgefallen an der Natur; übrig blieben bei unserem Gedankenexperiment nur noch Gründe, die in der Natur selbst liegen. Möglich sind also nur noch Antworten, die zeigen wollen, dass man die Natur um ihrer selbst willen schützen sollte, dass es in ihr irgend etwas gibt, das uns verpflichtet, sie intakt zu halten. Was könnte dieses, unsere Verantwortung herausfordernde Etwas sein? Kann es so etwas überhaupt geben? Das sind Fragen, ja vielleicht die entscheidenden Fragen, die in der aktuellen Begründungsdebatte um einen ökologischen „Natur"-Begriff diskutiert werden. Diese Fragen werden bisher sehr kontrovers erörtert. Wenn überhaupt, dann kann man sie – ob nun positiv oder negativ – eigentlich nur beantworten, indem man theologisch bzw. philosophisch wird. Denn eine substantielle Antwort kann schlichtweg nicht auf die geistesgeschichtlichen Grundlagen verzichten, die in der abendländischen Denktradition gelegt wurden und eben zu bestimmten „Natur"-Begriffen geführt haben. Erst am Ende eines Denkweges, auf dem die Entwicklung der „Natur"-Begriffe reflexiv nachvollzogen wurde, kann es dann möglich sein, solche schöpfungstheologischen bzw. naturphilosophischen Fragen mit einer gewissen Kompetenz zu beantworten.

II. VON DER „SCHÖPFUNG" ZUR „NATUR" IM WANDEL DER GESCHICHTE THEOLOGISCH-PHILOSOPHISCHEN DENKENS (Erarbeitungsphase)

1. Der Ursprung des modernen „Natur"-Begriffs bei René DESCARTES

Die Unterrichtssequenz, die nun in ihrer Erarbeitungsphase vorgestellt werden soll, nimmt ihren Ansatz bei den cartesianischen „Meditationen

5 Ders., ebd., S. 105.

über die Erste Philosophie". Als systematischer Schwerpunkt wird zunächst über den „Natur"-Begriff reflektiert, wie ihn DESCARTES in dieser neuzeitlichen Programmschrift erarbeitet hat.

DESCARTES beginnt seine Reflexionen in einer ganz pädagogischen Art und Weise: Zur Demonstration verwendet er ein Stück Bienenwachs. Dieses habe noch den Duft der Blumen bewahrt, aus denen es gewonnen worden sei. Ihm komme, so sagt er weiter, eine bestimmte Farbe, Gestalt und Größe zu. Es sei hart und kalt. Man könne es leicht anfassen und es gebe einen Ton von sich, wenn man an ihm klopfe. Komme das Wachs nun dem Feuer nahe, so vergehe der Rest des Geschmacks. Der Duft verflüchtige sich, die Farbe werde verändert und auch die Form sei einer gänzlichen Wandlung unterzogen: Sie nehme an Größe zu und werde flüssig. Man könne das Stück Bienenwachs kaum noch anfassen, so heiß werde es. Es gebe dann auch keinen Ton mehr von sich. DESCARTES' philosophische Frage ist hier: „Bleibt es nun noch dasselbe Stück Wachs?"[6] Oder ist jetzt etwas Neues entstanden, das man nicht mehr als „Wachs" bezeichnen kann? Natürlich nicht. Das, was DESCARTES da als Demonstrationsobjekt bedenkt, bleibt natürlich ein Stück Wachs. Das würde niemand leugnen. Die entscheidende Fragestellung ist nun aber doch: Was ist das dann, das man an diesem Wachs „deutlich" erkennen kann? Interpretiert werden muss in dieser Formulierung das Adjektiv „deutlich". „Deutlich" meint hier eigentlich „differenziert". Was ist das Gleichbleibende am Wachs, das ich von all seinen möglichen Aggregatzuständen unterscheiden kann? Was kann ich also – trotz aller Veränderungen und Umwandlungen – an diesem Stück Wachs ‚vollkommen und evident'[7] erkennen? – So fragt DESCARTES. Er hat also ein ganz bestimmtes Erkenntnisinteresse. Es geht ihm nicht darum, die verschiedenen Zustandsweisen eines Stück Wachses zu begreifen; insofern kann es ihm auch nicht um eine Erkenntnis gehen, die durch die Sinnlichkeit gestützt würde, also um eine nur äußerliche, empirische Erkenntnis. Vielmehr möchte er philosophisch das erfassen, was in aller Veränderung gleich bleibt. Was man also nicht sinnlich, sondern nur geistig erkennen kann. Um eine Antwort auf seine Frage zu bekommen, „entkleidet" – metaphorisch gesprochen – DESCARTES nun dieses Stück Wachs von all seinen Sinnlichkeiten. Er geht in die begriffliche Abstraktion, in das Denken:

> „Wenn ich aber das Wachsstück von seinen äußeren Formen unterscheide und ihm gleichsam die Kleider ausziehe, um es nackt zu betrachten, so

6 R. DESCARTES: Meditationes de Prima Philosophia (1986), S. 91.
7 Vgl. ders., ebd., S. 95.

> kann ich es in der Tat nicht ohne den menschlichen Geist [‚humana mens'] wahrnehmen [‚percipere'].“[8]

Das, was DESCARTES jetzt also nur noch erkennen kann, ist nichts Sinnliches mehr. Davon möchte er abstrahieren. Was hier nur noch übrig bleibt, „ist lediglich etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches“[9] – wie er selbst formuliert. Auf diese allgemeinsten Bestimmungen von Körpern hat DESCARTES auch schon in einem Einwand gegen das Traum-Argument aus der *Ersten Meditation* aufmerksam gemacht. Wir stellen diese Bestimmungen hier zusammengefasst dar:

Über alle möglichen Körper können folgende **allgemeine Aussagen** gemacht werden:
1. Alle Körper sind **ausgedehnt**.
2. Alle Körper müssen eine bestimmte **Gestalt** haben.
3. Auf alle Körper trifft die Bestimmung zu, dass sie eine bestimmte **Quantität** haben:
a) Alle Körper haben eine bestimmte **Größe** (Volumen).
b) Körper kommen immer in einer bestimmten **Anzahl** vor (ein oder mehrere Körper).
4. Körper müssen immer an einem bestimmten **Ort** sein.
5. Körper existierten immer während einer bestimmten **Zeitspanne**.

Taf. 2: Allgemeinste Bestimmungen von Körpern nach Descartes[10]

Alle diese Parameter sind Größen, die nicht mehr mit dem „äußeren Sinn“, sondern nur noch mit einer geistigen Inspektion [„inspectio mentis“], mit einer geistigen Innenansicht sich denken lassen. DESCARTES selbst führt dazu wörtlich aus:

> „Ich weiß jetzt, daß die Körper nicht eigentlich von den Sinnen oder von der Einbildungskraft [‚imaginatio'], sondern von dem Verstand [‚intellectus'] allein wahrgenommen werden, und zwar nicht, weil wir sie berühren und sehen, sondern lediglich, weil wir sie denken [‚cognoscere'] [...].“[11]

Was will DESCARTES mit seinem Wach-Beispiel nun zeigen? Versuchen wir eine Deutung: Auch in seinen „Prinzipien der Philosophie“ geht DESCARTES davon aus, dass die „Natur der Materie“ bzw. „der Körper“ nicht in ihrer Härte und Farbe, ihrem Gewicht oder anderen sinnlichen Eigenschaften besteht. Ihr Wesen ist für ihn in ihrer Ausdehnung begründet: in

8 Ebd.
9 Ders., ebd., S. 91.
10 Vgl. ders., ebd., S. 68 f.
11 Ders., ebd., S. 97.

Länge, Breite und Tiefe. Deswegen nennt er Körper auch „ausgedehnte Substanzen" („rei extensae"). In der „Prinzipien"-Schrift liefert er aber eine Interpretation mit, die erklärt, warum er diese abstrakt-geistige Perspektive einnimmt. Dieser Textabschnitt ist nicht nur wissenschaftstheoretisch, sondern auch didaktisch ein paradigmatisches Beispiel, an dem Schüler in den modernen Zusammenhang von Wissenschaft und Natur eingeführt werden können:

> „[...] ich gestehe offen, daß ich keine andere Materie der körperlichen Dinge anerkenne, als in jeder Weise (*omnimode*) teilbare, gestaltbare und bewegliche, welche die Geometer als Größe bezeichnen und zum Gegenstande ihrer Beweise nehmen, und daß ich in ihr nur diese Teilungen, Gestalten und Bewegungen beachte und nichts an ihnen als wirklich anerkenne, was nicht aus jenen Gemeinbegriffen, an deren Wahrheit man nicht zweifeln kann, so klar abgeleitet wird, daß es als mathematisch bewiesen gelten kann."[12]

Offensichtlich artikuliert DESCARTES hier ein definites, wissenschaftsorientiertes Erkenntnisinteresse. Was er begründen und aufbauen möchte, ist eine Naturwissenschaft, die auf einer sicheren Grundlage basiert. Als Kriterium dieser Wissenschaft soll die Regel gelten, dass als wissenschaftliche Aussagen nur Sätze zugelassen werden dürfen, die auf *klaren* und *deutlichen* („clare et distincte") Erkenntnissen basieren. Solche klaren und deutlichen Erkenntnisse gibt es für DESCARTES aber vor allem in der Mathematik und der Geometrie. Folglich kann es für ihn nur darum gehen, diese mathematisch-geometrischen Wissenschaften auf die Körperlichkeit der Natur anzuwenden. Aus dieser perspektivischen, erkenntnisbedingten Setzung kommt er dann dazu, an Körpern bzw. Naturdingen nur das als existent *anzuerkennen*, was teilbar, gestaltbar und beweglich ist. DESCARTES' methodische Überlegungen führen also letztlich zu einer *Mathematisierung, Geometrisierung* und *Quantifizierung der (traditionellen) Schöpfungsnatur*. Alle Eigenschaften oder Dinge, die Körper sonst noch haben, werden unter dieser streng naturwissenschaftlichen Methodenperspektive als *nicht existent angenommen*. Mit diesem Denken verbindet sich der hoch gesteckte Anspruch, dass alle Naturerscheinungen exakt erklärt werden könnten.

Im Folgenden wollen wir nun einen „historischen Sprung" vollziehen, der aber doch geistige Entwicklungslinien aufzeigen kann. Es soll jetzt – in einem zweiten Teil – darum gehen, nachzudenken, was der Theologe THOMAS V. AQUIN unter „Natur" versteht. Methodisch wollen wir uns da-

12 R. DESCARTES: Die Prinzipien der Philosophie (1965), S. 63, Z. 29–38.

mit eine Grundlage für einen Vergleich erarbeiten: einen Vergleich eben zwischen dem thomasischen und dem cartesianischen „Natur"-Begriff. Erst ein solcher systematischer Vergleich kann dann die historische Perspektive öffnen, wie sich das Naturverständnis in der Geschichte theologisch-philosophischen Denkens gewandelt hat. Kommen wir also zu THOMAS V. AQUIN.

2. Schöpfungsverständnis bei THOMAS V. AQUIN

Offensichtlich wählt der mittelalterliche Theologe einen ganz anderen Ansatzpunkt, um das zu reflektieren, was die Natur ist, als der neuzeitliche Philosoph René DESCARTES. Konzipierte dieser den „Natur"-Begriff vom Menschen aus, von seinem wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse, so versteht THOMAS Natur zuerst als das, was Gott geschaffen hat. Die Natur wird so dezidiert theologisch begriffen. Sie ist *„Gottes Schöpfung"*: „Er hat die Dinge ins Dasein hervorgebracht [...]."[13] So heißt es lapidar in der ‚Summa theologiae'. Dabei gilt für THOMAS aber immer, dass es eine Differenz zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen gibt. Gott geht in seinen Geschöpfen nicht in einer pantheistischen Weise auf. Kein Geschöpf ist mit ihm sozusagen „identisch". Vielmehr sind alle Geschöpfe von ihm unterschieden. Es gibt hier eine grundlegende „schöpfungstheologische Differenz".

Trotz dieser klaren Differenz kann THOMAS aber sagen, dass sich Gott seinen Geschöpfen mitteilt und sich gleichzeitig in ihnen darstellt: mitteilt und darstellt in seiner Vollkommenheit. Ja, das ganze Universum ist für THOMAS nichts anderes als die Repräsentation der Vollkommenheit des Schöpfers. Seine Güte, seine „bonitas", kommt zum einen in der Differenzierung der verschiedenen Geschöpfe zum Ausdruck. Ein einziges Geschöpf wäre gar nicht in der Lage, das, was Gott ist, zu repräsentieren. Folglich hat Gott eine Vielzahl, eine Mannigfaltigkeit von Wesenheiten geschaffen. Zum anderen wird die vollkommene Bonitas Gottes in einer Stufenordnung der Geschöpfe repräsentiert. Die einzelnen Wesenheiten partizipieren in unterschiedlicher Intensität an der Gutheit Gottes. Den Geschöpfen kommen dadurch verschiedene ontologische Wertigkeiten zu, die ihnen mit ihrem Wesen, ihrer Form oder Natur – wie THOMAS sagt – gegeben seien. Und folglich ergibt sich aus diesen graduellen Unterschieden auch eine hierarchisch gestufte Schöpfungsordnung. Diese beginnt bei ele-

13 S.th. I, qu. 47,a. 1.

mentaren Grundstoffen und kommt dann über materielle Stoffverbindungen zum belebten Bereich. Dieser ist wieder durch die Ebenen der Pflanzen, der Tiere und der Menschen hierarchisch gegliedert. Offensichtlich arbeitet THOMAS hier mit einem „Vollkommenheits"-Begriff, der vor allem zwei Bedeutungsaspekte umfasst: „Vollkommenheit" bedeutet einmal eine qualitative Vollkommenheit. Die Gutheit Gottes wird in der ontologischen Gutheit seiner Geschöpfe abgebildet. „Vollkommenheit" bedeutet ein andermal aber auch „quantitative Vollkommenheit", denn die göttliche Bonität wird ja auch repräsentiert in einer differenzierten und graduell geordneten Mannigfaltigkeit des Geschöpflichen.

Wenn THOMAS nun „Natur als Schöpfung" begreift, dann versteht er den Ausdruck „Schöpfung" immer auch als Wert-Begriff. Dieser Zusammenhang ist für uns entscheidend. Geschöpfe sind sozusagen nicht wertlos oder präsentieren sich in einem neutralen Verhältnis zu Werten, sondern sie stellen von ihrem Sein, ihrem Wesen her auch einen Wert dar. Schöpfungstheologisch gesehen handelt es sich hier zunächst nicht um ethische, sondern eben um ontologische Werte. THOMAS kennt hier eine vierfache Begründung des geschöpflichen Wertes:

1) Jeder Kreatur wird zunächst ein *Eigenwert* zugesprochen, d. h. ein Wert, der jedem Geschöpf als solchem zukommt. Er ergibt sich aus der je eigenen Tätigkeit bzw. der spezifischen Vollkommenheit im Vergleich zu anderen Geschöpfen.
2) An zweiter Stelle hat jedes Naturding auch einen *Funktionswert.* Kreaturen auf einer unteren Seinsebene sind Mittel für die Zwecke und Ziele der Naturen auf einer höheren Seinsebene. So stehen etwa die Tiere im Dienst des Menschen, und insofern stellen sie einen relativen Wert im Kontext von instrumentellen Zusammenhängen dar.
3) Drittens sind Geschöpfe wertvoll, weil sie *Teil eines vollkommenen Ganzen* sind. Die Perfektion des Universums – wie THOMAS sagen würde – setzt sich ja aus einer Mannigfaltigkeit einzelner Teile zusammen; und diese oberste Perfektion verleiht all ihren Teilen einen Wert.
4) In einem letzten Sinne erhalten alle Geschöpfe dadurch einen *theologischen Wert,* dass sie auf Gott hin geordnet sind. Sie sind in gewisser Weise ja Nachbildungen (‚Imitationen') der göttlichen Gutheit. Sie stellen Gott in seiner Gutheit dar – und zwar eben in der Form von Geschöpflichkeit.[14]

14 Vgl. S.th. I, qu. 65, a. 2.

Auf dem Hintergrund eines solch perfekten Universums drängt sich schnell die Frage nach dem Übel auf: Kann es Übel überhaupt geben, wenn doch alles Seiende an der Gutheit Gottes partizipiert? Und wenn ja, was ist das Übel überhaupt? Hat es auch ein Wesen? Dass es das *malum* gibt, kann auch THOMAS nicht leugnen. Das Schlechte ist – auch in der vollkommenen Schöpfung Gottes – ein Faktum, das schlichtweg nicht bestritten werden kann. Wohl sagt THOMAS dann aber auch, dass dem *malum* kein Sein im Sinne einer Wesensnatur zukomme, denn es gilt ja die ontologische Prämisse, dass das gut ist, was ist („ens et bonum convertuntur"). Folglich kann das Übel nur als ein Mangel bestimmt werden, als ein Mangel an Sein und somit an Gutem. THOMAS sagt dazu selbst:

> „[...] daß das Sein und die Vollkommenheit einer jeden Natur den Charakter der Gutheit besitzt. Darum kann es nicht sein, daß das Schlechte eine Art Sein bezeichne oder eine Art Form, bzw. Natur. Deshalb bleibt nur übrig, daß unter dem Namen des Schlechten eine Art Abwesenheit von Gut [‚absentia boni'] bezeichnet wird."[15]

Einem Geschöpf kann das Prädikat „malum" insofern zugesprochen werden, als es seine Schöpfungsidee im Prozess seiner Entwicklung noch nicht voll realisiert hat. So ist etwa die Blindheit nicht etwas, das am Auge existiert, sondern sie stellt eben nur einen Mangel dar, der als solcher gegen die Zweckbestimmung des Auges gerichtet ist. Einem Geschöpf mangelt also dann an Gutem, wenn es eine ontologische Differenz zwischen seinem realen Sein und seiner ideellen Bestimmung gibt. Dann – so sagt die gesamte abendländische Tradition seit AUGUSTINUS – liege eine „privatio boni" vor, eine „Beraubung an Gutem". Freilich bleibt nach dieser Ontologie das *malum* nicht ohne Zweck. Es ist geradezu notwendig für die Konstitution eines vollkommenen Universums: „Die Ordnung des Weltalls aber erfordert" – so sagt THOMAS –, „daß es Dinge gibt, die versagen können und auch zuweilen versagen."[16] Denn gäbe es solche Dinge nicht, wäre der Kosmos nicht vollkommen. Zur Erklärung dieses Gedankens kann auch ein augustinischer Vergleich herangezogen werden: Wie sprachliche Antithesen, Oppositionen und Oxymera eine gute Rhetorik gestalten, so gehört sowohl das *bonum* als auch das *malum* zu einer vollendeten Mannigfaltigkeit des Seins hinzu. Deutlich wird hier wieder, dass THOMAS nicht an allen Stellen mit einem qualitativen, sondern eben auch mit einem quantitativen, ja ästhetischen „Vollkommenheits"-Begriff arbeitet.[17]

15 S.th.I, qu. 48, a. 1.
16 Ebd.
17 Vgl. dazu ausführlicher H. ROMMEL: Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und

3. Der Umbruch von der Schöpfung zur Natur

Versuchen wir nun, unsere methodischen Absichten einzulösen und kommen zu einem Vergleich der Vorstellungen THOMAS V. AQUINs und René DESCARTES'. Was hat sich geistesgeschichtlich beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in Bezug auf das Naturverständnis ereignet? Wo hat es Bedeutungsverschiebungen oder auch Bedeutungsveränderungen gegeben? Die Interpretationsformel, die den Prozess der thomasischen zur cartesianischen Begrifflichkeit zu fassen vermag, ist schon genannt: Was hier in der Geschichte theologisch-philosophischen Denkens stattgefunden hat, ist nichts anderes als ein *Wandel vom „Schöpfungs"- zum „Natur"-Begriff*. Diese Formel ist so noch sehr allgemein gehalten. Sie lässt sich durch die Explikation entscheidender Entwicklungslinien konkretisieren. Dazu werden drei Thesen formuliert:

Die *erste These* besagt, dass sich von THOMAS zu DESCARTES ein semantischer Umbruch von einem *vor*gegebenen „Schöpfungs"-Verständnis zu einem *auf*gegebenen „Natur"-Begriff ereignet hat. Wir können hier von einer Bedeutungsverschiebung sprechen. Was ist mit dieser These gemeint? Schöpfung ist für THOMAS eine Ordnung, die er in den biblischen Schriften, aber auch im Universum selbst vorfindet. Diese Ordnung hat einen bestimmten Ursprung, einen bestimmten Weg und ein bestimmtes Ziel. Alle drei Bestimmungsgründe sind auf Gott bezogen, der das Unum des „Uni-versums" ist. Für den Menschen gilt es, diesen Kosmos zu erkennen, ihn geistig in Begriffe abzubilden, damit er sich eine Vorstellung, eine Repräsentation von dieser Welt machen kann. Die Haltung des Geistes ist hier eher als eine passive verstanden: denn es gilt ja, nur das zu rezipieren, was als Schöpfung vorgegeben ist.

Ganz anders ist die Perspektive bei DESCARTES. Die Natur ist nach seinem „Wissenschafts"-Begriff nicht etwas, das nur abbildhaft erkannt werden müsste. Sein Naturverständnis muss überhaupt erst konstruiert werden. Sein „Natur"-Begriff ist also sozusagen ein *Selbstkonstrukt*. Bei dieser Begriffsbildung geht es DESCARTES nicht darum, die Natur so auf den Begriff zu bringen, wie sie ist – eben in allen ihren Facetten –, sondern er hat das dezidierte Erkenntnisinteresse, nur die Dimensionen an der Natur als Natur zu akzeptieren, über die *wissenschaftliche Aussagen* möglich sind. Was der Begriff „Natur" bedeutet, hängt primär nicht so sehr von

Kant (1997), S. 33–95. – An dieser Stelle wäre es unterrichtlich möglich, den thomasischen „Schöpfungs"-Begriff auch von den alttestamentlichen Schöpfungserzählungen in Gen 1f her zu interpretieren.

der Natur selbst ab, sondern vielmehr von dem wissenschaftstheoretischen Instrumentarium, mit dem DESCARTES die Natur erkennen und beschreiben möchte. Demnach gibt es Natur für DESCARTES nur insofern, als sie eben „klar und distinkt" erkannt werden kann, und das heißt, insofern sie mathematisierbar, geometrisierbar und quantifizierbar ist. Natur ist hier nur noch eine *wissenschaftliche interpretierte* Natur. Alle anderen möglichen Aspekte von Natur bleiben bewusst unberücksichtigt: Etwa ästhetische, ethische, oder schöpfungstheologische Komponenten fallen der methodischen Abstraktion zum Opfer. Insofern kann man zu Recht sagen, dass der neuzeitliche „Natur"-Begriff ein wissenschaftlich aufgegebener Begriff ist. Er wird *nicht durch eine erkenntnistheoretische Adäquation*, sondern durch eine *kognitive Konstruktion* gebildet, der selbst wissenschaftstheoretische Prämissen vorausgehen.

Damit kommen wir zur *zweiten These*: Ideengeschichtlich liegt in der Begriffsentwicklung von THOMAS zu DESCARTES ein semantischer Umbruch von einer *„wertvollen* Schöpfung" zu einer *„entwerteten* Natur" vor. Unter diesem Aspekt betrachtet ist es hier zu einem Bedeutungsverlust gekommen. Ein entscheidender Punkt in diesem Perspektivenwechsel zu einem wissenschaftstheoretisch konzipierten „Natur"-Begriff ist der Verlust der *ursprünglichen Wertdimension* des „Schöpfungs"-Begriffs. Alle der Schöpfung inhärenten Werte werden durch die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise negiert, denn über diese Werte sind eben keine Aussagen zu machen, die sich im weitesten Sinne quantifizieren lassen. Sie entsprechen nicht dem Wahrheits- bzw. dem Methodenideal der modernen Naturwissenschaften. Was hier stattgefunden hat, kann man als eine *„Entwertung der Schöpfung zur Natur"* bezeichnen. Ist der „Schöpfungs"-Begriff ein Wertbegriff, so ist der Ausdruck „Natur" – im cartesianischen Verständnis – „wertneutral". Natur ist so nur noch eine entwertete Natur. Dieser Bedeutungsverlust hat natürlich auch weitreichende Konsequenzen, die bis in das moralische Verhältnis des Menschen zur Natur hineinreichen.

Werfen wir nun noch einen Blick auf den größeren Kontext, in dem der beschriebene Wandel des „Natur"-Verständnisses steht. Dieser Kontext ist in der *dritten These*, der Kontext-These, formuliert: Der Umbruch von der „Schöpfung" zur „Natur" ist philosophiegeschichtlich einzuordnen in den umfassenden *Prozess der Herausbildung des neuzeitlichen Subjektivitätsdenkens*. Es ist das neue Selbstverständnis vom Menschen, in dessen Gefolge sich auch das Verständnis dessen verändert hat, was Natur ist. DESCARTES' methodisches Gedankenexperiment führt in seinen „Meditati-

onen" dazu, den Menschen von seiner Fähigkeit zur Selbstreflexion her zu verstehen. Der Mensch ist Selbstbewusstsein, *res cogitans*, und das in Unabhängigkeit von aller Natur und Körperlichkeit. Dieser Mensch gewinnt dieses Selbstverständnis nicht als ein Teil, der in der Natur ist, sondern als ein Subjekt, das quasi außerhalb, gegenüber der Natur steht. Insofern wird hier eine Opposition von Subjektivität und Natur gebildet. In ethischer Wendung versteht I. KANT neuzeitlich den Menschen als Person. Dabei unterscheidet er ihn von den Sachen. Als „Sachen" bezeichnet er alle Artefakte und vernunftlosen Wesen, also auch die Tiere und die Pflanzen. Sein Unterscheidungskriterium ist dabei sein differenzierter „Wert"-Begriff: Ein unbedingter Eigenwert kommt nur den vernünftigen Wesen, also auch den Menschen zu. Ihr Wert ist in ihrem Person-Sein selbst begründet. Dieser Wert ist ein absoluter Zweck, den KANT auch als „Würde" bezeichnet. Alles andere hat im Kosmos entweder keinen Wert oder nur den Wert, den es von Menschen zugesprochen bekommt. Der Mensch ist in seiner Subjektivität die *allein wertsetzende Instanz*, die Sachen auch Werte verleihen kann. Der Wert einer Sache ist also nur ein relativer Wert, ein Wert, der auf die Zwecke des Menschen bezogen ist:

> „Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth sein."[18]

Eigenwerte bei Artefakten oder in der außermenschlichen Natur gibt es demnach nicht. Was es nur noch gibt, das sind der Eigenwert und die Wertungskompetenz der menschlichen Subjektivität. Noch deutlicher artikuliert KANT diese Opposition von wertendem Subjekt und wertloser Natur in seiner „Kritik der Urteilskraft". Dort stellt er sich eine fiktive Welt ohne Personen vor:

> „[...] bestände die Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Theil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Wesen existierte, das von einem Werthe den mindesten Begriff hat."[19]

Danach liegen Werte nicht einfach vor, sondern eine notwendige Bedingung für ihre Existenz ist die wertsetzende Existenz von Subjektivität. Nur ein ethisches Bewusstsein, also eine Person, kann durch Wertungen Werte schaffen oder sie auch wieder negieren. Die außermenschliche Natur

18 I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1968), Bd. IV, S. 428.
19 I. KANT: Kritik der Urteilskraft (1968), Bd. V, S. 448f.

verfügt über keinen Eigenwert, sondern nur über den Wert, den ihr der Mensch als Subjekt verleiht.

Damit schließt sich nun wieder der Kreis unseres Nachdenkens über den Wandel des „Natur"-Begriffs, denn mit diesen thomasischen und kantischen Überlegung erhalten wir zumindest eine Teilantwort auf unsere oben eingeführte, experimentelle Schülerfrage: „Haben Menschen eine Verantwortung für die Natur, auch wenn sie unabhängig von ihr existieren könnten?" Wer sich auf den thomasischen Standpunkt stellt, müsste mit „ja" antworten: Wenn es zum Wesen von Werten gehört, dass das, was wertvoll ist, eher existieren als nicht existieren soll, dann ist das ethische Bewusstsein des Menschen durch die Eigenwerte in der Natur verpflichtet. Dann gilt es, die wertvolle Natur auch aufgrund ihrer intrinsischen Werthaltigkeit zu schützen, sie zu erhalten und keinen Raubbau an ihr zu betreiben.

Wer den subjektivitätstheoretischen Standpunkt einnimmt, müsste dagegen sagen, dass es in der Natur keine Verpflichtungsgründe für ein ökologisches Verhalten gibt. Die Natur als solche ist ja eben leer von Werten, für deren Existenz wir verantwortlich sein könnten. Eine ökologische Verantwortung gegenüber der außermenschlichen Natur ließe sich von dieser Perspektive aus nur *indirekt* begründen, indirekt deswegen, weil sie ausschließlich über den Menschen selbst liefe. Verpflichtungen gegenüber der Natur könnten nur insofern begründet werden, als der Mensch selbst Wertsetzungen in der Natur vornimmt, und dadurch eine *selbstgestiftete Verpflichtung* eingeht. Ein ethisch-ökologisches Verhalten resultierte danach aus einer ganz anderen Begründungsstruktur als sie bei THOMAS vorgelegen hat.[20]

III. UNTERRICHTSPRAKTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Zum Schluss sollen noch drei Gedanken vortragen werden. Es sind Gedanken, die eine unterrichtliche Behandlung von „Natur"-Begriffen betreffen.

20 Zur weiteren Lektüre mit Schülern vgl. zum thomasisch-ontologischen Ansatz heute H. JONAS: Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik (1992), bes. S. 130–139. Die kantische Position kann noch durch Texte aus der *Metaphysik der Sitten* (AA, Bd. VI, S. 442f.) vertieft werden. Hier geht es um die moralischen Pflichten gegenüber der nichtmenschlichen Natur. Besonders geeignet ist auch ein Abschnitt aus Kants Ethik-Vorlesung [I. KANT: Eine Vorlesung über Ethik (1990), S. 256–258], in dem die moralischen Pflichten gegenüber Tieren und leblosen Sachen thematisiert werden. – Zur informativen Übersicht über die ökologische Debatte um den „Natur"-Begriff vgl. A. INGENDAHL: Eigenwert oder Ressource (1992) und A. BRENNER: Ökologie-Ethik (1996).

Dabei möchte ich zunächst eine *bildungstheoretische Zielformulierung* aufstellen, es folgen dann eine *didaktische* und eine *methodische Überlegung.*

1. Warum sollen verschiedene Naturkonzeptionen unterrichtlich reflektiert werden? (Bildungstheoretische Rechtfertigung)

Die bildungstheoretische Zielfrage lautet: *Warum macht es eigentlich Sinn, verschiedene Naturkonzeptionen unterrichtlich zu reflektieren?* Oder m. a. W.: – Welche Bildungsziele können mit naturphilosophischen Überlegungen angestrebt werden? Mit dieser Frage geht es um eine Rechtfertigung des Zweckes, im Unterricht die Frage nach verschiedenen Naturverständnissen zu stellen. Eine Antwort könnte hier sein: „Natur"-Begriffe bzw. -Bilder können eine *ethische Grundlage für ökonomische und technikbezogene Handlungsentscheidungen* sein, die unsere heutigen Schüler morgen in der modernen Gesellschaft zu treffen haben.

Im Jahre 1997 hat die Akademie für Technikfolgenabschätzung in Baden-Württemberg eine repräsentative Umfrage nach den Naturbildern der Deutschen durchgeführt. Dabei durften die Befragten ihre „freien Assoziationen"[21] zur Thematik äußern. Als Ergebnis der Studie konnten 18 verschiedene Naturauffassungen kategorisiert werden. Als quasi „durchschnittliches Naturbild", das aus den zustimmungsfähigsten Naturbildern „zusammengestellt" wurde, beschreiben die Autoren eine Einstellung, die sie als „anthropogen bedrohte Bambi-Romantik"[22] bezeichnen. Dieses Naturverständnis enthält auf der einen Seite romantisierende Aspekte: Natur ist für viele Befragten der Inbegriff des Schönen, des Unschuldigen, des ideologisch Unverdächtigen. Assoziiert werden Vorstellungen wie „Wiesen", „Wälder", „Naturliebe" und „Idylle", also stets positiv wertende Begriffe und Aussagen. Auf der anderen Seite umfasst dieses Natur-Verständnis aber auch Aspekte der Gefährdung: Die Natur wird durch menschliche Technik-Kultur bedroht und auch zerstört. Die Assoziationen beziehen sich hier auf Vorstellungen wie „Abgase", „Müll", „Lärm", „Verkehr", „Ozon" u. a. Dominant sind hier vor allem negativ wertende Ausdrücke. Wir geben im Folgenden eine gekürzte Version der Umfrageergebnisse mit den wichtigsten Natureinstellungen wieder:

21 Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen: Welt im Wandel (1999), S. 86.

22 M. M. ZWICK/O. RENN: Wahrnehmung und Bewertung von Technik in Baden-Württemberg (1998), S. 41.

Kategorie	Erklärung	Häufigkeit der Nennung
Romantischer Naturbegriff	Schönheit, Wiesen, Wälder, Naturliebe, Idylle, stets positiv wertende Aussagen	38 %
Ontologischer Naturbegriff	Schöpfung, Apotheose der Natur: Natur ist Gott oder gottähnlich	4 %
Reproduktionsbegriff	Gesundheit, Erholung, Entspannung, Wandern, Sport, Urlaub, Ernährung	27 %
Bedrohte, zerstörte Natur	Bedrohte Lebensgrundlage, verschandelte, zerstörte Natur, Abgase, Müll, Lärm, Verkehr, Ozon, negativ wertende Aussagen	23 %
Umwelt(schutz)begriff	Ökologie, Umweltschutz, Natur erhalten	22 %
Wissenschaftlicher Naturbegriff	Natur-(Wissenschaften), Naturgesetze, Natur als Wissen, Erkenntnisgrundlage	1 %

Taf. 3: Naturbilder in Deutschland, Repräsentativbefragung 1997[23]

Ausgehend von diesen verschiedenen Naturkonzepten ist es nun auch eine bildungstheoretisch wichtige Erkenntnis, dass es offensichtlich einen kognitiven Zusammenhang zwischen diesen Naturbildern und bestimmten Handlungsurteilen gibt, die Menschen fällen. So wirkt sich z. B. die Art der Einstellung, die Menschen in Bezug auf die Natur haben, auch auf die Art ihrer ökonomischen Urteile aus. Das Naturbild kann also ein Regulativ für Entscheidungen sein, die in Konfliktsituationen zwischen Ökologie und Ökonomie zu treffen sind. In den meisten Fällen geben die Befragten hier an, der Ökologie, also dem Natur- und Umweltschutz, einen Vorrang vor der Ökonomie einräumen zu wollen. Auf die Frage „Was tun, wenn Ökonomie und Ökologie im Widerspruch stehen?" kam es zu relativ eindeutigen Häufigkeitsverteilungen (vgl. Taf. 4).

Danach präferieren weit über die Hälfte der Befragten im Konfliktfall ökologische Entscheidungen. Nur ganze 4 % plädieren eher für einen Primat des Ökonomischen. Immerhin knapp 40 % wollen einen paritätischen Ausgleich zwischen strikt ökonomischem und strikt ökologischem Denken schaffen. Die eigentlich interessante Frage ist nun aber, welche Naturbilder hinter diesen Entscheidungsverteilungen stehen. Die (empirische) Auf-

23 Gekürzt nach: Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen: Welt im Wandel (1999), S. 87.

klärung dieser Begründungsdimension für ökologisch-ökonomische Urteile bereitet durchaus Interpretationsprobleme. Ein empirischer Befund liegt hier z. Z. nur in Bezug auf die Frage vor, wie bestimmte Naturverständnisse Einstellungen zur Gentechnik prägen. Zum einen fällen diejenigen,

Präferenzentscheidung	Angaben erfolgen in %
ausschließlich Umwelt/Natur	8 %
überwiegend Umwelt/Natur	27 %
eher die Umwelt/Natur	23 %
beides gleichermaßen	39 %
eher die Wirtschaft	2 %
überwiegend die Wirtschaft	1 %
ausschließlich die Wirtschaft	1 %

Taf. 4: „Im Fall eines Konfliktes zwischen Wirtschaft und Umwelt soll berücksichtigt werden ..."[24]

die Natur vor allem als Ressource, als bedrohlich für den Menschen und als Lebensbereich betrachten, der vom Menschen in einem cartesianischen Sinne erkannt bzw. beherrscht werden muss, über die Gentechnik relativ wenig Negativ-Urteile (zwischen 14 – 20 % Negativurteile). Zum anderen wirken sich aber die ontologischen Naturbilder, die eine dezidiert ethische Komponente haben, also etwa das thomasische, sehr wohl in einem stärkeren Maße auf ablehnende Haltungen zur Gentechnologie aus (33 – 48 % Negativurteile). Offensichtlich scheint zu sein, dass solche „werthaltigen Naturverständnisse" einen nachhaltigeren ethischen Aufforderungscharakter haben, der zu einem kritischeren Umgang mit der Gentechnologie führt.[25]

Wer mit Schülern verschiedene „Natur"-Begriffe reflektiert, kann u. U., so unsere vorsichtige Schlussfolgerung, einen kognitiven Auf- oder auch Umbau von Naturbildern bewirken. Diese können ihrerseits wieder einen mehr oder weniger großen Einfluss auf spätere ökonomische und technische Handlungseinstellungen haben; zumindest dürfte ein solcher naturphilosophischer Unterricht eine begriffliche Klärung und Differenzierung der eigenen Position bewirken. Er wäre auch ein Beitrag zu einer *ethi-*

24 Ebd., S. 43.

25 Vgl. dazu die empirischen Befunde bei M. M. ZWICK: Wertorientierungen und Technikeinstellungen im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung (1998), S. 22 f.

schen Bildung, zu einer Bildung, die sich ganz wesentlich von den Zukunftsanforderungen der modernen Gesellschaft her verstünde. Es wäre *Bildung im Kontext der modernen Welt.*

2. Welche Inhalte sollen in Bezug auf den „Natur"-Begriff reflektiert werden? (Didaktische Überlegung)

Die zweite, unterrichtspraktische Überlegung versteht sich als Antwort auf eine didaktische Frage: *Welche Inhalte aus der Geschichte naturphilosophischen Denkens sollten unterrichtlich reflektiert werden?* M. E. machen die geistesgeschichtliche Entwicklung des „Natur"-Begriffs, aber auch die empirischen Befunde zu den verschiedenen Naturbildern die Thematisierung des Umbruchs vom „Schöpfungs"- zum „Natur"-Begriff zwingend. Dagegen könnte man sofort einwenden, dass die empirische Studie der Akademie für Technikfolgenabschätzung in Stuttgart ja herausgefunden hat, dass rein ontologische und naturwissenschaftliche Naturbilder in der Bevölkerung nur gering vertreten sind (nach Taf. 4 nur 4 % bzw. 1 %). Die lebensweltlichen Naturbilder sind offensichtlich andere. Folglich mache es, so könnte man folgern, nur wenig Sinn, Schüler gerade mit diesen – vielleicht schon historischen – „Natur"-Begriffen zu konfrontieren. Dagegen wäre einmal zu sagen, dass der geistesgeschichtliche Umbruch vom „Schöpfungs"- zum „Natur"-Begriff für unsere abendländische Kultur fundamental gewesen ist. Unsere Kultur der Moderne wäre ohne diese Natur- und die dazu gehörige Subjektivitätsauffassung schlichtweg nicht vorstellbar. Das cartesianische Naturverständnis war und bleibt – bei aller berechtigten Kritik – nach wie vor eine entscheidende Voraussetzung für unsere wissenschaftlich-technologische Zivilisation. Dabei ist – nach den Erfahrungen der ökologischen Krise – natürlich nicht ausgeschlossen, die eindimensionale Perspektive DESCARTES' durch mehrdimensionale Zugänge zu dem, was Natur ist, zu ergänzen. Zum anderen scheint es mir wichtig zu sein, gerade den ontologischen und den naturwissenschaftlichen „Natur"-Begriff zu behandeln, weil sie eine paradigmatische Funktion haben. Es sind nämlich gerade diese beiden Naturverständnisse, die in andere, vielleicht lebensweltlichere Naturbilder hinein Auswirkungen haben: Die Aspekte der universalen Ordnung, der Werthaftigkeit, des Ästhetischen, des Schöpfungstheologischen und der quantifizierbaren Gesetzmäßigkeit von Natur spielen hier in Variationen immer wieder eine entscheidende Rolle – und das auch dann, wenn diese beiden Naturbilder „in Reinkultur" kaum mehr vorkommen. Sie bleiben aber weiterhin Grund-

formen, eben elementare Konzepte, wie Natur verstanden werden kann und auch tatsächlich verstanden wird. Gerade dies macht sie didaktisch für einen schöpfungstheologischen bzw. naturphilosophierenden Unterricht wertvoll.

Eine weitere Begründung für unsere didaktische Entscheidung könnte etwa folgendermaßen lauten: Wer die *thomasische* und die *cartesianische* Position zur Natur behandelt, hat dadurch wichtige systematische Voraussetzungen geschaffen, in die aktuelle Kontroverse um eine ökologische Ethik einzuführen. Auf der einen Seite stehen hier ja die sog. patho-, bio- und physiozentrischen Positionen. In ihnen wird versucht, die Werthaftigkeit der Natur subjektextern zu begründen. Behauptet werden also Eigenwerte und Eigenrechte, die der Natur als solcher zukommen. Dazu wird eigentlich kein naturphilosophischer Neuansatz vorgelegt, sondern systematisch erfolgt ein Rückgriff auf die klassische Position, wie sie ARISTOTELES, AUGUSTINUS und eben auch THOMAS V. AQUIN vorgelegt haben. Neben Klaus Michael MAYER-ABICH ist sicher Hans JONAS ein prononcierter Vertreter dieser Position. Es dürfte mit Schülern interessant sein, in Verlängerung zu den thomasischen Ausführungen seine Begründungen nachzuvollziehen, warum Natur immer auch „werthaltig" ist. Der Titel seines Aufsatzes „Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik" zeigt klar die vormoderne Begründungstradition, in die sich dieser moderne Autor stellt. Alle diese Positionen haben gemeinsam, dass sie eine *anthropozentrische Begründung* einer ökologischen Ethik ablehnen. Der neuzeitliche Anthropozentrismus besteht aber seinerseits auf der cartesianisch-kantischen Ansicht, dass man ökologische Verpflichtungen nur subjektintern begründen könne. Alle Verbindlichkeiten des Menschen gegenüber der Natur laufen indirekt über die autonome Wertsetzungskompetenz des Subjekts. Nach dieser Auffassung muss dies so sein, da das Ethische sich nur als eine gegenseitige Anerkennung zwischen zwei moralischen Subjekten denken lasse. Alle subjektfernen Begründungen würden diese reziproke Grundstruktur des Ethischen auflösen.

3. Wie soll „Natur" im Unterricht zur Sprache kommen? (Methodische Konsequenz)

Kommen wir nun zu unserer letzten unterrichtspraktischen Frage, der methodischen Überlegung. Die Grundfrage lautet hier: Wie soll „Natur" im Unterricht zur Sprache kommen? Der Akzent dieser Frage liegt auf dem „Wie"; dieses „Wie" soll in dreierlei Hinsicht beantwortet werden:

Zunächst ist einer bloß darstellenden Thematisierung des „Natur"-Begriffs eine problemorientierte Behandlung vorzuziehen. „Natur" ist heute primär kein Thema mehr für isoliert schöngeistige Betrachtungen oder für eine selbstgefällige philosophische Naturidylle. Die Natur ist uns heute zum existenziellen Problem geworden – dies deshalb, weil sie in der modernen Viereckssstruktur von *Mensch – Technik – Ökonomie und Natur* das schwächste Glied geworden zu sein scheint. Die Natur wird uns – lebensweltlich – vor allem dann bewusst, wenn sie durch unsere überdimensionierten technischen und ökonomischen Eingriffe mit ökologischen Krisen reagiert. Hier scheint mir ein zukunftsentscheidender Ansatzpunkt zu sein, Natur im Kontext von Wissenschaft, Technik und Ökonomie zu thematisieren. Eine moderne Bildung muss diesen strukturellen Aspekt auf jeden Fall mitberücksichtigen.

Werden naturphilosophische Reflexionen auch als ethische Reflexionen über das Verhältnis von Mensch und Natur verstanden, dann kann eine ethische Bildung nur über einen *entscheidungsorientierten Unterricht* erfolgen. Wichtig wäre es hier, die naturphilosophische Nachdenklichkeit in den Dienst konkreter Entscheidungssituationen und Urteile zu stellen. Es gilt, den Schülern die Wertekonflikte aufzuzeigen, die moderne Handlungslagen charakterisieren. Diese Wertekonflikte haben nämlich oft eine dilemmatische Struktur, in der ethische, wissenschaftliche, technische, ökonomische und politische Werte gegeneinander stehen. Trotzdem müssen Handlungsentscheidungen getroffen werden. Ein solch entscheidungsorientierter Unterricht hat eine größere Chance, zu ethischen Einstellungsveränderungen bei Schülern zu führen als ein bloß einseitig theoretisches Vorgehen. Im moralpädagogischen Bereich kommt dem eigenen Urteilen ein Primat gegenüber dem rezeptiven Lernen von Urteilen zu. Das haben moralpädagogische Untersuchungen gezeigt.[26]

Aus den beiden bisher angestellten Überlegungen ergibt sich zum Schluss die methodische Konsequenz, dass ein naturphilosophisch orientierter Unterricht zwangsläufig auch ein *fächerverbindender Unterricht* sein muss. Wie schon gesagt: Moderne Problemstrukturen bauen sich multidimensional auf. Natur ist hier nur eine Strukturkomponente unter vielen. Dazu kommen immer noch Komponenten wie Wissenschaft, Technologie, Ökonomie, Gesellschaft, Politik, zukünftige Generationen etc. Sollen mit Schülern z. B. Probleme der Energieversorgung oder der Biotech-

26 Vgl. dazu vor allem die moralpädagogischen Arbeiten von L. KOHLBERG und F. OSER im Kontext des strukturgenetischen Ansatzes. Kritisch dazu: S. UHL: Die Mittel der Moralerziehung und ihre Wirksamkeit (1996). – Vgl. dazu ausführlicher H. ROMMEL: Ethik der Güterabwägung im fächerverbindenden Unterricht (1999), S. 261–279.

nologien reflektiert und propädeutisch entschieden werden, dann müssen in ethischen Abwägungsprozessen viele Wertkomponenten in einen vertretbaren Ausgleich gebracht werden. Keine Komponente ist isoliert. Gefragt ist hier immer auch der *interdisziplinäre* Blick für das Ganze.[27]

Zusammenfassung

ROMMEL, Herbert: **Der begriffliche Wandel der „Schöpfung" zur „Natur": Überlegungen zur ethischen Bildung im Kontext der modernen Welt.** ETHICA 10 (2002) 3, 227–248

Ausgehend von einer unterrichtlichen Problematisierung der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl wird die Frage gestellt, ob ökologisches Handeln nur indirekt über das menschliche Subjekt oder auch unmittelbar durch intrinsische Natur-Werte begründet werden kann. Eine Erarbeitung schöpfungs- und naturphilosophischer Grundlagen zeigt, dass vom Mittelalter zur Moderne ein semantischer Wandel vom „Schöpfungs"- zum „Natur"-Begriff stattgefunden hat. Versucht die thomasische Ontologie Werte in der Schöpfung selbst zu begründen, so zeigt sich der cartesianische „Natur"-Begriff als eine „entwertete Größe". In der Moderne wird allein der Mensch zu einem werteschaffenden und wertesetzenden Subjekt. – Didaktisch erscheint es sinnvoll, schöpfungs- und naturphilosophische Reflexionen im Unterricht zu betreiben, da kognitive Schöpfungs- bzw. Naturkonzepte ethische Grundlagen für wissenschaftliche, technologische und ökonomische Handlungsentscheidungen bilden.

Descartes, René
Ethische Bildung
Fächerverbindender Unterricht
Moderne
Natur
Naturphilosophie
Schöpfung
Schöpfungstheologie
Thomas von Aquin

Summary

ROMMEL, Herbert: **The conceptual change of the „creation" to „nature": reflections on ethical education in the context of the modern world.** ETHICA 10 (2002) 3, 227–248

On the basis of a problem discussion in class of the nuclear disaster of Tschernobyl the question is brought up if ecological action can only be justified indirectly, i. e. via the human subject, or also directly by intrinsic values of nature.
When working out positions of the philosophy of creation and nature, it is shown that from the Middlge Ages up to modern times there has been a semantic change from the concept of „creation" to the concept of „nature". Whereas the ontology of Thomas Aquinas tries to justify values in the Creation as such, the Cartesian concept of „nature" presents itself as a „devalued quantity". In the modern age man alone creates and sets values. – From a didactic point of view it seems to make sense to reflect on philosophy of creation and nature in class as cognitive concepts of creation or nature provide the ethical foundations of scientific, technological as well as economic action.

Descartes, René
Ethical education
Interdisciplinary teaching
Modern Age, the
Nature
Natural philosophy
Creation, the
Creation theology
Thomas Aquinas

27 Vgl. H. ROMMEL: Aufgaben der Philosophie im fächerübergreifenden Unterricht (1997).

Literatur

BIRNBACHER, Dieter: Sind wir für die Natur verantwortlich? In: Ders. (Hg.): Ökologie und Ethik. – Stuttgart: RUB, 1988.

BRENNER, Andreas: Ökologie-Ethik. – Leipzig: Reclam, 1996.

DESCARTES, René: Die Prinzipien der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau. – 7. Aufl. – Hamburg: Meiner, 1965 (Philosophische Bibliothek; 28).

DESCARTES, René: Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie. Lat.-dt. – Übers. u. hg. v. G. Schmidt. – Stuttgart: RUB, 1986.

INGENDAHL, Angela: Eigenwert oder Ressource: der Naturbegriff in der ethischen Diskussion. – Achen: Alano, 1992.

JONAS, Hans: Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik. In: Ders.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. – Frankfurt a. M.; Leipzig: Insel, 1992, S. 128–146.

KANT, Immanuel: Werke, Akademie Textausgabe (= AA). – Berlin: de Gruyter, 1968.

KANT, Immanuel: Eine Vorlesung über Ethik. – Hg. v. G. Gerhardt. – Frankfurt a. M.: Fischer, 1990.

MÜLLER, Michael: Der Ausstieg ist möglich: eine sichere Energieversorgung ohne Atomkraft. – Bonn: Dietz, 1999.

ROMMEL, Herbert: Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant: der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 1997 (Europäische Hochschulschriften: Reihe XX, Philosophie; 521).

ROMMEL, Herbert: Aufgaben der Philosophie im fächerübergreifenden Unterricht. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 19 (1997) 4, 281–287.

ROMMEL, Herbert: Ethik der Güterabwägung im fächerverbindenden Unterricht: Überlegungen zum Begriff einer „zukunftsfähigen Bildung". In: Ethica 7 (1999) 3, 261–279.

THOMAS VON AQUIN: Summa theologica. – Dt./lat. Ausg. – Hg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg. – Heidelberg u. a.: Kerle, Styra, 1966, Bd. 17b.

UHL, Siegfried: Die Mittel der Moralerziehung und ihre Wirksamkeit. – Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1996.

Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung globale Umweltveränderungen: Welt im Wandel. Umwelt und Ethik. – Sondergutachten 1999. – Marburg: Metropolis, 1999.

ZWICK, Michael M./RENN, Ortwin: Wahrnehmung und Bewertung von Technik in Baden-Württemberg: eine Präsentation der Akademie für Technikfolgenabschätzung in Baden-Württemberg. – Stuttgart, 1998.

ZWICK, Michael M.: Wertorientierungen und Technikeinstellungen im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung: das Beispiel der Gentechnik. – Abschlussbericht der Akademie für Technikfolgenabschätzung in Baden-Württemberg. – Stuttgart, 1998 (Arbeitsbericht; 106).

Dr. Herbert Rommel, Pädagogische Hochschule Weingarten,
Kirchplatz 2, D-88250 Weingarten
rommel@ph-weingarten.de

ETHICA; 10 (2002) 3, 249 – 263

SIGMUND BONK

DIE BEÄNGSTIGENDE AKTUALITÄT DER BENTHAMSCHEN ANTHROPOLOGIE

Dr.phil. Dr.phil.habil. Sigmund Alexander Bonk, geb. 1959 in Traunstein/Oberbayern, ist im Hauptberuf Geschäftsführer im Bischöflichen Ordinariat (Seelsorgeamt) in Regensburg und nebenberuflich als Privatdozent an der Universität derselben Stadt sowie als Diakon in der Dompfarrei tätig. Er studierte in München, sowohl an der Hochschule für Philosophie S.J. als auch an der Ludwig-Maximilians-Universität, und in Oxford (Magdalen College) im Hauptfach Philosophie und in den Nebenfächern Kunstgeschichte, Allgemeine Geschichte, Katholische Theologie, Logik und Wissenschaftstheorie. Seine Dissertation erschien (in gestraffter Form und ins Englische übersetzt) im Jahre 1997 unter dem Titel „We see God. George Berkeley's Philosophical Theology", seine Habilitationsschrift „Abschied von der Anima mundi. Die britische Philosophie im Vorfeld der Industriellen Revolution" zwei Jahre darauf. Er ist zudem Verfasser einer „Kleine(n) Theodizee", einer Festschrift und von bislang über zwanzig Aufsätzen in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften und Sammelbänden. Ein von ihm gestalteter Band zum Thema „Monadisches Denken in Geschichte und Gegenwart" befindet sich kurz vor der Drucklegung. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der neueren und näherhin angelsächsischen Philosophiegeschichte (wovon auch vorliegender Beitrag Zeugnis gibt), in der Erkenntnislehre und in der Religionsphilosophie.

VORBEMERKUNGEN

Die primäre These, die im Folgenden begründet werden soll, lautet: Dem Lebensverständnis vieler heute in industrialisierten Staaten lebender junger Erwachsener liegt ein Menschenbild zugrunde, welches neu wirkt, geistesgeschichtlich betrachtet aber gar keine Novität darstellt: Es ist – mit gewissen und durch den historischen Abstand allerdings selbstverständlich erscheinenden Abstrichen – dasjenige des englischen Aufklärers, Philosophen und Rechtsreformers Jeremy BENTHAM. Das Begründungsziel ist damit *prima facie* nicht sehr hoch gesteckt. *Secunda facie* könnte jedoch verdeutlichen: Die mit dieser These und Thematik verbundene Gefahr, dass nämlich die Menschen so werden, wie BENTHAM einst glaubte, dass sie sind, ist real und groß genug. Vielleicht trifft für eher niedrig

angesetzte philosophische Ziele überdies noch zu, was John LOCKE behauptete, dass nämlich die Freude an unscheinbaren Einsichten der an der Entdeckung großer Wahrheiten gleichkommen könne. „Wer auf Lerchen und Sperlinge Jagd macht, hat, obwohl die Beute sehr viel weniger ansehnlich ist, nicht weniger Genuß am Jagen als jemand, der einem edleren Wilde nachstellt."[1]

Locke gehörte mit Hobbes, Hume, Voltaire und Helvétius zu den Denkern, die, nach seinen eigenen Aussagen, den tiefgreifendsten Einfluss auf BENTHAM ausgeübt hatten. Dieser wusste sich stets verbunden mit den Absichten und Zielsetzungen der englischen und französischen Aufklärer, glaubte sich diesen Denkern (den sog. „philosophes") aber vor allem darin überlegen, dass sich seine Lehren zum einen ausschließlich an Erfahrung und Praxis orientierten und zum anderen insgesamt aus nur einem einzigen Grundsatz abgeleitet seien. Hierbei handelt es sich um das berühmtberüchtigte „Greatest-Happiness-Principle", welches in den Schriften BENTHAMs bis hin zur Ermüdung, ja Verzweiflung des Lesers wieder und wieder Erwähnung findet und woraus des Philosophen Ethik und Staatsphilosophie ebenso deduziert werden wie alle seine oftmals sehr konkreten Vorschläge zur englischen Rechtsreform. Das Prinzip lautet in der Formulierung des frühen Werkes *A Fragment on Government* (1776): „Es ist das größte Glück der größten Zahl, worin das Maß für richtig und falsch besteht."[2]

Mit dem Endziel (*summum bonum*) dieses ultimativen Glücks vor Augen, glaubte BENTHAM den Nutzen (*utility, utilitas*) resp. Wert einer jeden ethisch relevanten Handlungsweise, sei sie privater, juridischer oder allgemein politischer Art, sicher und gewissermaßen wissenschaftlich beurteilen zu können[3], womit er zum Begründer einer Ethik- und Rechtsschule geworden ist, die noch zu seiner Zeit – seine Lebensspanne reichte von 1748 bis 1832 – den Namen „utilitarianism" erhalten hat.

Meine These besagt somit ebenfalls, dass am Grunde dieses Utilitarismus Benthamscher Provenienz ein Menschenbild zu finden ist, das demjenigen zumindest sehr nahe kommt, welches seit einigen Jahren das Verhalten großer Teile der Jugend in Wohlstandsgesellschaften, ganz beson-

1 John LOCKE: Versuch über den menschlichen Verstand (^{4}1981), S. 5.

2 *„It is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong"*: Vgl. z. B. Jeremy BENTHAM: New Collected Works, Vol. I, p. 393.

3 *„Respice finem.* Le but de l'action étant défini, on ne doit pas le perdre de vue, et il ne saurait rien y avoir de plus important que de rechercher les moyens les plus efficaces de l'atteindre." (Oeuvres de J. Bentham, Tome quatrième: Déontologie ou science de la morale. Traduits par P. E. L. Dumont et B. Laroche, p. 28).

ders auch in solchen deutscher Sprache, leitet und bestimmt. Provozierender formuliert: Eine reichlich dürftige, ja simplizistische Anthropologie, die zur Zeit der industriellen Revolution mehr oder weniger allein im Kopf eines ziemlich exzentrischen[4] Vordenkers unserer modernen westlichen Gesellschaft existierte, scheint nach etwa 200 Jahren realem Industrialismus, Kapitalismus und Liberalismus tatsächlich gesellschaftliche Wirklichkeit geworden zu sein.[5] Mit anderen Worten: Hier erhebt sich der beängstigende Verdacht, dass Menschen im Begriff sind, diese eindimensionalen Hedonisten zu werden, als die BENTHAM sie einst in einer Art unbewusster Prophetie beschrieben hat. Die letzten Barrieren, die einer solchen Realisierung noch entgegengestanden hatten, waren einmal der Wandel des klassischen – und klassisch von Max Weber beschriebenen – Kapitalisten, d. i. des selbst enthaltsam lebenden säkularisierten Asketen bzw. Kalvinisten, zum Kapitalisten im Konsumrausch, dessen Konto beständig überzogen ist, und zum anderen das Scheitern des vielleicht letzten wirkmächtigen (wenngleich unerquicklichen) Gegenentwurfs zum Kapitalismus, nämlich des so genannten real existierenden Sozialismus jenseits und des ideal resp. ideologisch existierenden Sozialismus diesseits des eisernen Vorhangs im Augenblick des Wegfalls desselben.[6]

Neben eigenen Beobachtungen, die ich u. a. als Hochschullehrer und Seelsorger, vor allem aber auch aus nächster Nähe als Freund und Verwandter junger Menschen, anstellen konnte, sind es die beiden Bücher von Florian ILLIES, *Generation Golf. Eine Inspektion* und *Anleitung zum Unschuldigsein. Das Übungsbuch für*[7] *ein schlechtes Gewissen* – und hier besonders das erstgenannte –, von denen ich glaube, dass sie von be-

4 Bentham war eine der kauzigsten Figuren der neueren Geistesgeschichte, wovon man sich auch gegenwärtig noch durch eigenen Augenschein versichern kann: Ich denke hierbei an den präparierten Leichnam des Philosophen, wie er auf eigene testamentarische Verfügung, in einem Glaskasten ausgestellt, in der University of London besichtigt werden kann. (Näheres hierzu in S. BONK: Abschied von der Anima mundi, S. 529 – 531.) In ähnliche Richtung gingen übrigens die letzten Verfügungen Napoleons.

5 Gemäß der neuesten Umfrage des Meinungsforschungsinstituts Allersbach, worüber Anfang April 2002 in den Zeitungen berichtet worden ist, setzt sich der „krasse Wertewandel" in der Bundesrepublik weiter geradlinig fort: „Eine besonders starke nochmalige Veränderung verzeichnen die Meinungsforscher bei der Frage nach dem Lebensziel. Dem Ziel ‚das Leben genießen' stimmten mittlerweile 55 Prozent der Befragten aus den alten Bundesländern und 52 Prozent der Bürger der neuen Bundesländer zu. Der zentrale Wunsch, das Leben zu genießen, wachse in allen Altersklassen und erreiche in der Gruppe der 16- bis 20-Jährigen einen Spitzenplatz von 84 Prozent."

6 Die *civitas dei* oder christliche Kirche gehört noch einer ganz anderen Ordnung als der diesseitigen Welt an und braucht in diesem rein gesellschaftlichen Kontext nicht eigens behandelt zu werden.

7 Gemeint ist indessen „gegen" anstatt „für".

trächtlichem Wert sind, um das vorherrschende Lebensgefühl und Menschenbild der derzeitig jungen Generation im Großen und Ganzen richtig einzuschätzen.

Florian ILLIES, Jahrgang 1971, ist Feuilleton-Redakteur der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (Berliner Ausgabe) und unlängst annähernd so etwas wie das Sprachrohr der deutschen Jugend geworden. Sein Buch *Generation Golf*, benannt nach dem gleichnamigen Automobil und durchsetzt mit in der Tat vielsagenden Zitaten aus der Werbekampagne für dieses beliebte Fahrzeug, stand nicht weniger als 52 Wochen lang auf der Spiegel-Bestsellerliste. Es steht zu vermuten, dass es ohne die synchron verlaufende und in der Tat beispiellose Harry-Potter-Euphorie auch einen der allerersten Ränge besetzt hätte. Hunderttausende junger Leser fanden sich in ILLIES' Bewusstseins- und Verhaltensanalyse der Generation wieder, die mit einem vielleicht bedenkenswerten Wort auch „Kinder der Achtundsechziger" genannt worden ist.

Die nun folgenden Ausführungen sind in drei Teile untergliedert, denen jeweils eine Aussage vorangestellt ist, die ich „anthropologische Grundsätze der Generation Golf" genannt habe. Diese Grundsätze stellen keine wörtlichen Zitate aus den Büchern von ILLIES dar, fassen aber, wie ich einleitend jeweils zeigen möchte, wichtige Aspekte des Menschenbildes besagten Autors bzw. besagter „Generation Golf" prägnant zusammen.[8] Daraufhin schließt sich jeweils ein Vergleich mit BENTHAMs anthropologischen und damit eng verbundenen sonstigen Grundüberzeugungen an. Die theoretischen Schwächen und praktischen Gefahren dieses hier wie dort gleichermaßen defizienten Menschenbildes sollten eigentlich ziemlich offensichtlich sein und brauchen m. E. nicht näher erörtert zu werden. Statt dessen schließen sich als „Schlussbemerkungen" noch einige Beobachtungen über die „PISA Studie" an.

1. Erster anthropologischer Grundsatz der „Generation Golf":

Der Mensch: Ein Wesen, das natürlicherweise auf der Suche nach dem Vergnügen ist (woran es nichts zu beanstanden gibt)

8 Es kann dem Leser seiner Bücher nicht entgehen, dass Illies die Wertvorstellungen seiner Generation Golf oftmals mit Ironie behandelt. Dieser steht jedoch nichts zur Seite, was man als die wahren Wertvorstellungen des Autors bezeichnen könnte und so bleibt besagte Ironie eine postmoderne Attitüde, aus der (außer einigen wohlplatzierten „Gags") nichts folgt.

Florian ILLIES berichtet aus seiner Pubertätszeit: „In unseren Poesiealben war der beliebteste Spruch: ‚Lebe fröhlich, frisch und munter. Wie ein Frosch und geh nicht unter.' Beziehungsweise: ‚Lebe fröhlich, lebe froh, wie der Mops im Haferstroh.' [...] Als wir dann anfingen, Bücher zu kaufen, bediente uns der Markt mit einer wunderbaren Auswahl: [Zum Beispiel mit] *Sorge dich nicht, lebe* ..."[9] Kurz zuvor stieß man auf des Verfassers unumwundenes Bekenntnis: „Wenn wir dürften, dann würden wir unser ganzes Leben so führen wie die fröhlichen jungen Menschen, die am Rande der Südsee mit Bacardi-Rum eine Baumhütte bauen, immerzu lachen und fröhlich sind."[10]

ILLIES hält dies für die natürliche – sein Ausdruck ist „unverkrampfte" – Einstellung und mokiert sich über die s. E. endlosen Grundsatzdiskussionen, das nervtötende politische und soziale Engagement und das Pflicht- und Sendungsbewusstsein der Älteren. Der Bericht aus seiner Studentenzeit beginnt so:

> „Es muß für die älteren Semester grauenvoll gewesen sein mitanzusehen, wie sich eine jüngere Generation der Hörsäle bemächtigte und keinen Sinn mehr darin sah, mit den Professoren über Fragen der Unterdrückung zu reden. [Wie anders war auf einmal diejenige junge Studentin,] die auf der Hofgartenwiese lag, sich sonnte, *am Ich und mein Magnum* schleckte und bei Uni nur an *Ich und mein Magnum cum laude* dachte. Wir lebten in unseren 1-Zimmer-Appartements oder in unseren WGs, besaßen alle einen Terminplaner und einen eigenen Telefonanschluß, fuhren am Wochenende gerne nach Hause zu Mami und Papi, studierten etwas und hatten ansonsten unseren Spaß. Den weißhaarigen Mann, der uns mittwochs die *Frankfurter Rundschau* kostenlos andrehen wollte, würdigten wir keines Blickes, als wäre es schon gefährlich, die Produkte der feindlichen Generation auch nur anzufassen."[11]

Jeremy BENTHAM beginnt sein Hauptwerk, die *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Erstdruck 1780) nach einem *Preface* mit folgender Grundsatzerklärung:

> „Die NATUR hat die Menschheit unter die Regierungsgewalt zweier souveräner Herrscher gestellt, dem Schmerz und dem Genuss.[12] An ihnen

9 Florian ILLIES: Generation Golf. (^{4}2001), S. 197.

10 Ders., ebd., S.195.

11 Ders., ebd., S. 178 f.

12 Anstelle von „Genuss" („pleasure") spricht Bentham auch oft von „interest" – und das ist ein wenig verwirrend; jedoch verhielt es sich bei dem Vorbild Helvétius bereits ähnlich, was einst den folgenden Kommentar Stendhals evozierte: „Der Philosoph [Helvétius] beging die kleine Ungeschicklichkeit, sein Grundprinzip *Interesse* zu nennen,

> allein liegt es festzulegen, was wir tun sollten und auch zu bestimmen, was wir tun werden."[13]

Diese Aussage impliziert offensichtlich die weitere, dass sich *unnatürlich* verhält, wer einem anderen Grundsatz folgt als: „Suche den Genuss bzw. das Vergnügen (pleasure) und meide den Schmerz (pain)!" So bemerkt BENTHAM auch einige Seiten weiter:

> „In all dem liegt nichts weiter als das, was mit der bestehenden Praxis der Menschen, sofern diese eine deutliche Vorstellung ihres eigenen Interesses haben, konform ist."[14]

Der genannte Grundsatz befinde sich somit in ebenso eindeutiger Harmonie mit dem unverstellten Denken und Empfinden der Menschen wie darüber hinaus auch im klaren Widerspruch mit allen asketischen Moralauffassungen. Besagter Asketismus bestehe in dem scheeläugigen Herabblicken auf die Vergnügungen der Menschen und in der ganz widernatürlichen Aufforderung, gerade jene Handlungen auszuüben, die unvergnüglich seien. Der Ausgangspunkt der asketischen Tugendkonzeption liegt nach BENTHAMs Vermuten in den Träumereien einiger Grübler, die zu Recht bemerkt hatten, dass gewisse „pleasures", zumindest auf längere Sicht, eher Missbehagen, Schmerzen oder Krankheiten zur Folge haben. Von hier aus sei jedoch irrtümlich auf die Schlechtigkeit des Vergnügens als solchem geschlossen worden. Mit derartig verstiegenen und vom Zeitgeist längst überholten „Spekulierern" („speculators") will BENTHAM indessen ebenso wenig etwas zu tun haben wie Florian ILLIES mit Akademikern, die über Fragen der Unterdrückung reden (von weißhaarigen Agenten der *Frankfurter Rundschau* ganz zu schweigen).

2. Zweiter anthropologischer Grundsatz der „Generation Golf":

Der Mensch: Zunächst einmal auf der Suche nach dem je eigenen Wohlergehen und erst in weiterer Hinsicht ein an Gemeinschaft interessiertes Wesen (woran auch nichts zu beanstanden ist)

Das Buch „Generation Golf" beginnt mit einer Schilderung dessen, was der Autor als das große Glück seiner Kindheit in Erinnerung behalten hat:

statt ihm den hübschen Namen Genuss zu geben ...„ (H. B. STENDHAL: Über die Liebe (1981), S. 328).

13 The Works of Jeremy Bentham, ed. by John Bowring, Vol. One, p. 1; (hier wie bei den anderen deutschsprachigen Zitaten aus Benthams Werken: meine Üb).

14 Ders., ebd., p. 17: „In all this there is nothing but what the practice of mankind, wheresoever they have a clear view of there own interest, is perfectly conformable to."

„Mir geht es gut. Es ist Samstag Abend, ich sitze in der warmen Wanne, im Schaum schwimmt das braune Seeräuberschiff von Playmobil. [...] Das Badezimmer ist unglaublich heiß [...] Nachher gibt es ‚Wetten, dass ...?' mit Frank Elstner. Dazu kuschle ich mich in den warmen Kapuzenbademantel, den meine Mutter vorgewärmt hat, damit ich mich auch wirklich nicht verkühle."[15]

Es fällt bereits hier auf, dass dieses Glück ein solches ist, bei dessen genussvollem Erleben anderen Menschen keine größere Bedeutung eignet.

Ein ähnliches letztlich unsoziales Vergnügen erfährt ILLIES später auch auf der Berliner Love Parade, die er zunächst „die einzige Demonstration" nennt, „zu der unsere narzisstische Generation noch in der Lage ist", um sie dann wie folgt zu schildern:

„Sie [die Love Parade] ist Hingabe an sich selbst, im Medium der Musik zwar, aber zum Zwecke der Zelebrierung des eigenen Spaßes und der eigenen Körperlichkeit. Selbstbefriedigung in der Gruppenstunde. Der andere ist unwichtig geworden, zur Kulisse, zur Masse, in der jeder ebenso in sich verloren ist wie man selbst ... Die Love Parade verrät viel über das Verhältnis unserer Generation zum Sex. Die Aufmachung der Tänzer, die knappen Kleider, die nackte, braune Haut wirken wie eine große Verheißung auf körperliche Liebe. Diese Verheißung wird jedoch nicht eingelöst ... Die völlige Sexualisierung unserer Umwelt hat zu einer Entsexualisierung unseres Verhaltens geführt."[16]

Wenn das Fest vorbei ist, würden alle brav nach Hause fahren und folgenden Tags pünktlich im Büro oder in der Schule erscheinen. Exzesse wie die Love Parade, andere Techno- und Discoparties oder der Konsum von „Extasy" werden von ILLIES in ihrer Funktion wie Überdruckventile beschrieben, die solche Menschen benötigen, deren ganzes Leben, einschließlich der Liebesbeziehungen, wie abgefedert oder wie in einen warmen Wattemantel verpackt ist. ILLIES:

„Da wir aber als selbstverliebte Menschen vor nichts solche Angst haben wie vor dem Gefühl, enttäuscht zu werden, haben wir immer eine Reißleine im Kopf und begeben uns in eine Beziehung nur so weit hinein, dass sicher ist, dass wir auch wieder hinauskommen."[17]

Was für Zweierbeziehungen gilt, trifft auch auf das Vereinsleben zu: „Sport ist im Verein am schönsten – von wegen."[18] Der Angehörige der

15 Florian ILLIES: Generation Golf, S. 9.

16 Ders., ebd., S. 165 u. 167. 75% aller befragten Jugendlichen antworteten auf eine Spiegel-Umfrage des Jahres 1999, Sex sei ihnen „nicht sehr wichtig".

17 Ders., ebd., S. 194 f.

18 Ders., ebd., S. 190.

Generation Golf geht lieber allein und anonym ins Fitness-Studio, wo er sich in den verspiegelten Wänden selbst betrachten und genießen kann. Danach erfolgt gerne noch ein Abstecher ins Solarium, tue es doch so gut, sich in eine leuchtende Röhre zurückzuziehen wie ein Einsiedlerkrebs in seine Muschel. ILLIES räsoniert: „Nur eine Generation wie die unsrige konnte [auch] ein Parfum ins Herz schließen, das den Namen Egoïste trägt."

BENTHAM bedeuteten Gemeinschaft und Gesellschaft, einschließlich der Sexualität, letztlich ebenfalls erstaunlich wenig. Auch bei ihm findet sich der Illiessche (weitgehend asexuelle) Hedonismus der Leibnizschen Monaden. Selbst inmitten Londons wie ein Eremit lebend[19], spricht er zwar relativ häufig von „community", aber sein Verständnis davon ist rein individualistisch bzw. additiv[20]: Indem jeder Mensch sein eigenes Vergnügen verfolge,[21] werde auch die Gesamtsumme des Vergnügens erhöht.[22] Von daher ist, ähnlich wie ILLIES, auch BENTHAM ein abgesagter Gegner aller dekretierten sozialistischen Umverteilungen. Diese würden viele Menschen mit Sicherheit ärmer und somit unglücklicher machen, während es unklar bliebe, ob die im Umgang mit Geld unbeholfenen Gewinner eines solchen „levelling" ihr Vermögen überhaupt längere Zeit bei sich zu behalten vermöchten. Im Übrigen laute die erste Bedingung des Glücks nicht „Gleichheit", sondern „Sicherheit".[23]

Mit seinem bewunderten Zeitgenossen Adam Smith nimmt BENTHAM an, dass die Staatsbürger darüber hinaus selbst am besten wüssten, was

19 „On many occasions in his later life he refered to himself as a hermit ..." (Ross HARRISON: Bentham (1993), p. 15.

20 Vgl. z. B.: „The community is a ficticious *body*, composed of the individual persons ... The interest of the community then is what? – the sum of the interests of the several members who compose it", in: The Works of Jeremy Bentham, Vol. 1 (Principles of Morals and Legislation), p. 2. Man muss sich davor hüten, Bentham gewissermaßen „durch die politische couleur seiner utilitaristischen Nachfolger hindurch" zu betrachten: Diese standen, wie J. St. Mill, oftmals dem Sozialismus nahe (so häufig auch noch gegenwärtige Utilitaristen); Bentham aber war ein klassischer politischer Liberaler und ein anthropologischer Individualist.

21 In einer Einführung in Benthams Denken ist zu lesen: „In examining the real state of the actions and impulses of mankind, and going back from particulars to the most general principle of action, the philosopher [Bentham] came to the conclusion, that every human being, in every action which he performs, follows his own pleasure." ([John Bowring's] Introduction to the Study of Bentham's Works, in: „The Works ...", (Vol. 1), p. 21.

22 Weiter in besagter Einführung (vgl. Anm. 21) „... and he [Bentham] decided that, as a general rule, the happiness of the community would have the greatest chance of enlargement, by each individual member doing the utmost to increase his own." ([Bowring's] Introduction, in: „The Works ...", p. 24.)

23 Vgl. Leslie STEPHEN: The English Utilitarians, Vol. 1: Bentham (1950), p. 308.

gut und schlecht für sie sei, so dass das Maß der staatlichen Einflussnahme auf das Leben wie auf den Handel so gering wie nur möglich bleiben müsse. Ein verständiger Mensch könne zudem schwerlich umhin, einzusehen, dass eine gewisse – ihm durch die eigene Natur ohnehin nahe gelegte – Sympathie zu Mitmenschen, verbunden mit etwas Höflichkeit, nicht zuletzt das eigene Leben beträchtlich erleichtere. Ein Zuviel dieses Guten oder gar der aufopfernde Verzicht auf eigene Vergnügen würde jedoch gerade die entgegengesetzte Wirkung zur Konsequenz haben, denn: Opferte ein jeder seine Vergnügungen für das Glück anderer Menschen auf, hätte dies unweigerlich eine allgemeine Verminderung des Glücks zur Konsequenz.[24] Karl Marx bemerkt in einem ähnlichen Zusammenhang im „Kapital":

> „Mit der naivsten Trockenheit unterstellt er [Bentham] den modernen Spießbürger, speziell den englischen Spießbürger, als den Normalmenschen."[25]

3. Dritter anthropologischer Grundsatz der „Generation Golf"

Der Mensch: Ein Wesen, das anfällig dafür ist, sich die je eigenen Interessen und Vergnügungen durch Fiktionen verstellen und durch ein schlechtes Gewissen vermiesen zu lassen (was durchaus nicht in Ordnung ist)

ILLIES zufolge hat jeder Mensch, und selbstverständlich ganz besonders der junge, legitime Interessen und Bedürfnisse, wobei jedoch bestimmte Angehörige unserer Spezies Mittel und Wege ersönnen, um deren Verfolg entweder gleich zu verhindern oder aber die genussvolle Ausübung eines solchen Interesses noch post factum durch ein herbei geredetes schlechtes Gewissen getrübt erscheinen zu lassen. Das Gros solcher Vorschriften und Restriktionen sei indessen an sich betrachtet völlig sinnlos. Außerdem gelte auch nach dem Autor der „Generation Golf": „Wenn jeder an sich denkt, ist an alle gedacht."[26] ILLIES nennt als – freilich spaßig gemeintes

24 Vgl. (Bowring's) Introduction, in: „The Works ...", p. 28: „for, if every man were disposed to sacrifice his own enjoyments to the enjoyments of others, it is obvious the whole sum of enjoyment would be diminuished, nay, destroyed. The result would not be the general happiness, but the general misery." Leslie Stephen (vgl. Anm. 22) macht dann auch über „Bentham's man" die folgende scharfsichtige Bemerkung: „Such a man may well hold that honesty is the best policy; he has enough sympathy to be kind to his old mother, and help a friend in distress; but the need of romantic and elevated conduct rarely occurs to him; and the heroic, if he meets it, appears to him as an exception, not far removed from the silly."

25 Karl MARX: Das Kapital. Bd. 1. Erstes Buch (^{8}1928), S. 546.

26 F. ILLIES: Generation Golf, S.146.

– Beispiel für unnötige Vorschriften und Einschränkungen das Rauchgebot der Vorgänger-Generation, wonach jedermann sich seine Zigaretten gefälligst selbst zu drehen habe:

> „Eine der striktesten Trennlinien zwischen unserer Generation und den Älteren verläuft auf dem Zigarettensektor ... Ich weiß nicht genau und konnte es auch nie ganz herausfinden, was erwachsene Menschen dazu verleitet, ständig drei verschiedene Päckchen mit sich herumzutragen, um zum Zeitpunkt eines plötzlichen Rauchlustanfalls mühselig in die Produktion einzusteigen, anstatt sich einfach, wie wir das tun, die gekaufte Zigarette anzuzünden."[27]

Wie BENTHAM bleibt somit auch seinem jungen Geistesverwandten der dezente Charme, Reiz und Wert des Nutzlosen verborgen. Darüber hinaus vermutet Letzterer dort einen weiteren gesellschaftlichen Zwang, wo der „Selbstdreher" mit seinem anachronistischen Verhalten gerade eine kurze Pause im allgemeinen gesellschaftlichen Zwangsbetrieb einzulegen meinte. So wird es nicht verwundern, wie auch politisches Engagement unter das Verdikt der unnötigen Aufopferung potentiell genussvoller Freizeit subsumiert wird. Typisch hierfür ist die Reaktion ILLIES' auf die Forderung einiger weniger der SDAJ beigetretenen Mitschüler nach Abschaffung von Noten und Selbstverwaltung der Schulklassen (Zitat): Wir waren doch „heilfroh, dass es Noten gab, weil wir sonst gar nichts mehr für die Schule gemacht hätten. Und uns selbst verwalten? Das hörte sich nach Arbeit an."[28]

Aber ganz wie diese Relikte von politisierten Mitschülern, so seien bedauerlich viele Menschen – besonders aus der älteren Generation – anfällig für verbalen (politischen und außerpolitischen) blauen Dunst, der die wirklichen eigenen Interessen nicht anders als den eigenen Verstand verneble. Biologielehrer stellen hierfür oftmals gute Beispiele dar. Denn hätten diese mit ihrer damaligen ökologischen Schwarzmalerei recht gehabt,

> „dürfte es heute wegen des Waldsterbens keine einzige Eiche mehr geben, und Australien wäre längst verbrannt, weil sich das Ozonloch unbarmherzig vergrößert. Wir hörten immer neue Horrormeldungen und beschlossen deshalb irgendwann, uns dafür nicht mehr zu interessieren."[29]

Das nämliche gilt für Demonstrationen. „Die Vorgängergeneration hat, wenn ich mich recht erinnere", so fährt ILLIES fort,

27 Ders., ebd., S. 137.
28 Ders., ebd., S. 177.
29 Ders., ebd., S. 169.

„den lieben langen Tag lang demonstriert. Wahrscheinlich fanden wir es deshalb von Anfang an doof ... Schon beim Golfkrieg hielten wir uns raus, und auch die Lichterketten waren eher eine Angelegenheit unserer Eltern. Mit den Kriegen in Bosnien und im Kosovo wurde uns dann endgültig klar, dass die Welt zu kompliziert war, als dass man noch für oder gegen irgendwas sein konnte. Auch das rote Aids-Schleifchen heftete man sich vor allem deshalb ans Revers, weil es so gut auf der dunkelgrünen Barbour-Jacke aussah."[30]

Es kommt eben darauf an, sich schick angezogen, so oft und so folgenlos wie möglich zu amüsieren: umso besser, wenn es gelingt, nebenher in der bestehenden Gesellschaft auch noch erfolgreich und angesehen zu sein. Alles andere aber lenkt nur ab und vermiest das Leben.

In besonders hohem Maße gelte dies für das schlechte Gewissen, das die Älteren leider ständig zu erzeugen trachten. Dies ist das Thema von IL-LIES' zweitem Buch, „Anleitung zum Unschuldigsein", auf das indessen nicht mehr näher eingegangen zu werden braucht. Es sei hier nur noch der Anfang des ersten Satzes des Innenklappentexts zitiert: „Das Leben könnte so schön sein. Wenn unser schlechtes Gewissen nicht wäre ..."

Der Vorschlag lautet nicht etwa, die Ursachen des schlechten Gewissens dadurch zu verändern, indem man sein Denken und Handeln in Richtung Moralität korrigiert, sondern die Stimme des Gewissens mittels so etwas wie (freilich nur wieder ironisiert dargestellten) psychohygienischer Übungen zum Verstummen zu bringen. Alles komme in einer Zeit, die keine verbindliche Moral mehr kenne, darauf an, diesen internen Störfaktor des fun[31] aus dem Bewusstsein zu exorzieren. Wie sollte man ansonsten auch seinen (mit einem etwas antiquiert wirkenden aber vielleicht nicht unpassenden Ausdruck) „Heiden-Spass" haben können?[32]

30 Ders., ebd., S. 163 – 165.

31 Eine beachtenswerte Charakterisierung des „fun" findet sich in Pascal BRUCKNER: Verdammt zum Glück (2001), S. 106: „Fun ist ... eine Disziplin des Aussiebens, die ein diskretes Bollwerk errichtet, eine keimfreie Atmosphäre herstellt, in der ich die Welt genieße, ihr aber umgekehrt nicht das Recht einräume, mich zu verletzen oder zu bestrafen. Ein diskretes Dissidententum, das die Hysterie eines ausschweifenden Lebens ebenso ablehnt wie die Hysterie der Geschäftigkeit und Zerstreuung nur in gefilterter Form begreift, bei der ein Puffer zwischen uns und den Dingen liegt, der uns vor Strenge und Härte schützt."

32 Die fehlende Akzeptanz spezifisch christlicher Lebensziele und -entwürfe in der Spaß- oder Fun-Gesellschaft wird niemanden verwundern können. Es ist schon deswegen mit einem weiteren Absterben der christlichen Wurzeln unserer Gesellschaft zu rechnen, im Gegenzug wohl auch mit einer noch sinnenfälliger werdenden Renaissance des Heidentums. Dabei darf aber grundsätzlich niemals ausgeschlossen werden, dass sich die geistfeindliche Tendenz eines Tages tot laufen und in ihr Gegenteil verkehren wird.

Auch für BENTHAM stellte das Gewissen bereits ein unnötiges Relikt eines im Verschwinden begriffenen Zeitalters dar. Es handelt sich dabei um eine, so wörtlich, Fiktion, von der man annimmt, dass sie ihren Sitz im Willen hat und die als ein inneres Tribunal gewöhnlich über die Maßen hoch geschätzt wird. In Wirklichkeit aber hängt der Wert eines jeden Gewissenszuspruchs ganz von dessen Konformität mit dem *Greatest-Happiness-Principle* ab – was solche Zusprüche eigentlich redundant erscheinen lässt: Es gilt BENTHAM somit konsequenterweise auch für besser, dem eigenen Verstand und Begehren zu trauen bzw. sein eigenes Vergnügen zu verfolgen, um damit zu dem Glück der größten Zahl einen bereits ausreichenden Beitrag zu leisten: alles andere bereite nur dem Obskurantismus, Dogmatismus und der politischen oder religiösen Verfolgung Andersdenkender den Weg.[33]

Fiktion ist für BENTHAM all dies, was in seiner doch sehr einfachen „Ontology"[34] keinen Ort findet. „Bodies are real entities" – und diese Körper stellen überdies das materialistische Paradigma für Realität als solche dar: Andere als materielle Substanzen gibt es einfach nicht.[35] Eigenschaften wie die Länge oder Farbe eines Gegenstandes seien nur deshalb keine Fiktionen, weil sie, anders als diese, von der real existierenden Materie untrennbar sind.

Die Sprache verleite ihre Sprecher zu einer abundanten Ontologie, wobei Wahngebilde entstünden, die gesellschaftlich immer dann besonders verhängnisvoll wirkten, wenn sie sich mit einer präskriptiven Ethik verbänden. BENTHAMs eigene Ethik, wie sie am relativ ausführlichsten in seiner Schrift „Private Deontology" niedergelegt ist[36], kann weder als präskriptiv (etwa auf die Weise Kants) noch als deskriptiv (etwa auf die Weise D. Humes) bezeichnet werden. Sie erinnert weit eher an die in den angelsächsischen Ländern so beliebten *live help books* im Stile eines „Sorge dich nicht, lebe". Tatsächlich ist dies, von seinem Ansatz her betrachtet, der ja die für jede konventionelle Ethikkonzeption so fundamentale Spannung zwischen Sein und Sollen vermeidet, nur konsequent. Bei dem Menschen, welcher – übrigens ganz im Sinne der freien Wirtschaft – sei-

33 Vgl. J. BENTHAM: Oeuvres, Tome 4 (Déontologie), p. 41; insb. „La conscience est une chose fictive ..." bis zum Ende dieses neunten Kapitels des Ersten Teils: „Mais la valeur de ce jugement [de la conscience] doit dépendre entièrement de sa conformité, ou plûtot de son application au principe de la maximisation du bonheure."

34 Vgl. dazu: The Works of Jeremy Bentham, Vol. 8 („Ontology") insb. p. 201 ff.

35 Ebd., S. 201: „No substance can exist, but it must be itself *matter*; be of a certain determinate *form*, be or exist in a determinate *quantity* ..."

36 Vgl. Oeuvres de J. Bentham, Tome quatrième: Déontologie ou science de la morale.

nen Vergnügungen folgt (und nicht etwa irgendwelchen Fiktionen) befinden sich Sein und Sollen bereits im schönsten Einklang: *Brave new world.*

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Die komparative PISA-Studie über das Bildungsniveau von Schülern aus 32 daran beteiligten OECD-Ländern verweist die Leistungen der jungen Deutschen eindeutig auf die mittleren und unteren Ränge der Skala. Das Erschrecken darüber war in der ehemaligen Nation der „Dichter und Denker" ebenso heftig wie kurzatmig. Letzteres deswegen, weil man mit den eilends verkündeten (bzw. den Kindern angedrohten) Gegenmaßnahmen wie dem Pflichtkindergarten und der Ganztagsschule auch schnell wieder zur Tagesordnung übergegangen ist.

Aber sollte das Ergebnis der Studie nicht vielleicht mit prinzipiellen kulturellen Fehlentwicklungen in Verbindung stehen, denen mit dergleichen, nur mit den Symptomen befassten, sozialpragmatischen Maßnahmen gar nicht wirklich und dauerhaft entgegengesteuert werden kann? Legt sich ein Zusammenhang zwischen dem augenfällig recht bescheiden gewordenen Bildungsniveau der deutschen und deutschsprachigen Kinder und Jugendlichen (nicht vielleicht auch vieler Erwachsener?) und dem Umstand, dass justament die deutschen Staatsbürger (mit ihrer gesellschaftlichen Tendenz, jede gesellschaftliche Tendenz zu übertreiben) während der vergangenen Jahre Freizeit-, Reise- und Alkohol„weltmeister" geworden sind, nicht zum Greifen nahe? Und erhebt sich hier nicht ein ähnlich nahe liegender Verdacht, dem zufolge all diese beunruhigenden Zeiterscheinungen in einer Lebenseinstellung wurzeln, wofür die Bezeichnung *Hedonismus Benthamscher couleur* nicht ganz unangebracht sein dürfte? Ein solches Bewusstsein, so scheint es, ist aus einer verschämten und latenten Lebenseinstellung der Älteren zu einer offenen und von ILLIES weitgehend bekenntnishaft ausgesprochenen Ideologie der jüngeren Generation geworden. Wenigstens für diesen Zugewinn an Ehrlichkeit sollten wir der „Generation Golf" dankbar sein. Aber hinsichtlich der Frage, wie man es Jung und Alt vermitteln kann, dass es richtig, wichtig und unvergleichlich wertvoll ist, sich auch um die Wahrheit und um das Gute zu kümmern – und somit nicht nur beständig nach dem für einen jeweils selbst Nützlichen und Genussvollen zu streben – müssen wir uns wohl noch einiges überlegen: und dies womöglich bald, scheint doch ein Zusammenhang zwischen Benthamismus und Bildungskatastrophe ebenso wahr-

scheinlich zu sein wie der weitere zwischen liberalistischem Konsumismus und ökologischer Krise.

Zusammenfassung

BONK, Sigmund: **Die beängstigende Aktualität der Benthamschen Anthropologie.** ETHICA 10 (2002) 3, 249 – 263

In seinem sehr erfolgreichen Buch *Generation Golf* gelang Florian Illies eine prägnante Beschreibung der vorherrschenden Lebenseinstellung von Deutschlands gegenwärtig junger Generation. Meine primäre These besagt, dass es eine erstaunlich weitgehende Übereinstimmung des Menschenbildes, wie es sich im Mittelpunkt von Illies soziologischer Analyse bzw. des Strebens und Trachtens der deutschen Jugend findet, mit den anthropologischen und ethischen Ansichten Jeremy Benthams (1748 – 1832) gibt. Letztere können in die Aussage verdichtet werden: „Der Mensch folgt von Natur aus seinem je eigenen Vergnügen und sollte daran weder gehindert noch aus diesem Grunde mit einem schlechten Gewissen belastet werden." Hier erhebt sich der Verdacht, dass eine solche hedonistische und monadische Auffassung vom Sinn des Lebens sowohl mit dem Niedergang des Bildungsniveaus als auch mit der allgemeinen ökologischen Krise unserer Zeit zusammenhängt.

Hedonismus
Individualismus
Junge Generation
„PISA"
Spaßgesellschaft
Utilitarismus

Summary

BONK, Sigmund: **The frightening actuality of Bentham's anthropology.** ETHICA 10 (2002) 3, 249 – 263

In his very successful book *Generation Golf* Florian Illies succinctly describes the prevalent thinking and way of life of Germany's presently young generation. My primary thesis maintains that the concept of man that is to be found in the centre of Illies' sociological analysis or in the mind of Germany's youth corresponds closely to the anthropological and moral view of Jeremy Bentham (1748 – 1832) which is – in my words: „Man naturally follows his own pleasure and should not be hindered to do so nor should he be burdened with a bad conscience for doing so." Here, the suspicion arises that this hedonistic and monadic view of the meaning of life is interrelated with the present decrease of the educational level as well as with the universal ecological crisis.

Hedonism
Individualism
Young generation
„PISA"
Fun-generation
Utilitarianism

Literatur

BENTHAM, Jeremy: The works of Jeremy Bentham, ed. by John Bowring, Vol. One. – New York: Russell and Russell inc., 1962 (Nachdruck von: London 1838 – 1843).

BENTHAM, J.: New Collected Works, Vol. I., ed. by J. H. Burns und H. L. A. Hart. – London: Athlone Press, 1970.

BENTHAM, J.: Oeuvres de Jeremy Bentham, Tome quatrième: Déontologie ou science de la morale. Traduits par P. E. L. Dumont et B. Laroche. – Aalen: Scientia, 1969 (Nachdruck von: Bruxelles 1834).

BONK, Sigmund: Abschied von der Anima mundi. Die britische Philosophie im Vorfeld der Industriellen Revolution. – Freiburg: Alber 1999.

BRUCKNER, Pascal: Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne, aus dem Französischen von Claudia Stein. – Berlin: Aufbau Verlag, 2001.

CARNEGIE, Dale: Sorge dich nicht, lebe! (Originalausg.: How to Stop Worrying and Start Living. – New York: Simon and Schuster, 1984).

HARRISON, Ross: Bentham. („The Arguments of the Philosophers"). – London: Routledge and Kegan, 1993.

ILLIES, Florian: Generation Golf. Eine Inspektion. – Frankfurt/M.: Fischer, ^{4}2001.

ILLIES, F.: Anleitung zum Unschuldigsein. Das Übungsbuch für ein schlechtes Gewissen. – Berlin: Argon, 2001.

LOCKE, John: Versuch über den menschlichen Verstand (Band I: „Sendschreiben an den Leser"), übers. v. C. Winckler. – Hamburg: Meiner, ^{4}1981.

MARX, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. Erstes Buch. – Berlin: „Volksausgabe", ^{8}1928.

STENDHAL, H. B.: Über die Liebe. In: H. B. Stendhal: Werkausgabe, Bd. 2. – Zürich: Diogenes, 1981.

STEPHEN, Leslie: The English Utilitarians, Vol. 1: Bentham. – New York: Peter Smith, 1950.

Univ.-Doz. Dr. Sigmund Bonk, Obermünsterstr. 12, D-93047 Regensburg

INFORMATIONSSPLITTER

BIOMEDIZINISCHE VERFAHREN ONLINE

Das GFS-Institut für Gesundheit und Verbraucherschutz (IHCP – Institute for Health and Consumer Protection) bietet einen neuen wissenschaftlichen Informationsdienst über fortgeschrittene Alternativmethoden in der biomedizinischen Wissenschaft an.

Dieser Dienst ist dazu gedacht, die Wissensverbreitung und den Diskussionsaustausch zu fördern. Zu den verfügbaren Themen zählen beispielsweise Neurotoxizität von Chemikalien, Hepatoxitätsversuche ohne Tiere, perkutane Resorption und stoffwechselbedingte Toxizität.

Dieser wissenschaftliche Informationsdienst wird von der Europäischen Kommission, nationalen politischen Entscheidungsträgern, Wissenschaft und anderen Interessengruppen genutzt.

Die Einrichtung dieses Dienstes ist in den Anforderungen der Mitteilung der Kommission SEC-91-1794 an das Europäische Parlament und an den Rat enthalten.

Weitere Informationen unter:

http://evcam-sis.jrc.it/

Aus: GFS Aktiv, Nr. 2, Juni 2002

ETHICA; 10 (2000) 3, 265 – 274

DISKUSSIONSFORUM

ROBERT HAGER VON STROBELE

LEICHNAM IM MUSEUM

Zurschaustellung des toten menschlichen Körpers

1. Zeiterscheinung und Geschichtlichkeit

Am 19. September 2001 jährte sich zum zehntenmal das Ereignis der sensationellen Entdeckung des „Mannes aus dem Eis". Dreieinhalb Jahre davor, im März 1998, erhitzten sich die Gemüter anlässlich seiner kurz bevorstehenden Ausstellung im Bozner Archäologiemuseum an der Frage der ethischen Vertretbarkeit einer musealen Veröffentlichung dieser berühmten Gletscherleiche. In der Lokalpresse manifestierte sich diesbezüglich das Unbehagen der Bevölkerung in Form zahlreicher kritischer Leserbriefe: Man solle den armen Toten doch endlich in Ruhe lassen, ihn dem Eis zurückgeben, den Leichnam bestatten, nicht verkommerzialisieren, die hohen Kosten der Museumsprojektierung in andere soziale Notwendigkeiten investieren usw. In noch weit extremerem Ausmaß traf dies auch auf die Ausstellung „Körperwelten" des Heidelberger Anatomen Gunther von Hagens zu, welche mit Präparaten und Ganzkörperplastinaten seit einigen Jahren schon mehrere Millionen Besucher in Europa und anderen Kontinenten in ihren Bann gezogen hat.

Tiefe emotionale Ambivalenz zwischen Abscheu und Faszination, das Fehlen entsprechender ethischer Kriterien sowie die rational unüberbrückbare Trennungslinie zwischen der Welt der Lebenden und der Toten machen eine sachliche Beurteilung des Phänomens so schwierig.

Dabei ist die öffentliche Präsentation des Leichnams wahrlich kein Novum unserer Zeit: der Reliquienkult seit Anbeginn des Christentums, anatomische Spektakel und öffentliche Sektionen seit der Renaissance, die Rolle des getöteten Körpers in der öffentlichen Hinrichtung, nicht zuletzt die Raritätenkabinette und Schaubuden bis hinauf in die Mitte des 20. Jahrhunderts.

Vielmehr erscheint es in unseren Tagen notwendig, auf die stark gewandelte Grundeinstellung zu Tod und Leichnam sowie neuartige Präparationsverfahren wie das der Plastination bzw. sensationelle Entdeckungen (etwa der Mann aus dem Eis) in neuen Interpretationen nach Antworten auf diese Entwicklung zu suchen, die eine ethische Beurteilung des Phänomens ermöglichen. Diese – hier nur fragmentarisch skizzierte – Interpretationsarbeit versteht sich als Teil jenes

großen, immer aufs Neue geforderten ethischen Versuchs einer Gesellschaft, Kontingenzerfahrung und Tod in eine umfassende sinn- und glückspendende Daseinsgestaltung zu integrieren.

2. Erster Definitionsversuch: Was ist der Leichnam?

Am Beginn dieser Interpretationsarbeit steht die Frage: Was ist der Leichnam, was soll darunter verstanden werden? Bereits beim ersten Definitionsversuch offenbart sich eine der wesentlichen Schwierigkeiten der Arbeit: Handelt es sich um einen Menschen, ein Wesen oder nur mehr um einen Gegenstand, ein Objekt? Etymologisch[1] steckt im Wort „Leichnam" (sowie im eher empirisch-sachlichen Begriff „Leiche") bereits eine gewisse Distanz zur Auffassung des toten Körpers als ein rein lebloses Objekt, sowohl im Sinne von Respekt als auch Verharmlosung. Begriffsgeschichtlich wurde darunter ursprünglich einfach Körper(hülle) verstanden, welche den älteren, krasseren Begriff des toten Körpers *hrêo* (mhd. *rê*) verdrängt hatte. So innig man sich die Existenz des Menschen als Verschränkung des Körpers und der Person, die ihr Leben in und mit diesem Körper verwirklicht hat, auch denken mag: rein ontologisch bleibt nach Eintritt des sicheren Todes nichts anderes als ein sich zersetzendes, dinghaftes Etwas zurück – vom Menschen als solchem kann nicht mehr die Rede sein. Diesen radikalen und irreversiblen Kategorienwechsel von der Person zur Sache hat D. BIRNBACHER[2] im Begriff des *ontologischen Absturzes* auf den Punkt gebracht.

Auf rein empirischer bzw. ontologischer Ebene lässt sich somit nicht begründen, weshalb in allen Kulturen und Epochen der tote Körper stets eine besondere Achtung erfuhr, de facto also weit höher eingestuft wurde als nur ein lebloses Objekt menschlicher Willkür. Die Begründung für diesen „Mehr-Wert", der das rein Ontologische übersteigt, muss also auf einer anderen Ebene gesucht werden, und zwar auf der hermeneutischen. Hier steht die Frage im Zentrum: „Was *bedeutet* Leichnam?" Im Unterschied zum empirischen Zugang bzw. einer klar umrissenen Definition wird versucht, über den Weg der Interpretation das Phänomen in einen Sinn- und Deutungszusammenhang zu stellen, ohne erschöpfende oder zwingende Antworten zu geben. Damit ist angedeutet, dass es nicht um eine Wesensbestimmung des Leichnams *an sich* in Form metaphysischer Spekulationen geht, sondern um eine Interpretation *für die Lebenden* und deren bestmöglichen Umgang mit dem Thema des Todes in der Gesellschaft.

3. Der Symbolbegriff

Der Begriff des Symbols eröffnet im Zusammenhang mit dem Leichnam in dieser Reflexion mehrere Vorteile. Er entlastet erstens von einer empirisch-wissenschaftlichen Urteilsfindung in Bezug auf einen Sachverhalt, welcher der menschlichen Ratio aufgrund der Todesgrenze unüberbrückbar entzogen ist – womit aber nicht gemeint ist, dass alles weitere Sprechen und Deuten auf dieser symbolischen Ebene der Logik entbehren würde bzw. beliebig wäre.

Mit dem Begriff des *Symbols* lässt sich, zweitens, besser der verbleibende *Wert* (wenn auch nur andeutungsweise, nie erschöpfend) umreißen, den eine verstorbene Person für die Gesellschaft darstellt. Dieser Wert kann sich in erster Linie auf die Angehörigen beziehen, welche in ihrer Trauer den Verlust eines geliebten Menschen zu bewältigen haben und an dessen sterblichen Überresten sie symbolisch ihre Liebe und Achtung zum Ausdruck bringen können.

Drittens lässt der Begriff des Symbols offen, *inwiefern* (nicht *ob*!) Leichnam und verstorbene Person in Verbindung stehen; zur näheren Bestimmung dieses Verhältnisses über die Beziehung Symbol – Symbolisiertes wird auf das Symbolverständnis von Rahner und Ricoeur verwiesen. K. RAHNER[3] spricht in seinen „Schriften zur Theologie" vom *Real-Symbol*. Er versteht darunter mehr als nur ein Etwas, welches auf das Eigentliche verweist; es steht in der Einheit mit dem Symbolisierten und schafft dadurch eine Unmittelbarkeit zu demselben. Denn: Das Symbol ist das durch den Selbstvollzug des Seienden Gesetzte im Anderen. Rahner nennt den menschlichen Leib das Realsymbol der Seele. Führt man diesen Gedankengang weiter, so ändert selbst die Tatsache des Todes und irreversiblen Zerfalls des verbliebenen Körpers nichts an dessen Symbolhaftigkeit, zwar nicht mehr unmittelbar als Symbol einer sich im Leib gesetzten Seele, sondern vielmehr als Symbol einer Person, eines Menschen in Fleisch und Blut, der sich in und mit diesem Körper ein Leben lang verwirklicht hat. Der Leichnam kann somit als *das* Symbol eines verstorbenen Menschen in seiner leiblichen Ganzheit aufgefasst werden, an Authentizität und Intensität durch nichts zu überbieten. Entsprechend dem engen Verhältnis zwischen Symbol und Symbolisierten ist auch die bleibende Verbindung zwischen Leichnam und Verstorbenem gegeben.

Damit ist aber noch nichts inhaltlich über den Leichnam selbst gesagt, der Sinn eines Leichnams liegt nicht offen zutage. Den Leichnam als Symbol des Verstorbenen aufzufassen, eröffnet erst recht jene, wie P. RICOEUR[4] formuliert, „intellektuelle Tätigkeit der Entzifferung, Entschlüsselung" und „erhebt das Gefühl zur Artikulierung des Sinns", der in einem sprachlichen Begriff aufgrund seines doppelten oder mehrfachen Sinns auf Interpretation und Enthüllung hindrängt, jedoch in Anbetracht der sich erschließenden Sinnfülle immer stückhaft bleiben muss.

4. Erscheinungsformen des Leichnams in der Öffentlichkeit

Die christlichen Riten in ihrer Verbindung mit noch älterem religiösen Brauchtum um Tod und Leichnam prägen die abendländische Kultur wie keine anderen. Über Jahrhunderte bewiesen sie eine besondere Resistenz gegen Veränderung. Spätestens seit der Aufklärung und dem wachsenden Fortschritt der Medizin sowie der empirischen Wissenschaften scheint diese Resistenz jedoch gebrochen. Allgemein lässt sich heute eine starke Tendenz erkennen, die auf die schnelle, unkomplizierte „Entsorgung" des toten Körpers hinausläuft, was immer mehr (besonders in den Großstädten) zu den sog. anonymen Bestattungen

führt. Direkte Abschiednahme am offen aufgebahrten Leichnam wird im mitteleuropäischen Raum nur mehr selten praktiziert und bedarf oft behördlicher Sondergenehmigungen; Bestattungsstandard bleibt die Aufbahrung des geschlossenen Sarges, der anschließend an die Totenmesse zu Grabe getragen wird. Nicht zuletzt ergibt sich der distanziertere Umgang mit Verstorbenen aus jener Entwicklung, die mit „Enthäuslichung des Sterbens"[5] umschrieben wurde: Sterbende (oder meist schon viel früher) werden aus der vertrauten Umgebung der Familie in entsprechende Institutionen wie Krankenhaus oder Altersheim ausgelagert; der Kontakt zu sterbenden Angehörigen stellt somit heutzutage eher eine Ausnahme dar.

Im Reliquienkult verbinden sich christliche Motive der Heiligenverehrung mit viel älteren Elementen des Volksglaubens an die bleibende Verbindung des Verstorbenen zu seinen sterblichen Überresten sowie dem tief menschlichen Bedürfnis der magischen Verdinglichung von Heil. Vor allem im Mittelalter fand sich der gemeine Mensch einer Unzahl von Gefahren und Kräften ausgeliefert, vor denen er sich zu schützen suchte. Der Ansturm auf Orte mit berühmten Reliquienschreinen war lange Zeit dementsprechend groß, denn nicht nur der Besitz, allein schon eine Berührung oder der Anblick von Reliquien wurde für heilsspendend gehalten. Daher wichen die ursprünglich massiven, undurchsichtigen Aufbewahrungsgefäße der heiligen Überreste immer mehr den gläsernen Schreinen, die z. T. heute noch in Kirchen zu finden sind.

Die christlichen Riten im Umgang mit dem Leichnam sowie der Glaube an die heilsame Kraft der Reliquien sind heute zwar einem einschneidenden Wandel unterzogen und scheinen immer mehr an gesellschaftlicher Bedeutung zu verlieren. Dennoch verschwindet damit nicht der urmenschliche Wunsch gelungener Todesbewältigung angesichts des Leichnams. Es wäre nicht korrekt, allein von allgemeiner Todesverdrängung zu sprechen. Selbst in unserer Gesellschaft gibt es mehr oder weniger verborgene Ersatzriten, die den Umgang mit dem Toten und seiner Welt dort regeln, wo traditionelle Formen nicht mehr verstanden bzw. abgelehnt werden oder einfach schwinden. Was in direktem Kontakt nicht mehr ertragen werden kann, findet in medialer Vermittlung neuen Eingang: Die Massenmedien als weithin gesellschaftsprägender Faktor der Zivilisation bieten in ihrer Durchdringung von öffentlichem *und* privatem Raum einen neuen, wenn auch nicht unproblematischen Umgang mit Tod und Leichnam.[6] Tagtäglich geht es um die Zelebrierung des gewaltsamen Opfertodes des Anderen, wie man ihm in Form von Bildern in den Nachrichten der Printmedien und im Fernsehen in Berichten von Unfällen und Katastrophen begegnet. Die Filmindustrie verweist in der Inszenierung von lebendigen Toten in Horrorfilmen auf die unaufgearbeitete Symbolisierung des Leichnams. Die Eindimensionalität der Vermittlung schließt aber ein wirkliches gemeinschaftliches Erleben des Ritus aus, fehlt doch das konstitutive Element des Antwortgebens für einen fruchtbaren Aus-

tausch. Die Flut an immateriellen Bildern von Opfer und toten Körpern distanziert bzw. veroberflächlicht das Geschehen und bewirkt eine Immunisierung gegen reale Gefühle der Trauer, Anteilnahme oder des Ekels.

Besonders geeignet zur Veranschaulichung der Symbolstärke des Leichnams erscheint der Hinweis auf jene Rolle, die der tote Körper von Hingerichteten in öffentlichen Strafvollzügen gespielt hat (und heutzutage nur mehr vereinzelt spielt). Das befundene Ausmaß des Delikts veranlasste zuweilen umfassendere Strafmaßnahmen, die an der Grenze des Todes keinen Halt machten. Zudem galt noch bis in die Neuzeit hinein der Tote als Rechtsperson, die sich strafbar machen konnte. Der Leichnam war dann anstelle des Verstorbenen Objekt der Strafe. Mit der öffentlichen Hinrichtung war oft die Schmach des nicht Begraben-Werdens verbunden. Die Abschreckung in den Augen der Öffentlichkeit bestand somit in erster Linie darin, durch das Versagen einer Bestattung in geweihter Erde weder zur Ruhe zu kommen noch an der allgemeinen Auferstehung beim Jüngsten Gericht teilzunehmen, d. h. der ewigen Verdammung anheim zu fallen. Dieselbe Funktion hatten auch jene Formen der Hinrichtung, welche den Leichnam in Stücke teilten oder auflösten. Neben der physischen Zerstörung durch Tötung des Verurteilten wurde auch die soziale Vernichtung durch die Tilgung seiner Ehre symbolisch an dessen Leichnam vollzogen. Das demonstrative Aufhängen von hingerichteten Regimegegnern oder Staatsfeinden diente wohl zu allen Zeiten zur Abschreckung gegen Gleichgesinnte und betonte die Überlegenheit der führenden Macht. Dass die erwähnten Vergeltungsmaßnahmen am Leichnam vor allem symbolische Wichtigkeit hatten und ihre Wirkung nicht verfehlten, verdeutlicht auch die rechtsgeschichtliche Tatsache der „executio in effigie“[7]. Hier geht es sozusagen um einen hö- heren symbolischen Grad als bei der Vergeltung am Leichnam, denn mit „executio in effigie“ umschreibt man jenen Strafvollzug an einem Scheinleib mit rechtlichem Vertretungscharakter, wie er seit der frühen Neuzeit in der spanischen Inquisition bis in das 18. Jahrhundert vorkam. Wenn also ein Verbrecher nicht anwesend sein konnte oder bereits in der Haft verstorben war, so gab es die Möglichkeit, ein Bild desselben (lat. *effigies*) öffentlich an seiner statt hinzurichten.

Einer ganz anderen Art der Zurschaustellung von Leichnamen begegnet man in den Wandervarietés, Panoptiken und anatomischen Spektakeln. Ihnen gemeinsam ist die Anziehungskraft für ein großes, buntes Publikum, welches durch die Zurschaustellung von prominenten oder aufsehenerregenden Leichen bzw. deren möglichst naturalistischen Abbildungen angelockt und in seiner Neugierde gegen Eintrittsgeld befriedigt wurde. Unwillkürlich scheinen gewisse Parallelen zu heutigen „Leichenschauen“ wie etwa der Ausstellung „Körperwelten“ auf der Hand zu liegen; auch die grundsätzliche Verwandtschaft zur einer Ausstellung des Leichnams im Museum darf hier nicht übersehen werden.

Verschiedene gesellschaftlich-kulturelle Faktoren mögen dazu beigetragen haben, dass diese Phänomene der

Zurschaustellung für die heutige Gesellschaft großteils nur mehr ein seltsam anmutendes Kapitel der Vergangenheit darstellen. Zum einen dürfte der Wandel im Empfinden von Kunst und Ästhetik eine entscheidende Entwertung der Panoptika mit sich gebracht haben, zum anderen wurde gerade die symbolische Stellvertretung des toten Menschen zunehmend vom Medium der Fotografie für den Einzelnen und die breite Masse abgelöst. Im wissenschaftlichen Bereich hingegen verloren die anatomischen Spektakel, vor allem deren Abarten und Ausartungen, allmählich an gesellschaftlichem Interesse und verschwanden. Was blieb, ist die Lehrsektion als wesentlicher Bestandteil der Forschung und Medizinerausbildung. Der Leichnam übernimmt hier in seiner Rolle als Studienobjekt den Platz einer unersetzbaren Erkenntnisquelle und eröffnet dem Interessierten einen faszinierenden Kosmos der Natur – freilich nur einer qualifizierten Öffentlichkeit zugänglich bzw. dem wissenschaftlich-spezifischen Publikum vorbehalten.

Nicht zuletzt bleiben aber bis heute die Museen und Wanderausstellungen ein wesentlicher Faktor der Bildung und Unterhaltung in unserer Zivilisation, wobei besonders bei Letzteren eine differenzierte Unterscheidung von Schaubühnen der Vergangenheit nicht immer einfach zu sein scheint.

5. Das Museum als besonderer Ort

Das Museum zählt zu jenen Institutionen, die mit dem Erwerb, der Bewahrung und Vermittlung von Wissen zu tun haben. Insofern unterscheidet es sich nicht von jenen anderen: Schulen, Forschungszentren, Bibliotheken und Archiven sowie anderen Datenbanken. Allein das Museum aber in seinem spezifischen Bildungsauftrag arbeitet in der Vermittlung von Wissen mit *authentischen Objekten*, welche vor allem durch die spezielle Form der konzeptgebundenen Präsentation zu einem verstehenden Erleben beim Rezipienten führen sollen. Damit wird der museale Raum zu einem besonderen Ort der Begegnung zwischen dem interessierten Besucher und dem gespeicherten und dargestellten Wissen in Form gegenständlicher, einmaliger Objekte.[8]

Verschiedene Typen von Museen präsentieren gemäß ihrer jeweiligen Ausrichtung den toten menschlichen Körper bzw. Teile desselben als museales Objekt unter verschiedenen Aspekten: Die medizinischen Sammlungen haben den menschlichen Körper vor allem in seinen funktionalen Zusammenhängen unter dem Aspekt von Gesundheit und Krankheit zum Gegenstand, während die Archäologie und Ethnologie den Menschen unter dem Blickpunkt eines kulturschaffenden Wesens in seiner geschichtlichen Dimension unter die Lupe nimmt. Der menschliche Körper bzw. der Leichnam ist hier direkter oder indirekter Zeuge einer kulturellen Leistung, da er oft Rückschlüsse auf Bestattungsbräuche und -riten, Lebensgewohnheiten der jeweiligen Zivilisation u. Ä. zulässt. Anders als im Zusammenhang der Archäologie bzw. der Medizin wird der Mensch in der Anthropologie im Rahmen der Naturwissenschaft als *ein* Lebewesen im Kosmos der Natur neben einer Viel-

zahl anderer gesehen. Der Mensch ist Teil allen Lebens dieser Erde; er bildet das letzte Glied der Evolutionskette.

Lässt sich jedoch mit dem toten menschlichen Körper umgehen wie mit jedem beliebig anderen Ausstellungsobjekt? Worauf ist bei einer Güterabwägung im Falle der Musealisierung desselben zu achten?

6. Die symbolische Würde des Leichnams

Menschenwürde kommt jedem Menschen zu, vor jeglicher sozialer, religiöser oder kultureller Unterscheidung oder faktischen Entfaltungsmöglichkeiten, einfach kraft seines Menschseins. Die dem Menschen als Person allein zukommende Fähigkeit, die Folgen seines Handelns aufgrund seiner Vernunft und Willensfreiheit sittlich zu verantworten, verlangt, in gegenseitiger Achtung den notwendigen Freiraum zu eigenverantwortetem Handeln prinzipiell jeder Person zuzuerkennen. Diese Achtung umfasst sowohl die leibliche (körperliche Unversehrtheit) wie auch seelisch-geistige Integrität (Glaubens- und Meinungsfreiheit usw.) der Person.

Durch den Tod erlischt die freie Selbstbestimmung einer Person. Der verbleibende Körper, der Leichnam, ist nicht mehr Medium sittlicher Lebensgestaltung; er ist, rein ontologisch gesehen, ein sich zersetzendes Etwas, ein Ding. Insofern wäre es falsch, direkt von der Würde einer lebenden Person auf die Würde ihres Leichnams zu schließen. Der Begriff der Würde ist an die in der Welt lebende und sittlich handelnde Person gebunden; endet dieser sittliche Lebensvollzug mit dem Tod, kann von Person und Würde in diesem Sinne nicht mehr die Rede sein. Von daher erscheint Kritik gerechtfertigt, wenn in Diskussionen um die ethische Vertretbarkeit gegen die Ausstellung toter menschlicher Körper mit der Verletzung der Menschenwürde argumentiert wird.

Dennoch ermöglicht der Begriff des *Symbols* – wie weiter oben angedeutet –, die entscheidende Verbindung zwischen Person – Leichnam herzustellen, ohne vorerst auf Glaubensprämissen zurückgreifen zu müssen. Insofern erscheint es auch berechtigt, von einer *symbolischen Würde* des Leichnams zu sprechen, welche stets an der Würde der dahinter stehenden Person gekoppelt bleibt. Von daher ist einerseits ersichtlich, dass diese symbolische Würde nicht absolut gilt und entsprechend der symbolischen Seinsqualität des Leichnams nicht univok mit Menschenwürde gleichzusetzen ist. Andererseits bleibt sie prinzipiell auch in jenen menschlichen Überresten von Bedeutung, die nicht mehr im eigentlichen Sinne Leichnam genannt werden, wie Knochen, Asche oder Ähnlichem.

7. Die Haltung der Pietät und daraus resultierende Handlungskriterien

Antwort auf die symbolische Würde kann in symbolischen Akten gegeben werden, die als Ausdruck von Respekt und Achtung vor der Würde der Person des Verstorbenen an dessen Leichnam real („leiblich") vollzogen werden. Dabei handelt es sich mehr um eine Haltung als um konkrete Handlungsweisen; diese Haltung wird

als *Pietät* bezeichnet und kann in ihrer Ausformung entsprechend den dahinter stehenden Glaubensvorstellungen mitunter sehr unterschiedlich ausfallen. Pietät ist nicht *nur* ein religiös gefüllter Begriff und keinesfalls eine „Erfindung" des Christentums; sie gilt als Kulturkonstante, die bei allen Menschen und Völkern nachgewiesen werden kann. Pietät umschreibt auch im konkreten Recht und im Alltagsbewusstsein unserer Kultur jene Haltung des respektvollen Umgangs mit Verstorbenen sowie anderen Werten. Von daher bietet sich Pietät als eine allen weiteren Handlungskriterien zugrunde liegende Haltung an, und zwar in einem weiter gefassten Sinne des Respekts und der Achtung vor allen, die direkt oder indirekt mit dem Leichnam und seiner musealen Veröffentlichung in Verbindung stehen, kurz: jenen Beteiligten, deren Interesse in dieser Problematik des Leichnams im Museum relevant ist. Zu diesen Beteiligten und ihren Anliegen zählen neben der verstorbenen Person, „greifbar" im Schauobjekt, vor allem nähere Angehörige, das soziale und religiöse Umfeld des Betreffenden, die Wissenschaft in ihrer Verantwortung um das Wohl der gesamten Zivilisation, aber auch die Menschheit im Allgemeinen. All diese Interessengruppen stehen untereinander in unmittelbarer Verbindung. Denn: Eine respektvolle Behandlung des Leichnams betrifft z. B. nicht nur die fortwährende Würde des einzelnen Verstorbenen, sondern symbolisiert auch Respekt vor der Würde aller Menschen. Genauso wirft eine respektlose Sensationsheischerei von Seiten einzelner Wissenschaftler, die ihre Geltung im Zusammenhang mit einem prominenten Leichnam ausnützen, immer einen Schatten der Pietätlosigkeit auch auf den Leichnam selbst.

Die ethisch relevante Frage lautet also nicht so sehr *ob*, sondern *in welcher Form* sich die Ausstellung des Leichnams mit dem dargestellten Begriff der Pietät vereinbaren lässt.

Diesbezüglich sollen hier stichwortartig einige Punkte in Form von konkreten Handlungskriterien erwähnt werden, welche im Falle der Musealisierung des Leichnams der oben definierten Haltung der Pietät als ethischem Prinzip entsprechen.

Die Zurschaustellung toter menschlicher Körper sollte:

- aus *rein wissenschaftlichen Zwecken* erfolgen. Dies bedeutet, dass dem Leichnam in der musealen Präsentation eine *konstitutive* Rolle in der Entfaltung der Ausstellungsthematik zukommen muss;

- an einem *geeigneten* Ort stattfinden, d. h. Orte, an denen man auch erwarten kann, menschliche Überreste zu sehen: medizinische, archäologische und naturhistorische Museen sowie andere Wissenschaftsmuseen, Grüfte u. Ä.;

- in der *Art der Präsentation* die Möglichkeit bieten, im Besucher das Gefühl von *Ehrfurcht* aufkommen zu lassen. Dies kann durch *passende mediale Aufarbeitung* in Text, Bild oder Videoaufzeichnungen (*Darstellung der Geschichte* sowie *Todesart und Herkunft* des Verstorbenen, ohne jedoch dessen *Anonymität* zu verletzen) gelingen bzw. in der Atmosphäre der Ruhe eines – wenn möglich – vor allzu großer Hektik *geschützten Raumes*;

- den Besucher in seiner Rolle als Laien und potentiellen Kranken bzw. Sterblichen in seiner *begrenzten Belastbarkeit* durch Auswahl und Anordnung der Exponate sowie stilistische Effekte der Präsentation *nicht überfordern.*

Folgende drei Gefahren sollten hierbei des weiteren beachtet werden:

- *Die reduktionistische Gefahr:* Im musealen Kontext geschieht Verdinglichung toter menschlicher Körper, insofern die Person hinter dem Leichnam ganz aus dem Blickfeld gerät, wenn nur mehr die Körpermasse das nötige Material des Exponates stellt; wenn man vergisst, dass dieser Mensch einmal wirklich gelebt, sich entfaltet, womöglich gelitten hat und dann gestorben ist. Die *ab*-solute Trennung in sichtbaren Leichnam und den in der Erinnerung verblassenden Verstorbenen würde erneut einem gefährlichen Dualismus Vorschub leisten, der im Endeffekt einen rein materialistischen Monismus (Mensch = nur Materie) suggeriert.

- *Die voyeuristische Gefahr:* Mit Voyeurismus lässt sich vielleicht am besten jene Lust beschreiben, die sich einstellt, wenn man Einblicke in die Intimität eines anderen bekommt, zu dem man nicht in einem intimen oder vertrauten Verhältnis steht. Damit verbunden ist der Reiz am Verborgenen und die Faszination, der immer auch etwas Verbotenes anhaftet. Wesentlicher Faktor gelungenen menschlichen Zusammenlebens ist das Gleichgewicht zwischen dem intimen und dem öffentlichen Raum. Der Besucher erlebt die Spannung in der Konstellation Museum als öffentlichem Raum und dem ausgestellten Leichnam als Symbol einer verstorbenen Person in ihrer leiblichen Intimität. Verstärkt wird diese Tatsache dadurch, dass die im Museum anzutreffenden Leichname oft nackt sind bzw. der ansonsten der Wissenschaft vorenthaltene Blick „unter die Haut" Einblicke in den intimen Bereich der Krankheit, Verletzbarkeit, des Leidens und z. T. tragischen Todes gewährt. Das Museum muss daher in der Art seiner Präsentation (und dazu gehört auch der PR-Bereich) seinen besonderen Status als öffentliches wissenschaftliches Institut vor allem hinsichtlich der Überschneidung intimer und öffentlicher Sphäre für die Allgemeinheit einsichtig machen. Ansonsten läuft es allzu leicht Gefahr, einem gesellschaftlichen Trend von Real-TV und Klatsch-Blättern zu unterliegen, der in unwürdiger Weise menschliche Intimität zur allgemeinen, kurzweiligen Unterhaltung pervertiert.

- *Die narzisstische Gefahr:* Wer erfreut sich schon solcher Berühmtheit wie der „Mann aus dem Eis"? Wie viele Millionen Augenpaare bestaunten schon von Hagens Plastinate? S. SERIAL[9] spricht im Zusammenhang mit der Ausstellung „Körperwelten" unter anderem von der zweifachen Befriedigung des frühkindlichen, verschütteten Narzissmus: dass der Anblick der Ganzkörperplastinate zu einer narzisstischen Befriedigung führe, zum einen durch die Vorstellung, dass man „mit der Plastination eine gewisse Unsterblichkeit erreicht, die zumindest einen Teil der ursprünglichen narzisstischen Kränkung, die mit der Erkenntnis der eigenen Sterb-

lichkeit verknüpft ist, wieder aufhebt"; zum anderen geschehe dies zusätzlich in Form einer ästhetischen Gestaltung des Körpers nach eigenen Werten. Würde ein Museum bzw. Ausstellungsgestalter den Besucher nicht nur in seinen narzisstischen Erlebnissen belassen, sondern vielmehr das ganze Geschehen ausstellungstechnisch noch steigern durch eine bewusst vermittelte Lebendigkeit und ästhetisierte Verklärtheit, so dass vom Tod nichts mehr übrig bleibt, ließe sich eher von einer gut inszenierten Illusionswelt in einem Erlebnispark reden als von einem wissenschaftlich verantworteten Gesamtkonzept einer Ausstellung mit toten menschlichen Körpern. Ohne hier ein moralisierendes Memento mori einklagen zu wollen, erscheint es doch höchst fragwürdig, dem Besucher ein abstraktes Menschenbild des ewig Lebendigen und bewunderten Schönen zu suggerieren. Es bleibt nun einmal eine der unumstößlichsten Tatsachen menschlicher Existenz, dass der Mensch stirbt und seine sterblichen Überreste vergehen werden. Wenn nun ein Museum diesen Kreislauf aus guten Gründen unterbricht, so erscheint es kaum angemessen, dieses Geschehen in sein Gegenteil zu pervertieren. Die Ausblendung des Todes würde erneut zur Verdrängung menschlicher Grenzen führen, womit der Gesellschaft kein wissenschaftlicher Dienst erwiesen wäre, welchem man Respekt und Achtung zollen sollte. Es gilt, sich dieser Gefahr bewusst zu werden und behutsam eine Art der musealen Präsentation zu finden, die weder den Tod in narzisstischer Selbsterhöhung ausblendet, noch mit dem Zeigefinger auf die Unausweichlichkeit eigener Sterblichkeit pocht. Wünschenswert erscheint die Vermittlung einer *Ars moriendi* im Sinne einer umfassenden Sterbekultur, die Leben *und* Tod als Aspekte *einer* Existenz begreift, ohne sie gegeneinander auszuspielen.

1 Vgl. F. LOCHNER VON HÜTTENBACH: Die Bezeichnung Leichnam. In: N. Stefenelli (Hg.): Körper ohne Leben: Begegnung und Umgang mit Toten. – Wien u. a.: Böhlau, 1998, S. 31 (im weiteren zitiert als KoL).

2 Vgl. D. BIRNBACHER: Philosophisch-ethische Überlegungen zum Status des menschlichen Leichnams. In: KoL, S. 927–932.

3 Vgl. K. RAHNER: Schriften zur Theologie. Neuere Schriften. Bd. IV. – Einsiedeln u. a.: Benziger, 1960, S. 275 ff.

4 P. RICOEUR: Die Interpretation: ein Versuch über Freud. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ^{4}1999, S. 32.

5 Vgl. P. ZULEHNER/P. BECKER/G. VIRT: Sterben und sterben lassen. – Düsseldorf: Patmos, 1991, S. 21 f.

6 Vgl. B. RICHARD: Todesbilder: Kunst, Subkultur, Medien. – München: Fink, 1995, S. 26–29; 67–91.

7 Vgl. dazu W. BRÜCKNER: Funeral- und Exekutionseffigies. In: KoL, S. 801 ff.

8 F. WAIDACHER: Museum lernen: Lange Geschichte einer Verweigerung oder Warum Museen manchmal so gründlich daneben stehen. Erweiterte und für den Druck bearbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrages, gehalten im Rahmen des Symposions „Wissen und Kompetenzen für die Zukunft", Universität Graz, 20.–23. September 1999. Diese Fassung wurde entnommen aus: Museologie Online 1 (1999), 41–65, der PDF-Version, http://www.hco.hagen.de/museen/m-online/

9 S. SARIAL: Körperwelten – Ein Ausstellungserfolg aus psychoanalytischer Sicht, in: System ubw, Zeitschrift für klassische Psychoanalyse 16 (1998) 1, S. 24.

Robert Hager v. Strobele, Wien/Bozen
hager.robert@gmx.net

ETHICA; 10 (2000) 3, 275 – 278

CHRISTOPH REHMANN-SUTTER

KRANKHEIT, SCHMERZ UND LEBENSKUNST

Lebenskunst ist, wie Wilhelm SCHMID in einer eindrücklichen Serie von Büchern eröffnet, die Kunst, das Leben zu führen.[1] Dass diese Fragestellung eine ethische ist, liegt auf der Hand. Die Grundfrage der Ethik gewinnt darin aber eine andere Form, nämlich: Wie kann ich mein Leben führen? Die Frage nach der Lebenskunst erweitert den Fragehorizont der Ethik, der von mächtigen Traditionen in der Neuzeit auf die Dimension des Sollens festgelegt wurde, um die Dimension des Könnens. Es geht in der Ethik nicht nur darum, herauszufinden, was wir in bestimmten Situationen tun sollen, wie wir uns entscheiden müssen, welche Pflichten wir haben, sondern ebenso darum zu klären, welche unserer Entfaltungsmöglichkeiten gut sind zu entwickeln.

Ein einzelnes Kapitel ist es, das mich hier zu einer Stellungnahme auffordert.[2] Es handelt vom Sinn der Schmerzen, und von den Möglichkeiten, Krankheiten in die Kohärenz des Selbst zu integrieren. Wenn die Medizin jener Handlungsbereich ist, der sich mit dem Ziel der Heilung mit dem Phänomen der Krankheit befasst, geht es bei diesem Thema auch um den Sinn der Medizin, und breiter über die im Gesundheitssystem anzusetzenden Ziele.

Den Hauptgedanken kann SCHMID in dem von F. Nietzsche stammenden Begriff der „großen Gesundheit" zusammenfassen. Damit ist eine Gesundheit gemeint, die sich nicht durch die Abwesenheit von Krankheiten definiert, sondern eine Gesundheit, die die Krankheit einbeziehen kann. Es kann jemand gesund sein, wenn sie oder er mit einer Krankheit, die vielleicht unausweichlich ist, umzugehen versteht. „Zur Gesundheit gehört nun selbst die Krankheit, so dass das Selbst gesund ist, wenn es auch krank zu sein vermag und dies noch als Element seiner Gesundheit versteht." (S. 60/348) Warum diese Wendung? Ist dies bloß die Antwort auf die Nichteliminierbarkeit von Krankheit, auf die immer noch bestehende Ohnmacht der Medizin? Das wäre gewissermaßen eine Kapitulation der Gesundheit vor ihrer Feindin, der Krankheit, die sie nicht besiegen kann.

1. Heilsames Elemente

SCHMID gewinnt seine These auf einem anderen Weg. Er sieht in der Krankheit selbst ein *heilsames Element*. Sie ist Anlass, sich klarer zu werden über das eigene Leben, zu erkennen, dass es begrenzt ist und vergehen wird. Krankheit spornt an, „die Sorge um dieses Leben in die Hand zu nehmen" und es vielleicht anders zu leben: „Die Krankheit ist ein Vorlaufen zum Tod – und eine Rückkehr ins Leben, wenn sie dazu führt, sich wieder mit den wesentlichen Dingen des Lebens zu befassen." (S. 60/347) Die Erfahrung des Krankseins besteht wesentlich darin, „die gewohnte Führung des Lebens aufzugeben, sie aufgeben zu müssen, um sich von jenem

Teil des Leibes, jenem Ort der Seele, an dem die Erkrankung kulminiert, führen zu lassen". (S. 59/347) Der Leib übernimmt die Führung und der Erkrankte muss sich aus den Lebensgewohnheiten herausschälen und muss notgedrungen eine Gelassenheit entwickeln, die ihm letztlich gut tut.

Dieses positive, anerkennende, ja respektvolle Verhältnis zur Krankheit schließt die medizinische Intervention aber nicht aus; dies wäre m. E. ein Missverständnis der These SCHMIDs. Umgekehrt: Die medizinische Intervention gewinnt einen veränderten und vertieften Sinn und auch ein neues ethisches *Kriterium*, wenn sie sich in die Lebenskunst der Erkrankten einfügen will. Man könnte ein quasi *technokratisches Konzept der Medizin* einem neuen therapeutischen Konzept der Medizin gegenüberstellen. Im technokratischen Konzept beschränkt sich die Medizin auf den funktionalen Aspekt der Krankheit und versucht, mit technischen Mitteln (von Pharmakologie, Chirurgie bis hin zur Physiotherapie) verloren gegangene Funktionen wiederherzustellen. Ich nenne dieses Medizinkonzept deshalb technokratisch, weil es den Körper als Funktionssystem, also nach dem Vorbild von Maschinen auffasst und Krankheit als Funktionsausfall, Defekt oder Fehlfunktion versteht. Die Macht, die sie der Krankheit entgegenstellt, ist notwendigerweise auch eine technische, weil es sich bei dem zu behandelnden Körper um einen quasi-technologischen (funktionalistisch interpretierten) Zusammenhang handelt. Das *therapeutische Konzept der Medizin*, das in SCHMIDs Argumentation aufleuchtet, müsste dagegen vom Ideal der Begleitung getragen sein. (Griechisch *therapon* ist der Diener, Pfleger.) Der Medizin müsste es darum gehen, den Erkrankten *beizustehen*, wenn sie sich von jenem Ort des Leibes, jenem Ort der Seele, an dem die Erkrankung kulminiert, führen lassen müssen, wenn sie dabei dazu angespornt werden, zu finden, welches für sie die wesentlichen Dinge sind. Alle Handlungen der Medizin (Medikamente, Operationen etc.) müssen ihren Sinn *innerhalb* dieses Beistehens gewinnen. D. h. sie rechtfertigen sich nicht allein dadurch schon, dass sie die Körpermaschine reparieren können, Funktionen wiederherzustellen versprechen. Die Erkrankten stehen nicht als passive, duldende „Patienten" im Zentrum eines technokratisch definierten (aktiven) Reparatursystems, sondern als selbst in ihrer Heilung aktive Menschen, die darin gepflegt und *unterstützt* werden können. Die Medizin ist aktive Dienerin: nicht nur an der Gesundheit, sondern am gelingenden Leben. Sie müsste darin ihre Frontstellung gegen die Krankheit und gegen den Tod aufgeben und Krankheit, ja selbst das Sterben und den Tod als Teile des Lebens, als Lebensabschnitte der Erkrankten integrieren, in denen es auf dem Spiel steht, ob ihr Leben gelingt.

2. Integration

Krankheit, Schmerz und Leid seien „einzugliedern in die Kohärenz des Selbst", formuliert SCHMID am Ende des Kapitels prägnant. Unsere Identität soll sich nicht nur über den Teil unserselbst konfigurieren, der stark, „gesund" ist und fern vom Tod steht, sondern die Grenzen des Lebens, sein

stetiges Gefährdetsein mit einbeziehen. Der Kohärenz des Selbst, so lässt sich SCHMIDs Gedanke weiterführen, entspricht eine *neue Kohärenz der Medizin*: eine Kohärenz jenes Beziehungs- und Handlungsgefüges der Fürsorge, das sich an der Heilung von Krankheiten und der Gesundheitsvorsorge orientiert. Die moralische Identität der Medizin soll sich nicht nur über den Teil der Macht definieren, also darüber, was die Medizin alles kann (ihr Fortschritt, der zweifellos bewundernswert ist). Die Identität der Medizin soll sich auch darüber konfigurieren, dass die Macht stets nur die Vorderseite der Ohnmacht ist. Mit dem Können ist es oft einfacher gut umzugehen als mit dem Nichtkönnen. Das Nichtbesiegenkönnen von Krankheit und die letztliche Unaufhaltbarkeit des Todes sind nicht das Versagen der Medizin, sondern bloß die Grenze des Heilenkönnens. Das Können geht darüber hinaus. Die ärztliche und pflegerische Kunst umfasst von ihrem Anspruch her mehr: sie hört nicht auf, wo eine Krankheit hingenommen werden muss. Ziel der Medizin ist nicht nur die Erhaltung von Lebensqualität, sondern umfasst auch die Ermöglichung von Sterbensqualität.

So hilfreich und weiterführend mir dieser Ansatz auch scheint, kann ich mich doch einer kritischen Bemerkung nicht enthalten. SCHMID nennt Krankheit immer in einem Atemzug mit Schmerz. Das ganze Kapitel heißt sogar (im Untertitel) „Vom Sinn der Schmerzen". Ich glaube nicht, dass es zulässig ist, diese beiden Phänomenbereiche differenzlos zu behandeln. Dagegen spricht die unterschiedliche Erfahrung, die Schmerzen, Leid und Krankheiten für die Betroffenen darstellen. Schmerzen lassen sich oft lindern, ohne dass die Krankheiten geheilt werden. Oder Schmerzen lassen sich zufügen, ohne dass man jemanden damit krank macht. SCHMID behandelt Schmerzen als „Anstoß zur Sorge", wehrt sich gegen seine „prinzipielle, gewohnheitsmäßige Ausschaltung" (S. 53/342). Er beschreibt den Schmerz sogar als „das Eigenste", dessen das Selbst fähig ist (S. 52/341), weil er nicht geteilt oder weggegeben werden kann, und fordert seine Integration in die „Kohärenz des Selbst". Mir steht das zu nahe an einer Verherrlichung des Leidens, die bei denen, die den Schmerz nicht aushalten, ein Gefühl des *moralischen Ungenügens* hervorrufen kann. Zu behaupten, der Schmerz sei das Eigenste, bedeutet zudem im Umkehrschluss, dass das Selbst einen negativen Kern habe. Dies wäre der Ausdruck einer zutiefst negativen Empfindung des Selbst. In der reflektierten Lebenskunst, wie ich sie unterstützen möchte, soll es *nicht* um die Errichtung einer „Kunst, Schmerzen zu empfinden" gehen (S. 58/346), sondern um eine Kunst, mit Schmerzen *umzugehen*. Das scheint mir nicht dasselbe. Während Erstere in eine neue Mystik des Leidens münden könnte, ist Letztere dem Schmerz gegenüber tolerant, ja freundlich, ohne etwas gegen die Linderung der Schmerzen einzuwenden.

1 Zuletzt erschien von Wilhelm Schmid eine gut zugängliche und leicht lesbare Übersicht: *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000). Ausführlicher ist seine *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung* (Frank-

furt a. M.: Suhrkamp, 1998) sowie *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997). Die Anknüpfungen im Werk Michel Foucaults, als deren Weiterführung sich Wilhelm Schmids Ethik der Lebenskunst verstehen lässt, werden am deutlichsten im Buch *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991).

2 „Anstoß zur Sorge: Vom Sinn der Schmerzen"; das Kapitel findet sich in *Schönes Leben?*, S. 51–61, und in *Philosophie der Lebenskunst*, S. 340–348.

Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Basel

ETHKKOMMISSION DER STIFTUNG LIEBENAU

STELLUNGNAHME ZUR PRÄIMPLANTATIONSDIAGNOSTIK

1. Problemhintergrund und Anlass

Anlass der erneuten Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik (PID) ist die entstandene Rechtsunsicherheit über die Zulässigkeit der PID. Anders als in fast allen anderen europäischen Ländern ist die PID in Deutschland verboten. Das Embryonenschutzgesetz (§ 8 Abs.1)[1] verbietet die Anwendung von PID. Obgleich die Mehrheit der Bevölkerung sich gegen PID ausgesprochen hat, sind betroffene Paare, die mit PID eine gesunde Nachkommenschaft diagnostiziert bekommen möchten, verschiedene Fortpflanzungsmediziner sowie die FDP[2] für eine mehr oder weniger eng gefasste Zulassung von PID. Die Gegnerschaft hat sich auch schon positioniert. Neben radikalen Lebensschützern bilden die beiden Volkskirchen[3] den Kern des Widerstandes gegen die Zulassung von PID. Demnächst soll der Bundestag über eine entsprechende Änderung des Embryonenschutzgesetzes entscheiden. Aus diesem aktuellen politischen Grund, aber auch unabhängig von der Rechtsentscheidung stellt sich die ethische Frage nach der eigenen Position. Die Ethikkommission der Stiftung Liebenau als katholische Trägerin von Einrichtungen der Alten- und Behindertenhilfe hat das Thema aufgegriffen, weil sich in dieser zentralen bioethischen Frage auch die Frage nach dem Umgang mit Leid, Krankheit und Behinderung stellt. Menschen mit Behinderungen spüren einen Wertewandel, in dessen Folge ihr Recht auf Leben angezweifelt wird. Als Kontaktpartner von Eltern und Angehörigen von Menschen mit Behinderungen nehmen wir deren durch PID mitausgelöste Besorgnis über eine abnehmende Akzeptanz ihrer behinderten Angehörigen wahr. Mitarbeiter in unseren Einrichtungen werden in ihrer Umgebung nach der Wertigkeit behinderten, kranken und alten Lebens gefragt. Sie verrichten täglich einen Dienst an Menschen, deren Existenzsinn auch mit der PID, einem neuen biotechnischen Selektionsverfahren, in Frage gestellt wird. Wir nehmen deshalb Stellung aus der Kompetenz der direkt und indirekt Betroffenen. Gleichzeitig beziehen wir Position als Bürger eines Landes,

dessen Abgeordnete angesichts seiner Geschichte mit staatlichen Zwangsselektionen an behinderten Menschen eine besondere ethische Verantwortung und eine besondere Sensibilität im politischen Entscheidungsprozess beweisen müssen.

2. Definition und Technik der PID

PID ist eine Technik der genetischen Diagnostik im Rahmen der Fortpflanzungsmedizin. Sie kann von Paaren genutzt werden, deren Nachkommen ein erhöhtes Risiko für bestimmte schwerwiegende Krankheiten oder Behinderungen haben. Im Unterschied zur Pränataldiagnostik (PND) testet man den Embryo schon vor der Übertragung in den Mutterleib auf genetische Auffälligkeiten. PID setzt für die betreffenden Paare eine In-Vitro-Fertilisation (IVF) voraus. Hierbei werden nach hormoneller Stimulation aus den Ei-Follikeln des Eierstocks der Frau bis zu drei reife Eizellen entnommen, die im Reagenzglas mit dem Samen des Mannes zusammengebracht werden, damit die Vereinigung von Ei- und Samenzelle ermöglicht wird. Die Verschmelzung kann gefördert werden durch intracytoplasmatische Spermien-Injektion (ICSI), wobei die Samenzelle mittels einer Mikropipette in die Eizelle injiziert wird. Nach der Befruchtung beginnen die ersten Zellteilungen. Im Vier- bis Acht-Zellen-Stadium des Embryo, nach zwei bis drei Tagen, werden bei der PID ein oder zwei Zellen (Blastomeren) mittels „Zellbiopsie" entnommen, die zügig auf definierte Merkmale untersucht werden. Ein Embryo, der das vermutete Krankheitsgen oder ein verändertes Chromosom trägt, wird danach ausgesondert und stirbt ab. Nicht belastete Embryonen – im Allgemeinen einer bis zwei – werden hingegen in die Gebärmutter der Frau übertragen. Zum Zeitpunkt der Blastomerenentnahme sind vier bis acht Zellen des Embryo noch undifferenziert (totipotent), so dass jede Zelle zu einem genetisch identischen Lebewesen heranreifen könnte. Darum ist in Deutschland derzeit eine solche Entnahme nach dem Embryonenschutzgesetz (EschG) verboten.

3. Unsere Stellungnahme in der Diskussion verschiedener Positionen zur PID

Die Diskussion um die Zulassung von PID wird entlang von zwei Kernfragen diskutiert:

a) Kommt dem Embryo absolute menschliche Würde zu?

Nach unserer Überzeugung: ja. Die Würde des Menschen wurzelt für uns als Christen in seiner Gottebenbildlichkeit. Sie lässt sich freilich auch nicht-religiös begründen. Strittig ist, ob der absolute Schutz menschlichen Lebens schon mit der Zeugung einzusetzen hat. Dies legen die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland und das derzeit gültige Embryonenschutzgesetz nahe. Wir halten auch die These für richtig, wonach nach vollzogener Befruchtung ein menschliches Lebewesen den ganzen Menschen sowie alle Möglichkeiten für eine Persönlichkeit in sich trägt.[4] Mit der Vereinigung von Ei- und Samenzelle entsteht ein Mensch, der auch mit Behinderungen und auch schweren genetischen Schäden Mensch bleibt. Jede

andere Festlegung des Beginns der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens – wie etwa im angelsächsischen Bereich erst nach 14 Tagen – wirkt willkürlich und kann keinen überzeugenden medizinischen Grund für diese besondere Frist angeben. Mit der Festlegung einer späteren Frist als Beginn menschlichen und personhaften Lebens gilt der Embryonenschutz nur graduell. Solche Positionen könnten allerdings eine rechtliche Zulassung von PID rechtfertigen.
Auf der Basis unserer Grundentscheidung haben wir folgende weitergehende Bedenken gegen PID:[5]

1) PID vermindert die Lebensqualität behinderten und kranken Lebens und gefährdet die moralische Kultur.
PID ist als Technik nur sinnvoll einzusetzen, wenn selektiert werden darf. Hier wird im Vorfeld über die Lebensqualität von Embryonen geurteilt. Wenn es erlaubt ist, kranke Embryonen zu vernichten, wird indirekt auch ein Werturteil über die verminderte Lebensqualität der später geborenen Kinder gefällt. Offensichtlich wird aus dieser verminderten Lebensqualität ein geringeres Lebensrecht abgeleitet. Gemessen am heutigen Status würde sich die Lebensqualität von Menschen mit Behinderungen verschlechtern. Dies erscheint uns inakzeptabel.

2) PID führt zum Autonomieverlust von Frau und Mann.
Paare, die eine PID wünschen, verzichten auf ihre Autonomie. Anders als bei der Pränataldiagnostik (PND) wird die Entscheidung darüber, was mit einem genetisch „defekten" Embryo geschehen soll, a priori dem Arzt übertragen. Er allein übernimmt die moralische Verantwortung für Diagnose und Prognose. Was an technischer Rationalität mit PID gewonnen wird, wird mit der Eingrenzung moralischer Rationalität erkauft.

3) PID widerspricht der Anerkennung des natürlichen Zufalls.
Der natürliche Zufall gehört selbstverständlich zu unserer Lebenswelt. Er wird im Fall von PID durch Selektion und Prädiktion verändert bzw. ersetzt. Mit dem Wegfall des natürlichen Zufalls geht eine wichtige Voraussetzung des gegenseitigen Respekts verloren. Für eine solche zufallsfreie Lebenswelt zu votieren, verbieten die Vernunft und die moralische Klugheit.

4) PID macht das Geschäft mit einer positiven Eugenik möglich.
PID führt unweigerlich zu einer Erweiterung der In-vitro-Fertilisation auf nichttherapeutische Zwecke. Aus dem Ziel der negativen Eugenik wird schnell positive Eugenik, wie dies Beispiele aus anderen Ländern zeigen. Mit der Erweiterung der Zwecke wird ein neues Geschäftsfeld der Fortpflanzungsmedizin eröffnet. Früher oder später werden sich auch die Krankenkassen an den Kosten von PID beteiligen. Ein Vergleich der Kosten von PID (vielleicht als Pflichtuntersuchung?) mit den hochgerechneten Kosten der Pflege und Betreuung von behinderten Menschen liegt nahe, wenn man den Kostendruck auf Krankenkassen richtig einschätzt. Das Recht auf Leben würde so relativiert und unter Kostenkalkül gestellt.

b) Soll PID in bestimmten Ausnahmefällen zugelassen werden?

Viele sehen in der PID eine wertvolle

Technik, mit deren Hilfe die genetische Gesundheit der Nachkommenschaft gesichert werden kann. Das Gut „Gesundheit" genießt in unserer Gesellschaft einen hohen Rang. Mediziner sind darauf verpflichtet und es gehört zu den sozialen Anspruchsrechten. Auf der anderen Seite steht das hohe Gut des Schutzes ungeborenen Lebens. Es geht also um eine Güterabwägung genetisch gesunder Nachkommenschaft gegenüber dem Embryonenschutz.[6] Damit entsteht für die Betroffenen ein Dilemma zwischen zwei Übeln. Das eine Übel betrifft die Tötung eines Embryos mit der Folge möglicher Diskriminierung behinderten Lebens. Das andere Übel besteht im Leiden von erblich belasteten Familien am Mangel einer sicheren gesunden Nachkommenschaft und im möglichen Leiden der betroffenen genetisch geschädigten Menschen. Dieses Dilemma gilt allerdings nur unter folgenden Voraussetzungen:

1. Leiden, auch nur wahrscheinlich eintretendes Leiden, wird als ein Übel betrachtet und zwar als ein so schlimmes Übel, das es erlaubt, das Tötungsverbot zu verletzen.

2. Es wird ein Recht auf eigene und gesunde Kinder konstruiert, das aber nirgends existiert.

3. Ausgeblendet wird in diesem Fall vollständig das Recht auf das Leben einer nichteinwilligungsfähigen Person.

Eine andere Argumentation empfiehlt, in wenigen Fällen schwerster genetischer Abweichungen (wie z. B. Trisomie 13) PID zuzulassen.[7] Die Tötung der „defekten" Embryonen könne nach dem ethisch zulässigen Modell der passiven Sterbehilfe geschehen. Würde ein so geschädigter Säugling zur Welt kommen, hätte er eine minimale Chance auf höchstens vier Monate Leben – ein Leben im Übrigen, das mit großen Schmerzen verbunden wäre. Diese Argumentation ist in sich schlüssig, doch lebt auch sie von nicht genannten, allerdings für den ethischen Urteilsprozess relevanten Voraussetzungen. Auch diese gilt es zu prüfen:

1. Passive Sterbehilfe – etwa bei alten Menschen mit unheilbaren Krankheiten oder in Folge von schweren Unfällen – ist in der Regel nicht geplant. Im konstruierten Fall wird ein Verfahren gewählt, das – bei entsprechendem Diagnoseergebnis – notwendig zu einer passiven Sterbehilfe führt. Damit verwischt sich die Grenze zur gesetzlich und ethisch fragwürdigen aktiven Sterbehilfe.

2. Weitere Fragen sind ungeklärt: Bei welcher Indikation darf das Sterben passiv unterstützt werden und bei welcher Indikation darf dies nicht geschehen? Wer zieht diese Grenzen mit welchen Begründungen?

3. Voraussetzung für diese Fallkonstruktion ist neben einer sicheren und klaren Diagnose eine ebenso sichere Prognose von späteren Behinderungen. Genau dies ist aber in den seltensten Fällen möglich.

Die am häufigsten zitierte Indikation für PID anstelle einer Pränatalen Diagnostik (PND) ist die Verhinderung einer Abtreibung, wenn in einem späten Stadium der Schwangerschaft nach vollzogener PND eine schwere oder schwerste Behinderung der Leibesfrucht festgestellt worden ist. Hier argumentieren verschiedene Mediziner und auch einzelne Ethiker für

PID als das „schonendere" Verfahren. Auch hier sei ein abwägendes Urteil geboten: Auf der einen Seite steht das Leiden der Mutter und die prognostizierte Unzumutbarkeit behinderten Lebens, auf der anderen Seite leidet ein schon schmerzempfindlicher Fötus an der Tötung im Mutterleib. Um diesem Dilemma zu entgehen, empfehle sich geradezu die Methode PID. Diese Argumentation ist nachvollziehbar, allerdings nur um den Preis einer Verdrängung: PID ist auch als „Ersatzlösung" ein selektives Verfahren und zugleich eine indirekte Eugenik. Der gravierendste Unterschied zwischen PID und PND besteht darin, dass bei PND aus einer Konfliktsituation heraus entschieden werden muss, während bei PID schon im Voraus zwischen Lebewesen entschieden wird. So fehlt der positive Aspekt, auch die Fortsetzung des Lebens wählen zu können. Mit einer „Flucht in die Technik" der PID wird eines Schaden leiden: „die liebende Annahme eines werdenden Menschen, unabhängig davon, wie dieser Mensch ist, ohne ein Design seines Soseins, ohne eine Erwartung, dass dieser Mensch gesund ist, ohne eine Planung, in der sich Eltern für alles Kommende verantwortlich fühlen, sogar für Krankheiten, die erst (später, d. V.) ausbrechen werden."[8]

Das Grundproblem bleibt: Aus Liebe zum Gelingen des einzelnen Menschenlebens wird die Tötung eines anderen Menschen in Kauf genommen.

4. Verständnis für die Not der betroffenen Eltern

Wir lehnen die Zulassung von PID ab. Mit unserer Haltung gegenüber PID haben wir es uns nicht leicht gemacht. Kontroverse Diskussionen führten uns zu dieser Stellungnahme. Wir haben dabei andere Positionen gewogen und gewürdigt. Wir halten die Argumente der Befürworter von PID für wichtig. Uns kommt es in der Diskussion jedoch auf die Wahrung eines hohen Rechtsgutes an: der absoluten Würde und Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens von Anfang an. Wir gewichten diesen Grundwert und seine Realisierung höher als andere Motive.

Mit unserer Position möchten wir ganz sicher nicht die Nöte von unfreiwillig kinderlosen Paaren, die sich gesunde Kinder wünschen, ignorieren. Wir nehmen sie ernst, indem wir den Betroffenen aufzeigen, was mit ihrer Entscheidung für PID auch auf dem Spiel steht. In Abwägung zwischen ihrer schwierigen Lage und einem zentralen Grundwert haben wir uns für Letzteren entschieden. Wir meinen: mit vernünftigen und nachvollziehbaren Gründen.

Wir wollen mit unserer Argumentation auch aufmerksam machen auf nicht-technische Lösungen im Fall ungewollter Kinderlosigkeit. Möglichkeiten der Adoption und der Pflegeverhältnisse müssten in Deutschland noch bekannter werden und sozialpolitisch mehr Unterstützung erfahren. Gerade Paare, die auf eigene Nachkommen verzichten wollen oder müssen, warten auf solche Signale. PID oder PND müssen und dürfen nicht die einzigen Lösungsmöglichkeiten für eine Notlage sein.

5. Ja zu einer Kultur, die Leid, Krankheit und Behinderung integriert

Viele Entscheidungen im Rahmen von PND und PID werden gegen das gerade entstandene Leben mit einer festgestellten Behinderung gefällt. Oft wird mit dieser Diagnose eine Prognose gestellt, die ein Leben mit behinderten Menschen in düsteren Farben malt. Nicht immer ist den Ärzten wie den betroffenen Eltern in der Beratung bekannt, was auf die Familie an Belastungen, aber auch an bereichernden Erfahrungen im Umgang mit behinderten Kindern zukommt. Unerwähnt bleibt in der genetischen Beratung auch häufig der Hinweis auf ein inzwischen vorbildliches System professioneller Hilfen für Menschen mit Behinderungen und deren Angehörige. Die Chancen für ein akzeptiertes Aufwachsen von Menschen mit Behinderungen gelingt erfahrungsgemäß dann, wenn bereits Kontakte zu Menschen mit Behinderungen geknüpft wurden. Solche Kontakte sind immer wieder herzustellen, um Bilder vom Behindertsein positiv zu korrigieren. Die Unterstützung von solchen Begegnungen haben wir uns selbst zur Aufgabe gemacht. Wir sehen darin einen Beitrag zur selbstverständlicheren Einbindung von Alter, Behinderung und Leid in unsere Lebenskultur.

Die Frage der Menschenwürde stellt sich ja nicht erst im ethischen Urteil zu PND oder PID. Sie stellt sich täglich im Umgang mit Alter, Krankheit und Behinderung.

Unsere Stellungnahme stützt sich auf eine Analyse zur Präimplantationsdiagnostik, die das Institut für Bildung und Ethik der Pädagogischen Hochschule Weingarten erarbeitet hat. Die Analyse kann beim Institut angefordert werden (Kirchplatz 2, 88250 Weingarten). Die Positionsbestimmung nehmen wir in eigener Verantwortung vor.

1 „Als Embryo im Sinne des Gesetzes gilt die befruchtete, entwicklungsfähige menschliche Eizelle vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an, ferner jede einem Embryo entnommene totipotente Zelle, die sich bei Vorliegen der dafür erforderlichen weiteren Voraussetzungen zu teilen und zu einem Individuum zu entwickeln vermag."

2 Pressemitteilung der FDP-Bundestagsfraktion vom 13. 09. 2000: „Präimplantationsdiagnostik rechtlich absichern".

3 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (Hg.): Der Mensch – sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin. – Berlin, 2001, S. 4 ff; DBK und EKD (Hg.): Von Anfang an das Leben wählen statt auszuwählen. – Berlin, 2002.

4 Dass diese Sicht der mit dem Embryo gegebenen Kontinuität und Potentialität auch philosophisch begründbar ist, zeigt die Argumentation von Jürgen HABERMAS: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik. – Frankfurt: Suhrkamp, 2001, bes. S. 114 – 125.

5 Vgl. zum Folgenden Dietmar MIETH: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik. –Freiburg: Herder, 2002, S. 176 – 183

6 Das Modell der Güterabwägung befürwortet beispielsweise Hartmut KREß: Präimplantationsdiagnostik, der Status von Embryonen und embryonale Stammzellen. Ein Plädoyer für Güterabwägungen. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Gütersloh 2001, 230 – 235.

7 Vgl. Nikolaus KNOEPFFLER: Nicht-implantation des Embryos nach Präimplantationsdiagnostik als passive Sterbehilfe in bestimmbaren Fällen. – München, 2001.

8 Dietmar MIETH: Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde. – Freiburg: Herder, 2001, S. 181.

Stiftung Liebenau, Postfach 1161, D-88070 Meckenbeuren

Ethica; 10 (2002) 3, 284 - 286

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

RÜCKGANG DER SUIZIDRATE

Untersuchungen haben gezeigt, dass in einigen Ländern, wie Deutschland, Österreich, Dänemark oder Schweden, seit geraumer Zeit ein Sinken der Selbstmordquote zu verzeichnen ist. In Deutschland lag die Quote im 20. Jahrhundert meist deutlich über 20 je 100.000 Einwohner. Am niedrigsten war sie während des Zweiten Weltkrieges, danach pendelte sie sich wieder auf ihren alten Wert von vor dem Ersten Weltkrieg und den zwanziger Jahren ein (etwas über 21), um in den siebziger Jahren – während der Wohlstand immer mehr zunahm – erneut auf über 22 anzusteigen. In der ehemaligen DDR war die Suizidrate so hoch, dass die Regierung nach 1967 keine Zahlen mehr veröffentlichte. Aus Publikationen nach der Wiedervereinigung geht hervor, dass der DDR-Wert mit 28 außerordentlich hoch war und in einzelnen Jahren nach dem Bau der Mauer noch weit darüber lag. Auch nahmen sich generell weit mehr als doppelt so viele Männer wie Frauen das Leben.

Ab 1977 begann dann die Selbstmordrate in Deutschland stetig zu sinken, nämlich um rund 40 %, und dies, obwohl die Risikogruppen und -faktoren (übertragen auch auf andere Länder) jedes Jahr zunehmen:

1) Die Bevölkerung altert immer rascher; es sind vorwiegend ältere Menschen, die sich gegen ein Weiterleben entscheiden.

2) Die Arbeitslosigkeit ist kontinuierlich gestiegen; die Selbstmordrate der Arbeitslosen ist höher als der Durchschnitt.

3) Die religiöse Gleichgültigkeit nimmt zu; es sind mehr areligiöse Menschen, die sich das Leben nehmen.

4) Die Zahl der Eheschließungen ist rückläufig, während Scheidungen und Single-Haushalte im Steigen begriffen sind; Alleinstehende begehen häufiger Selbstmord als Verheiratete.

5) Drogen- und Alkoholkonsum zeigen gleichfalls steigende Tendenz; Abhängige haben eine relativ hohe Suizidquote.

Als mögliche Ursachen für eine trotz allem sinkende Selbstmordrate werden soziologische, ökonomische und medizinische Faktoren angeführt. Spekulativ ist die Annahme, dass die Zunahme der Sonnentage und die klimatische Erwärmung die Suizidhäufigkeit vermindert habe, weil lange Sonnenscheindauer und viel Licht Depressionen hemmen würden. Dann müsste dies auf alle europäischen Nationen zutreffen, wogegen aber z. B. die Entwicklung in Belgien spricht. Ein Rückgang zeigt sich auch in den reformfähigeren Staaten des ehemaligen Ostblocks, etwa in Ungarn, wäh-

rend hingegen die Zahl der Selbstmorde in Russland stark zunimmt.

Als Gründe für eine nach unten weisende Tendenz in Deutschland und den skandinavischen Ländern (ausgenommen Norwegen) könnte die bessere psychologische Betreuung bzw. Suizidprävention geltend gemacht werden. Es könnte auch sein, dass die Sorgfalt der Leichenschau nachgelassen hat. Bereits daraus auf eine Abnahme der Suizidhäufigkeit zu schließen, ist jedoch mehr als gewagt.

Nach: M. Vasold, in: NWR 55 (2002) 4, 214/15

EMBRYONALE STAMMZELLEN DURCH PARTHENOGENESE

Die sog. *Parthenogenese* bezeichnet einen Fortpflanzungsprozess, bei dem sich ein unbefruchtetes Ei ohne Einwirkung eines Spermiums zu einem Embryo entwickelt und somit kein genetisches Material ausgetauscht wird. Diese Art der Fortpflanzung kommt u. a. bei Reptilien und Insekten vor.

Amerikanischen Wissenschaftlern ist es jetzt gelungen, auch Eizellen von *Makaken* zur parthenogenetischen Entwicklung anzuregen und aus den frühen Stadien pluripotente, embryonale Stammzellen zu gewinnen. Dazu wurden 77 unbefruchtete Primateneizellen isoliert und *in vitro* mit einem bestimmten Kulturmedium behandelt, das eine Auftrennung der Zellchromosomen verhindert. Bei 28 dieser Eier war man erfolgreich. Vier davon entwickelten sich nach Aktivierung mit weiteren Chemikalien zu einem frühembryonalen Entwicklungsstadium, den Blastozysten. Aus einer Blastozyste wurde die innere Zellmasse, aus der sich normalerweise der Embryo entwickelt, isoliert und hieraus eine Stammzelllinie erzeugt. In der Folge konnten aus dieser Stammzelllinie viele verschiedene Zelltypen gewonnen werden, so z. B. Nervenzellen, Fettzellen, Zellen der glatten Muskulatur sowie herzmuskelähnliche Zellen.

Manchen erscheint die Gewinnung embryonaler Stammzellen aus solchen parthenogenetisch erzeugten Entwicklungsstadien äußerst vielversprechend, weil – anders als bei Reptilien und Insekten – sich parthenogenetische Eizellen von Primaten nicht zu einem ausdifferenzierten Organismus entwickeln könnten und man daher für das sog. therapeutische Klonen keine Embryonen zu züchten brauche, die nach Entnahme der Stammzellen verworfen würden. Womit der ethische Aspekt der „Zerstörung eines voll funktionstüchtigen Embryos" hinfällig sei. Die neue Methode habe allerdings den Nachteil, dass im Falle des Bedarfs patientenspezifischer Stammzellen für eine Therapie dies vorerst nur für weibliche Personen möglich wäre.

Aus: Science 295, 819 (2002)

KNOCKOUT-SCHWEINE ALS ORGANSPENDER FÜR DEN MENSCHEN?

Die Wartelisten von Menschen, die eine Organtransplantation benötigen, werden zunehmend länger. So warten in Deutschland derzeit auf eine neue Niere etwa 11.000 Personen, auf ein neues Herz oder eine neue Leber rund 2.000 Patienten. Aufgrund des herrschenden Organmangels denkt die Medizin daran, auf Alternativmethoden zurückzugreifen, z. B. die *Xenotransplantation*, bei der Organe zwischen unterschiedlichen Spezies übertragen werden. Große Hoffnung setzt man dabei auf Organe von *Schweinen*, weil diese in etwa der Größe der menschlichen Organe entsprechen. Doch befinden sich auf der Oberfläche von Schweinezellen spezielle Zuckermoleküle, weshalb das menschliche Immunsystem auf derartige Transplantate hyperakute Abstoßungsreaktionen zeigt.

Anfang heurigen Jahres ließen nun die schottische Firma *PPL Therapeutics* sowie eine Arbeitsgemeinschaft aus Wissenschaftlern der University of Missouri (Columbia, USA) und der amerikanischen Firma *Immerge Bio-Therapeutics* mit der Information aufhorchen, dass es gelungen sei, mit Hilfe gentechnischer Methoden eine Genkopie aus dem Schweineerbgut zu entfernen, deren Genprodukt die Transplantatabstoßung bei der Übertragung von Schweineorganen auf den Menschen bedingt. Solche Organismen, denen aus ihrem Erbgut ein Gen entfernt wurde, werden als sog. *Knockout-Tiere* bezeichnet.

Kritiker sehen jedoch weiterhin große Schwierigkeiten bei der Verpflanzung von Xenotransplantaten, weil bei den derzeit lebenden Knockout-Schweinen lediglich eine der beiden Genkopien aus dem Ergbut entfernt werden konnte, so dass die Tiere mit Hilfe der noch vorhandenen zweiten Genkopie das an der Abstoßung beteiligte Enzym nach wie vor produzieren können. Beide Wissenschaftlergruppen beabsichtigen nun, zwischen den Knockout-Schweinen mittels klassischer Züchtungsmethoden Nachkommen zu erzeugen, denen beide Genkopien fehlen. Bei den derzeit lebenden Knockout-Ferkeln handelt es sich allerdings ausschließlich um Weibchen. Doch selbst wenn es gelingt, die hyperakute Abstoßung von Schweineorganen mit Hilfe der Gentechnik zu beheben, kann es – wie auch bei Transplantationen zwischen Menschen bekannt – zu einer verzögerten Immunreaktion kommen, wobei Antikörper und bestimmte Immunzellen das transplantierte Organ angreifen. Inwieweit die Abwesenheit der genannten Zuckermoleküle auf transplantierten Schweineorganen diese Immunreaktion beeinflusst, ist noch ungeklärt. Allen Schwierigkeiten zum Trotz glauben einige Wissenschaftler, mit ersten klinischen Studien am Menschen in 3 bis 4 Jahren beginnen zu können.

Aus: Science **295**, 1089 (2002); Nature **415**, 103 (2002)

ETHICA; 10 (2002) 3, 287 – 299

DOKUMENTATION

PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE SOZIALEN KOMMUNIKATIONSMITTEL
ETHIK IM INTERNET

I. EINFÜHRUNG

1. „Die Umwälzung, die sich heute im Bereich der sozialen Kommunikation vollzieht, setzt ... voraus... die grundlegende Umgestaltung der Elemente, wodurch der Mensch die ihn umgebende Welt erfasst und seine Wahrnehmung überprüft und ihr Ausdruck verleiht. Die ständige Verfügbarkeit von Bildern und Vorstellungen und ihre rasche Weitergabe sogar von Kontinent zu Kontinent haben zugleich positive und negative Auswirkungen auf die psychologische, moralische und soziale Entwicklung der Personen, auf die Struktur und das Funktionieren der Gesellschaften, auf den Austausch und die Kommunikation zwischen den Kulturen, auf die Erfassung und Weitergabe von Werten, auf die Weltanschauungen, Ideologien und religiösen Überzeugungen".[1]

Der Wahrheitsgehalt dieser Worte ist im vergangenen Jahrzehnt klarer geworden denn je. Heutzutage bedarf es keines großen Vorstellungsvermögens, um sich die Erde als einen vernetzten und mit elektronischen Übertragungen surrenden Globus vorzustellen – gleichsam als einen plappernden Planeten, in die Stille des Weltraums eingebettet. Die ethische Frage ist nun, ob dies zur wahrhaften menschlichen Entfaltung beiträgt und den Einzelnen und Völkern hilft, ihrer transzendenten Bestimmung treu zu bleiben.

Natürlich ist die Antwort dazu in vielen Aspekten ein „Ja". Die neuen Medien sind machtvolle Werkzeuge zur Bildung und kulturellen Bereicherung, zu Handel und politischer Betätigung, zu interkulturellem Dialog und Verständigung; außerdem können sie – wie wir im Begleitdokument betont haben[2] – auch der Sache der Religion dienlich sein. Und doch gibt es eine Kehrseite der Medaille. Kommunikationsmittel, die man zum Wohle der Menschen und Gemeinschaften einsetzen kann, können auch verwendet werden, um auszubeuten, zu manipulieren, zu beherrschen und zu verderben.

2. Das Internet ist das neueste und in mancher Hinsicht das wirkungsvollste in einer Reihe von Medien – Telegraph, Telefon, Radio, Fernsehen –, die im Laufe der vergangenen 150 Jahre für viele Menschen Raum und Zeit als Hindernisse der Kommunikation schrittweise aus dem Weg geräumt haben. Es hat weitreichende Auswirkungen auf Einzelpersonen, Nationen, die ganze Welt.

In diesem Dokument möchten wir eine katholische Sicht des Internets

darstellen – als Ausgangspunkt für die Beteiligung der Kirche am Dialog mit anderen Bereichen der Gesellschaft, insbesondere anderen Religionsgemeinschaften, bezüglich der Entwicklung und Verwendung dieses großartigen technologischen Werkzeugs. Heutzutage wird das Internet für vielerlei gute Zielsetzungen gebraucht, und noch vieles mehr verspricht man sich davon, aber eine unpassende Nutzung kann auch großen Schaden verursachen. Was es also sein wird, Nutzen oder Schaden, ist zum großen Teil eine Frage der Entscheidung, und zu dieser Entscheidung trägt die Kirche zwei wichtige Elemente bei: ihr Engagement zugunsten der Würde der menschlichen Person und ihre lange Tradition moralischer Weisheit.[3]

3. Genau wie bei anderen Medien stehen Person und Personengemeinschaft im Mittelpunkt einer ethischen Bewertung des Internet. In Bezug auf die mitgeteilte Botschaft, den Kommunikationsprozess und die strukturellen und systemischen Fragen in der sozialen Kommunikation „gilt folgender ethische Grundsatz: Der Mensch und die Gemeinschaft der Menschen sind Ziel und Maßstab für den Umgang mit den Medien. Kommunikation sollte von Mensch zu Mensch und zum Vorteil der Entwicklung des Menschen erfolgen".[4]

Das Gemeinwohl – „die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen"[5] – liefert einen zweiten Grundsatz für die ethische Bewertung der sozialen Kommunikation. Es sollte in seiner umfassenden Bedeutung verstanden werden, (also) als die Gesamtheit jener wertvollen Absichten, zu denen sich die Mitglieder einer Gemeinschaft gemeinsam verpflichten und zu deren Realisierung und Förderung die Gemeinschaft existiert. Das Wohl der Einzelnen hängt vom Gemeinwohl ihrer Gemeinschaften ab.

Die Tugend, die die Menschen geneigt macht, das Gemeinwohl zu schützen und zu fördern, ist Solidarität. Es handelt sich dabei nicht um ein Gefühl „vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung" angesichts der Nöte anderer, sondern um „die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl' einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind".[6] Vor allem heute besitzt Solidarität eine eindeutige und starke internationale Dimension; es ist richtig, vom internationalen Gemeinwohl zu sprechen, und eine Pflicht, sich dafür einzusetzen.

4. Das internationale Gemeinwohl, die Tugend der Solidarität, die Revolution in den Kommunikationsmedien und in der Informationstechnologie und das Internet spielen im Globalisierungsprozess alle eine Rolle.

Die neue Technologie treibt und unterstützt die Globalisierung in hohem Maße und schafft dadurch eine Situation, in der „Handel und die Kommunikation nicht mehr an Grenzen gebunden sind".[7] Dies hat Folgen von enormer Tragweite. Die Globalisierung kann Reichtum mehren und Entwicklung fördern; sie bietet Vorzüge wie „Leistungsfähigkeit und vermehrte Produktion [...] größere Einheit zwischen den Völkern [...] einen

besseren Dienst für die Menschheitsfamilie".[8] Aber die Vorteile waren bisher nicht gerecht verteilt. Manche Personen, Wirtschaftsunternehmen und Länder sind unglaublich reich geworden, während andere zurückfielen. Ganze Nationen wurden fast vollständig aus diesem Prozess ausgeschlossen, und ein Platz in der neuen Welt, die dadurch Form annahm, wurde ihnen abgesprochen. „Die Globalisierung, welche die Wirtschaftssysteme tief verändert hat, indem sie ungeahnte Wachstumsmöglichkeiten schuf, hat ebenfalls bewirkt, dass viele am Wegesrand zurückgeblieben sind: Die Arbeitslosigkeit in den höchstentwickelten Ländern und das Elend in allzu vielen Ländern der Südhalbkugel schließen weiterhin Millionen von Frauen und Männern vom Fortschritt und Wohlstand aus".[9]

Es ist keineswegs erwiesen, dass sogar die Gesellschaften, die in den Globalisierungsprozess eingetreten sind, dies ausschließlich aufgrund einer freien, wohlinformierten Entscheidung getan haben. Im Gegenteil: „Viele Menschen, vor allem die benachteiligteren, erleben dies eher als etwas, das ihnen auferlegt worden ist, anstatt als einen Prozess, an dem sie sich aktiv beteiligen können".[10]

In vielen Teilen der Welt schreitet die Globalisierung rasch voran und beschleunigt soziale Veränderungen. Dies ist nicht nur ein wirtschaftlicher, sondern auch ein kultureller Vorgang, mit sowohl positiven als auch negativen Aspekten. „Die davon Betroffenen sehen die Globalisierung oft als zerstörerische Flut: Sie bedroht die sozialen Normen, für deren Schutz sie sich eingesetzt hatten, und die kulturellen Bezugspunkte, an denen sie sich im Leben orientierten, hieraus ergibt sich nun, dass die Veränderungen in der Technologie und den Arbeitsverhältnissen sich zu schnell vollziehen, als dass die Kulturen darauf reagieren könnten".[11]

5. Ein Haupteffekt der Deregulierung der vergangenen Jahre war eine gewisse Verschiebung der Macht von den Nationalstaaten zu transnationalen Einrichtungen. Es ist wichtig, dass diese Einrichtungen dazu ermutigt werden und ihnen dabei geholfen wird, ihre Macht für das Wohl der Menschheit einzusetzen; dies wiederum ist ein Hinweis auf das Bedürfnis zu vermehrter Kommunikation und zu Dialog zwischen ihnen und anderen beteiligten Organismen, wie beispielsweise der Kirche.

Die Verwendung neuer informationstechnologischer Methoden und des Internets muss erfüllt und geleitet sein von einer entschiedenen Verpflichtung zur Praxis der Solidarität im Dienst am Gemeinwohl, und zwar sowohl innerhalb als auch zwischen den Nationen. Diese Technologie kann ein Mittel zur Lösung menschlicher Probleme, zur Förderung einer umfassenden Entfaltung der Personen und zur Schaffung einer von Gerechtigkeit, Frieden und Liebe beherrschten Welt sein. Noch mehr als damals vor über dreißig Jahren, als die Pastoralinstruktion *Communio et progressio* über die Mittel der sozialen Kommunikation darauf hinwies, können die Medien bewirken, dass alle Menschen auf dem Erdkreis „Anteil nehmen an den Sorgen und Problemen, von denen die Einzelnen und die ganze Menschheit betroffen sind".[12]

Das ist eine verblüffende Vision. Das Internet kann nur dann zu ihrer Verwirklichung – für Einzelpersonen, Gruppen, Nationen und das ganze Menschengeschlecht – beitragen, wenn es im Licht klarer und fundierter ethischer Grundsätze, besonders der Tugend der Solidarität, verwendet wird. Dies kann für alle Beteiligten vorteilhaft sein, denn: „Wir wissen es heute besser denn je: Niemals werden die einen ohne die anderen glücklich sein, und noch weniger die einen gegen die anderen".[13] Es wird auch ein Ausdruck der Spiritualität der Gemeinschaft sein, sie ist „die Fähigkeit, vor allem das Positive im Anderen zu sehen, um es als Gottesgeschenk anzunehmen und zu schätzen", gepaart mit der Veranlagung, „dem Bruder ‚Platz machen' (zu) können, indem ‚einer des anderen Last trägt' (Gal 6,2) und den egoistischen Versuchungen widersteht, die uns dauernd bedrohen".[14]

6. Die Verbreitung des Internet wirft auch eine Reihe weiterer ethischer Fragen auf zu Themen wie Wahrung der Privatsphäre, Sicherheit und Vertraulichkeit der Daten, Urheberrechte und Recht auf geistiges Eigentum, Pornographie, Hass-Seiten, Verbreitung von Gerüchten und Verleumdung unter dem Deckmantel von Nachrichten und vieles andere. Wir werden im weiteren einige dieser Punkte kurz erörtern und weisen darauf hin, dass sie fortdauernde Untersuchung und Diskussion seitens aller betroffenen Parteien erfordern. Im Grunde genommen betrachten wir das Internet allerdings nicht nur als eine Problemquelle: Wir sehen es als eine Quelle von Vorteilen für das Menschengeschlecht. Diese Vorteile können aber nur dann vollkommen realisiert werden, wenn man die Probleme löst.

II. ÜBER DAS INTERNET

7. Das Internet besitzt eine Reihe erstaunlicher Eigenschaften. Es ist sofortig, unmittelbar, weltweit, dezentralisiert, interaktiv, unendlich erweiterbar in seinem Inhalt und seiner Ausdehnung und in beachtlichem Maße flexibel und anpassbar. Es ist egalitär in dem Sinne, dass jeder Mensch mit dem erforderlichen technischen Gerät und eher begrenzter technischer Gewandtheit eine aktive Präsenz im Cyberspace sein, seine oder ihre Botschaft vor der Welt darlegen und Gehör fordern kann. Es ermöglicht den Personen, ihre Anonymität zu wahren, in eine (andere) Rolle zu schlüpfen, in Phantasiewelten auszuweichen, aber auch Kontakt zu anderen herzustellen und die eigenen Gedanken zu teilen. Je nach den Neigungen der Nutzer kann es genauso gut zu aktiver Beteiligung dienen als auch zu passivem Aufgesaugtwerden „in einer narzisshaften um sich selbst kreisenden Welt von fast betäubend wirkenden Reizen ...".[15] Es kann sowohl dazu benutzt werden, die Isolierung von Menschen und Gruppen zu durchbrechen, als auch sie noch weiter zu verstärken.

8. Die dem Internet zugrunde liegende technische Struktur hat eine beachtliche Auswirkung auf dessen ethische Aspekte: Die Menschen neigten dazu, es gemäß der Art und Weise zu verwenden, wie es geplant worden war, und es entsprechend dieser Nutzungsart zu entwerfen. Dieses ‚neue System' stammt eigentlich schon aus

den Jahren des Kalten Krieges in den 60er Jahren, als es dazu dienen sollte, durch die Schaffung eines dezentralisierten Computernetzwerks mit lebenswichtigen Informationen eventuelle Nuklearangriffe zu vereiteln. Dezentralisierung war der Schlüssel zu dem Gesamtschema, denn man argumentierte, dass auf diese Weise der Verlust eines oder sogar mehrerer Computer nicht auch den Verlust der Daten nach sich ziehen würde.

Eine idealistische Auffassung des freien Informations- und Ideenaustauschs hat in der Entwicklung des Internets eine löbliche Rolle gespielt. Dennoch stellten sich sowohl die dezentralisierte Struktur als auch die ähnlich dezentralisierte Gestalt des World Wide Web der späten 80er Jahre als kongenial zu einer Anschauung heraus, die sich allem, was irgendwie nach berechtigter Reglementierung öffentlicher Verantwortung schmeckte, widersetzte. So trat ein übertriebener Individualismus bezüglich des Internets zutage. Hier, so sagte man, liegt ein neues Reich, das fabelhafte Land des Cyberspace, wo jede Ausdrucksform erlaubt ist und das einzige Gesetz in der vollkommenen Freiheit des Einzelnen besteht, das zu tun, was ihm gefällt. Das bedeutete natürlich, dass die einzige Gruppe, deren Rechte und Interessen im Cyberspace echte Anerkennung erfahren, die der Radikal-Liberalen war. Diese Auffassung ist in manchen Kreisen immer noch maßgebend, auch durch die Unterstützung wohlbekannter radikal-liberaler Argumente, die zur Verteidigung von Pornographie und Gewalt in den Medien im Allgemeinen eingesetzt werden.[16]

Obwohl extreme Individualisten und Unternehmer offensichtlich zwei sehr verschiedene Personengruppen sind, besteht eine Interessenkonvergenz zwischen denen, die das Internet als Ort für praktisch alle möglichen Äußerungsformen ansehen, egal wie abscheulich und destruktiv sie auch sein mögen, und denen, die es als Vehikel unbeschränkter wirtschaftlicher Tätigkeit haben wollen gemäß einem neoliberalistischen Modell, das „Profit und Marktgesetz als seine einzig gültigen Parameter betrachtet, zum Schaden der Würde von Menschen und Völkern und der ihnen gebührenden Achtung".[17]

9. Die Ausbreitung der Informationstechnologie hat die Kommunikationsmöglichkeiten einiger begünstigter Einzelpersonen und Gruppen um ein Vielfaches erweitert. Das Internet kann den Menschen bei ihrer verantwortlichen Nutzung von Freiheit und Demokratie dienen, den Entscheidungsradius in den verschiedenen Lebensbereichen ausdehnen, Bildungs- und Kulturhorizonte verbreitern, trennende Elemente niederreißen und menschliche Entfaltung auf vielerlei Weise begünstigen. „Der freie Fluss der Bilder und Worte auf Weltebene verändert nicht nur die Beziehungen zwischen den Völkern in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht, sondern selbst das Verständnis der Welt. Dieses Phänomen bietet vielfältige Aspekte auf".[18] Wenn er auf geteilten und in der Natur des Menschen verwurzelten Werten gründet, dann kann der durch das Internet und andere Medien der sozialen Kommunikation ermöglichte interkulturelle Dialog „ein bevorzugtes Mittel zum Aufbau der Zivilisation der Liebe sein".[19]

Aber das ist nicht alles. „Paradoxerweise können gerade die Kräfte, die zu besserer Kommunikation zu führen vermögen, wachsende Ichbezogenheit und Entfremdung herbeiführen".[20] Das Internet kann Menschen zusammenbringen, aber sie auch voneinander trennen – sowohl als Individuen als auch als einander misstrauende Gruppen – durch Ideologie, Politik, Besitz, Rasse und ethnische Zugehörigkeit, Generationsunterschiede und sogar Religion. Das Internet ist schon in aggressiver Weise gebraucht worden, fast als Kriegswaffe, und die Leute sprechen von einer Gefahr des „Cyber-Terrorismus". Es wäre eine schmerzliche Ironie, wenn dieses Werkzeug der Kommunikation mit seiner hochgradigen Fähigkeit, die Menschen einander näher zu bringen, zu seinen Ursprüngen im Kalten Krieg zurückfände und zu einer Arena internationaler Konflikte würde.

III. EINIGE PROBLEMBEREICHE

10. In den obigen Ausführungen ist eine Reihe der mit dem Internet zusammenhängenden Probleme schon implizit angesprochen. Eines der wichtigsten davon betrifft, was heute als „digital divide" (digitale Kluft) bezeichnet wird – eine Form der Diskriminierung, die die Reichen von den Armen trennt, sowohl innerhalb als auch zwischen den Nationen, und zwar je nach Zugang – oder mangelndem Zugang – zur neuen Informationstechnologie. In diesem Sinne handelte es sich um eine aktualisierte Version einer älteren Kluft zwischen „Informationsreichen" und „Informationsarmen".

Der Ausdruck „digitale Kluft" betont die Tatsache, dass einzelne, Gruppen und Nationen Zugang zu der neuen Technologie haben müssen, um Anteil an den verheißenen Vorteilen der Globalisierung und Entwicklung zu haben und nicht weiter zurückzufallen. Es ist unbedingt nötig, „dass die Kluft zwischen den Nutznießern der neuen Informationsmedien und -technologien und jenen, die noch keinen Zugang zu ihnen haben, nicht zu einer weiteren ständigen Quelle von Ungerechtigkeit und Diskriminierung wird".[21] Man muss Wege finden, um das Internet auch den benachteiligteren Gruppen zugänglich zu machen, entweder direkt oder zumindest durch eine Verbindung zu preisgünstigeren, traditionellen Medien. Der Cyberspace sollte eine Ressource umfassender Information und Dienstleistungen sein, die allen Menschen in einer Vielzahl von Sprachen unentgeltlich zur Verfügung stehen. Die öffentlichen Einrichtungen tragen eine besondere Verantwortung, web sites solcher Art einzurichten und aufrechtzuerhalten.

Nun, da die neue, globale Wirtschaft sich herausbildet, sorgt sich die Kirche besonders darum, „dass der Sieger in diesem Prozess die gesamte Menschheit sein wird" und nicht nur „eine wohlhabende Elite, die Wissenschaft, Technologie und die Ressourcen des Planeten kontrolliert". Das bedeutet: Die Kirche wünscht sich eine Globalisierung, „die im Dienst des ganzen Menschen und aller Menschen stehen wird".[22]

In diesem Zusammenhang sollte man nicht vergessen, dass die Ursachen und Folgen der Kluft nicht nur wirt-

schaftlicher, sondern auch technischer, sozialer und kultureller Art sind. So wirkt sich beispielsweise eine weitere Internet-„Kluft" zum Nachteil der Frauen aus, und auch diese muss wieder geschlossen werden.

11. Besondere Sorgen machen wir uns um die kulturellen Aspekte der gegenwärtigen Vorgänge. Gerade in ihrer Eigenschaft als machtvolle Werkzeuge des Globalisierungsprozesses tragen Informationstechnologie und Internet zur Vermittlung und Einflößung einer Struktur kultureller Werte bei – Ansichten über zwischenmenschliche Beziehungen, Familie, Religion, die Existenz des Menschen –, deren Neuheit und Reiz die traditionellen Kulturen in Frage stellen und verschütten können.

Der interkulturelle Dialog und die entsprechende Bereicherung sind natürlich höchst wünschenswert. In der Tat ist „wegen der Auswirkungen der neuen Kommunikationstechnologie auf das Leben der Einzelnen und der Völker ein Dialog zwischen den Kulturen heute besonders nötig".[23] Das aber muss eine Straße in zwei Richtungen sein. Die Kulturen haben viel voneinander zu lernen, und der Umstand, dass eine Kultur ihre eigene Weltanschauung, ihr Werteschema und sogar ihre Sprache einer anderen aufzwingt, ist nicht Dialog, sondern Kulturimperialismus.

Kulturelle Vorherrschaft ist besonders dann ein ernsthaftes Problem, wenn eine dominante Kultur falsche Werte mit sich bringt, die dem wahren Wohl der Personen und Personengruppen abträglich sind. So wie die Dinge heute stehen, vermittelt das Internet – zusammen mit den anderen Medien der sozialen Kommunikation – die werttragende Botschaft der westlichen weltlichen Kultur an Menschen und Gesellschaften, die in vielen Fällen nicht genügend darauf vorbereitet sind, sie zu bewerten und damit umzugehen. Daraus ergeben sich viele schwerwiegende Probleme, beispielsweise in Bezug auf Ehe und Familienleben, die in vielen Teilen der Welt gegenwärtig „eine verbreitete und tiefgreifende Krise"[24] erleben.

Kulturelles Einfühlungsvermögen und Achtung vor den Werten und Überzeugungen anderer sind unter diesen Umständen eine Notwendigkeit. Es bedarf eines interkulturellen Dialogs, bei dem die Kulturen „als vielfältige und schöpferische historische Ausdrucksformen der ursprünglichen Einheit der Menschheitsfamilie" ... „den Schutz ihrer Eigenart und des gegenseitigen Verstehens und der Gemeinsamkeit"[25] finden, um einen Sinn für internationale Solidarität zu wecken und zu erhalten.

12. Die Frage der Ausdrucksfreiheit im Internet ist ähnlich kompliziert und wirft eine weitere Reihe von Problemen auf.

Wir treten entschlossen für freie Meinungsäußerung und für einen freien Ideenaustausch ein. Die Freiheit, nach der Wahrheit zu suchen und sie zu erkennen, ist ein Grundrecht des Menschen,[26] und die Ausdrucksfreiheit ist ein Eckstein der Demokratie. „Damit ist auch gefordert, dass der Mensch unter Wahrung der sittlichen Ordnung und des Gemeinnutzes frei nach der Wahrheit forschen, seine Meinung äußern und verbreiten kann [...] schließlich, dass er wahrheitsgemäß über öffentliche Vorgänge unterrichtet werde".[27] Und die öffentliche Meinung, „wesentlicher Aus-

druck der gesellschaftlichen Natur des Menschen", benötigt unabdingbar „die Freiheit des Einzelnen, seine Empfindungen und Gedanken vortragen zu können".[28]

Im Lichte dieser Forderungen des Gemeinwohls missbilligen wir die Versuche seitens öffentlicher Stellen, den Zugang zu Informationen – sei es im Internet oder in anderen Medien der sozialen Kommunikation – zu blockieren, weil sie in diesen eine Gefahr sehen, die Öffentlichkeit durch Propaganda und Desinformation zu manipulieren oder die legitime Ausdrucks- und Meinungsfreiheit zu behindern. Totalitäre Regierungssysteme sind in dieser Hinsicht bei weitem die schlimmsten Rechtsbrecher, aber das Problem stellt sich auch in liberalen Demokratien, wo der Zugang zu den Medien zur politischen Meinungsäußerung oft vom Reichtum abhängt und Politiker und deren Berater gegen Ehrlichkeit und Fairness verstoßen, indem sie ihre Gegner falsch darstellen und wichtige Fragen auf die Ebene von Kurzauszügen einer Äußerung herunterspielen.

13. In dieser neuen Umgebung erlebt der Journalismus tiefgreifende Veränderungen. Durch die Verbindung der neuen Technologien und der Globalisierung „wuchs die Leistungsfähigkeit der sozialen Kommunikationsmittel an, wodurch diese allerdings auch einem zunehmenden ideologischen und kommerziellen Druck ausgesetzt sind",[29] und das gilt auch für den Journalismus.

Das Internet ist ein hochwirksames Werkzeug, um Nachrichten und Informationen schnell zu den Menschen zu bringen. Aber das wirtschaftliche Konkurrenzdenken und der 24-Stunden-Tag des Internet-Journalismus leisten auch ihren Beitrag zu Sensationsmache und Gerüchteküche, zu einer Vermengung von Nachrichten, Werbung und Unterhaltung und zu einer offensichtlichen Abnahme von seriöser Berichterstattung und Kommentaren. Redlicher Journalismus ist für das Gemeinwohl der Nationen und der internationalen Gemeinschaft von wesentlicher Bedeutung. Die Probleme, die gegenwärtig bezüglich der journalistischen Praxis im Internet auftreten, erfordern eine rasche Korrektur durch die Journalisten selbst.

Die überwältigende Fülle von Informationen im Internet, wovon das meiste hinsichtlich Exaktheit und Relevanz ungeprüft bleibt, ist für viele Menschen ein Problem. Wir sind aber auch darum besorgt, dass manche Menschen die technologischen Möglichkeiten dieses Mediums einsetzen, um sich die Informationen individuell zuzuschneiden, nur um damit elektronische Barrieren gegen fremde Ideen zu errichten. Dies wäre eine ungesunde Entwicklung in einer pluralistischen Welt, wo die Menschen im gegenseitigen Verständnis wachsen müssen. Die Internet-Nutzer sind zwar verpflichtet, kritisch zu sein und Selbstdisziplin zu üben, aber das sollte nicht zu dem Extrem einer Abschottung von den anderen getrieben werden. Auch die Auswirkungen dieses Mediums auf die psychische Entwicklung und die Gesundheit benötigen ständige Erforschung, einschließlich der Möglichkeit, dass ein allzu ausgedehntes Eintauchen in die virtuelle Welt des Cyberspace für manche schädlich sein kann. Die Technologie verleiht den Menschen die Fähigkeit,

„Pakete von Informationen und Dienstleistungen zusammenzustellen, die einzig und allein für sie bestimmt sind". Das birgt viele Vorteile, aber es erhebt sich für uns auch „eine unausweichliche Frage: Wird das Massenmedienpublikum der Zukunft aus einer Menge von Leuten bestehen, die nur auf einen hören? ...Was würde in einer solchen Welt aus der Solidarität, was würde aus der Liebe werden?"[30]

14. Neben den Fragen, die Ausdrucksfreiheit, Vollständigkeit und Genauigkeit von Nachrichten sowie das Teilen von Ideen und Informationen betreffen, bestehen einige weitere Besorgnisse, die von einer radikalliberalen Einstellung verursacht werden. Die Ideologie des radikalen Liberalismus ist sowohl falsch als auch schädlich – nicht zuletzt im Hinblick auf die Legitimierung der freien Meinungsäußerung im Dienst der Wahrheit. Der Fehler liegt darin, „die Freiheit derart zu verherrlichen, dass man sie zu einem Absolutum machte, das die Quelle aller Werte wäre [...] Auf diese Weise ist aber der unabdingbare Wahrheitsanspruch zugunsten von Kriterien wie Aufrichtigkeit, Authentizität und ‚Übereinstimmung mit sich selbst' abhanden gekommen".[31] In dieser Denkrichtung ist für echte Gemeinschaft, Gemeinwohl und Solidarität kein Platz.

IV. EMPFEHLUNGEN UND ZUSAMMENFASSUNG

15. Wie wir gesehen haben, ist die Tugend der Solidarität das Maß der Dienstbarkeit des Internets für das Gemeinwohl. Das Gemeinwohl liefert uns denn auch den Zusammenhang für die Erörterung folgender ethischer Frage: „Werden die Massenmedien für gute oder für schlechte Zwecke benutzt?"[32]

Vielen Einzelpersonen und Gruppen kommt in dieser Sache Verantwortung zu, so zum Beispiel den supranationalen Einrichtungen, von denen vorher die Rede war. Alle Nutzer des Internets sind verpflichtet, es in einer gut unterrichteten und disziplinierten Weise und für sittlich gute Zielsetzungen zu verwenden; die Eltern sollten die Nutzung durch ihre Kinder anleiten und beaufsichtigen.[33] Schulen und andere Erziehungseinrichtungen und -programme für Kinder und Erwachsene sollten Anleitungen zu einem kritischen Gebrauch des Internets liefern als Teil einer umfassenden Medienausbildung, die nicht nur Schulung in technischem Knowhow beinhaltet – also „Computeralphabetisierung" u. Ä. –, sondern auch die Fähigkeit zu einer informierten, differenzierten Inhaltsbewertung entwickelt. Die Menschen, deren Entscheidungen und Handlungen zur Formung von Struktur und Inhalt des Internets beitragen, haben einen besonders ernsthaften Auftrag, Solidarität im Dienste des Gemeinwohls zu üben.

16. Vorherige Zensur durch die Regierung sollte vermieden werden. „Eine Zensur kann es ... nur im äußersten Notfall geben".[34] Aber das Internet ist genauso wenig wie die übrigen Medien von vernünftigen Gesetzen gegen Hassparolen, Verleumdung, Betrug, Kinderpornographie und Pornographie im Allgemeinen oder anderen Straftaten ausgenommen. Kriminelles Verhalten in anderen Berei-

chen ist das gleiche wie kriminelles Verhalten im Cyberspace, und die weltlichen Behörden haben das Recht und die Pflicht, für die Einhaltung der entsprechenden Gesetze zu sorgen. Es könnten auch neue Regelungen nötig sein, wenn es sich um spezielle „Internet-Straftaten" handelt, wie zum Beispiel die Verbreitung von Computerviren, den Diebstahl persönlicher, auf Festplatten gespeicherter Daten u. Ä.

Eine Regulierung des Internets ist wünschenswert, und im Prinzip ist Selbstregulierung durch den entsprechenden Wirtschaftszweig das Beste. „Die Lösung der Probleme, die aus" (einer) ... „ungeregelten Kommerzialisierung und Privatisierung entstanden sind, liegt jedoch nicht in einer staatlichen Medienkontrolle, sondern in einer umfassenderen Regelung, die den Normen des öffentlichen Dienstes entspricht, sowie in größerer öffentlicher Verantwortlichkeit".[35] Die Ethikregeln der Wirtschaft können eine nützliche Rolle spielen, vorausgesetzt, dass ihre Planung seriös ist, dass Vertreter der Öffentlichkeit in ihre Ausarbeitung und Durchsetzung einbezogen werden, dass sie verantwortliche Medienunternehmen ermutigen und angemessene Strafen bei Verletzung vorsehen, einschließlich öffentlicher Zensur.[36] Die Umstände können zuweilen ein staatliches Eingreifen erforderlich machen, beispielsweise durch die Einrichtung beratender Medienkommissionen, in denen die verschiedenen Meinungen innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft vertreten sind.[37]

17. Der supranationale und grenzenüberschreitende Charakter des Internet und seine Rolle im Globalisierungsprozess erfordern internationale Zusammenarbeit in der Festlegung von Standards und in der Einführung von Mechanismen zur Förderung und zum Schutz des internationalen Gemeinwohls.[38] Was nun die Medientechnologie – und vieles andere – betrifft: „Es gibt einen dringenden Bedarf an Gerechtigkeit auf internationaler Ebene".[39] Es ist entschlossenes Handeln auf dem privaten und dem öffentlichen Sektor nötig, um die „digitale Kluft" zu schließen und schließlich ganz zu überwinden.

Viele schwierige und mit dem Internet zusammenhängende Fragen verlangen nach einem internationalen Konsens, beispielsweise: Wie kann man die Privatsphäre gesetzestreuer Menschen und Gruppen wahren ohne die für Sicherheit und Gesetzesanwendung zuständigen Personen an der Ausübung ihrer Kontrolle über Straftäter und Terroristen zu hindern? Wie kann man Urheberrechte und Rechte über das geistige Eigentum schützen, ohne den Zugang zu den im Gemeingut befindlichen Materialien zu beschränken, und wie ist der Begriff „Gemeingut" überhaupt zu definieren? Wie kann man auf breiter Basis Internet-Speicher mit Informationen, die für alle Internet–Nutzer in vielen Sprachen unentgeltlich zugänglich sind, einrichten und aufrechterhalten? Wie kann man die Rechte der Frauen in Bezug auf den Zugang zum Internet und anderen Aspekten der modernen Informationstechnologie schützen? Insbesondere beansprucht die Frage, wie die digitale Kluft zwischen „Informationsreichen" und „Informationsarmen" geschlossen werden kann, sofortige Aufmerksamkeit in ihren techni-

schen, erzieherischen und kulturellen Aspekten.

Heutzutage erleben wir ein wachsendes Bewusstsein für internationale Solidarität, das speziell dem System der Vereinten Nationen „die einzigartige Gelegenheit" bietet, „zur Globalisierung von Solidarität zu dienen", und zwar „als Begegnungsstätte der Staaten und der menschlichen Gemeinschaft und als Sammelpunkt von verschiedenen ... Interessen und Erfordernissen... Die Zusammenarbeit zwischen den internationalen und den nichtstaatlichen Organisationen wird dazu beitragen, dass die Interessen der Staaten und der verschiedenen in ihnen vertretenen Gruppen, so legitim sie auch sein mögen, nicht auf Kosten der Interessen oder Rechte anderer Völker, insbesondere der Schwächeren, rechtlich vertreten oder verteidigt werden".[40] In diesem Zusammenhang hoffen wir, dass der Weltgipfel der Informationsgesellschaft, der für das Jahr 2003 vorgesehen ist, einen positiven Beitrag zur Auseinandersetzung mit diesen Fragen leisten wird.

18. Wie wir vorhin sagten, beschäftigt sich das Begleitdokument mit dem Titel Kirche und Internet spezifisch mit der kirchlichen Nutzung des Internet und mit der Rolle des Internet im Leben der Kirche. Hier möchten wir nur betonen, dass die katholische Kirche zusammen mit anderen religiösen Organismen eine sichtbare, aktive Präsenz im Internet entfalten und ein Partner in der öffentlichen Diskussion über seine Entwicklung sein sollte. „Die Kirche nimmt sich nicht heraus, diese Entscheidungen und diese Auswahl zu diktieren, sondern sie versucht dadurch eine echte Hilfe zu leisten, dass sie auf die für diesen Bereich geltenden ethischen und moralischen Kriterien hinweist – Kriterien, die man in den zugleich menschlichen und christlichen Werten finden wird".[41]

Das Internet kann einen äußerst wertvollen Beitrag zum Leben der Menschen leisten. Es kann Wohlstand und Frieden, intellektuelles und ästhetisches Reifen und gegenseitiges Verständnis zwischen Völkern und Nationen auf Weltebene fördern.

Außerdem kann es den Männern und Frauen bei ihrer ewigen Suche nach dem Verständnis des eigenen Ich behilflich sein. Zu jeder Zeit, einschließlich der unseren, stellen sich die Menschen die gleichen, grundlegenden Fragen: „Wer bin ich? Woher komme ich und wohin gehe ich? Warum gibt es das Böse? Was wird nach diesem Leben sein?"[42] Die Kirche kann keine Antworten vorschreiben, aber sie kann – und muss – die Antworten, die sie erhalten hat, vor der Welt verkünden. Und heute bietet sie, wie zu jeder Zeit, die einzige letztlich befriedigende Antwort auf die tiefsten Fragen des Lebens an: Jesus Christus; er „macht [...] dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung".[43] Wie die heutige Welt insgesamt wurde auch die Medienwelt, einschließlich des Internet, rudimentär, aber doch wirklich von Christus in die Grenzen des Reiches Gottes aufgenommen und in den Dienst des Heilswortes gestellt. „Dennoch darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrisshafte Vorstellung

von der künftigen Welt geben kann, sondern muss sie im Gegenteil ermutigen".[44]

Vatikanstadt, 22. Februar 2002,
am Fest Petri Stuhlfeier

John P. Foley
Präsident

Pierfranco Pastore
Sekretär

1 Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, Pastoralinstruktion *Aetatis novae* zur sozialen Kommunikation 20 Jahre nach Communio et progressio, 4.

2 Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, *Kirche und Internet.*

3 Vgl. Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, *Ethik in der sozialen Kommunikation*, 5.

4 Ebd., 21.

5 Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*, 26; vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, 1906.

6 Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis*, 38.

7 Johannes Paul II., Ansprache an die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften am 27. April 2001, 2.

8 Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in America*, 20.

9 Johannes Paul II., Ansprache an das beim Hl. Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps am 10. Januar 2000, 3.

10 Johannes Paul II., Ansprache an die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften am 27. April 2001, 2.

11 Ebd., 3.

12 Päpstlicher Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, Pastoralinstruktion *Communio et progressio* über die Instrumente der sozialen Kommunikation, 19.

13 Ansprache an das Diplomatische Korps, 4.

14 Johannnes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte*, 43.

15 Ethik in der sozialen Kommunikation, 2.

16 Vgl. Päpstlicher Rat für die sozialen *Kommunikationsmittel, Pornographie und Gewalt in den Kommunikationsmedien – Eine pastorale Antwort*, 20.

17 *Ecclesia in America*, 56.

18 Botschaft zur Feier des Weltfriedenstags 2001, 11.

19 Ebd., 16.

20 Johannes Paul II., Botschaft zum 33. Weltkommunikationstag am 24. Januar 1999, 4.

21 Johannes Paul II., Botschaft zum 31. Weltkommunikationstag 1997.

22 Ansprache an die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften, 5.

23 Ebd., 11.

24 *Novo millennio ineunte*, 47.

25 Botschaft zum Weltfriedenstag 2001, 10.

26 Vgl. Johannes Paul II., *Centesimus annus*, 47.

27 *Gaudium et spes*, 59.

28 *Communio et progressio*, 25–26.

29 Johannes Paul II., Ansprache bei der Heiligjahrfeier der Journalisten am 4. Juni 2000, 2.

30 Ethik in der sozialen Kommunikation, 29.

31 Johannes Paul II., *Veritatis splendor*, 32.

32 Ethik in der sozialen Kommunikation, 1.

33 Vgl. Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, 76.

34 *Communio et progressio*, 86.

35 *Aetatis novae*, 5.

36 Vgl. *Communio et progressio*, 79.

37 Ebd., 88.

38 Vgl. Ansprache an die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften, 2.

39 Ethik in der sozialen Kommunikation, 22.

40 Johannes Paul II., Ansprache an den Generalsekretär und das Koordinierungskomitee der Vereinten Nationen am 7. April 2000, 2–3.

41 *Aetatis novae*, 12.

42 Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 1.

43 *Gaudium et spes*, 22.

44 Ebd., 39.

Ethica; 10 (2002) 3, 299 – 328

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ETHIK ALLGEMEIN

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd. 6. – Berlin: de Gruyter, 2001. – VII, 501 S., ISBN 3-11-017275-5, ISSN 1430-9017, Brosch.

Im Vergleich zu den letzten Ausgaben des Jahrbuchs für Wissenschaft und Ethik in den Jahren 1999 und 2000 ist die Zahl der Beiträge der Ausgabe von 2001, die hier rezensiert werden soll, mit zehn eher gering; der vorliegende Band besteht zur Hälfte aus Berichten und Kommentaren bzw. aus Dokumentationen sowie einem Verzeichnis der beteiligten Autoren und Organisationen. Ein weiterer Unterschied zu den vorangegangenen Ausgaben ist, dass zwei englischsprachige Texte enthalten sind – dieser Trend zur Internationalisierung spiegelt letztlich wieder, dass die Themen des Jahrbuchs für Wissenschaft und Ethik an Sprach- und Nationalstaatsgrenzen nicht Halt machen.

Der erste Beitrag des Jahrbuchs von Göran HERMERÉN ist zugleich einer der beiden englischen Texte. Er fragt nach der Bedeutung des Ausdrucks „medizinische Kriterien" („medical criteria") und arbeitet heraus, dass dieser zunächst unverdächtig aussehende Ausdruck im Kontext medizinethischer Fragen mit sehr vielen impliziten und durchaus problematischen Bedeutungen verbunden ist. Deutlich wird, dass bewusster und präziser gefragt werden muss, welche Bedeutung mit Ausdrücken in (medizin-)ethischen Diskussionen transportiert werden, wenn Missverständnisse vermieden werden sollen. Dietmar HÜBNER sucht nach „Justice over Time", nach Gerechtigkeit zwischen den Generationen. Dazu diskutiert er im Vergleich die Konzeptionen von John Rawls in „A Theory of Justice" (1971) und von Norman Daniels' „Am I My Parents Keeper?" (1988). HÜBNER möchte mit diesen Texten herausarbeiten, wie nicht nur Gerechtigkeit unter Zeitgenossen, sondern auch zwischen den Generationen hergestellt werden könnte. Zwar diskutiert Rawls diese Frage, doch sind die von ihm dazu genutzten Konzepte seinem eigenen Ansatz eher fremd; so ist es nicht überraschend, dass Rawls selbst Zweifel an seinen Ergebnissen anmeldet. An die Konzeption Daniels' richtet HÜBNER ebenfalls Zweifel, da die Reduktion interpersoneller Gerechtigkeit auf intrapersonelle Klugheit wenig überzeugend wirkt. Sein Fazit ist, dass eine Theorie der generationenübergreifenden Gerechtigkeit noch auf sich warten lässt.

In ihrer (englischsprachigen) Fallstudie über so genannte „siamesische" Zwillinge untersuchen Søren HOLM und Charles A. ERIN, welche moralischen Kriterien zur Verfügung stehen, um die operative Trennung mit gleichzeitigem Tod eines der Kinder zu rechtfertigen. Dabei machen sie deutlich, dass allein sprachlich in solchen Fällen mit großen Problemen zu kämpfen ist, da oftmals unklar ist, ob es sich um einen oder um zwei Menschen handelt, weil bspw. viele Organe nur in der für einen Menschen üblichen Zahl vorliegen. Obwohl HOLM und ERIN ihre Fragestellung anhand verschiedener ethischer Konzeptionen (mehrere konsequentialistische Ansätze, Rechtetheorien, etc.) untersuchen, kommen sie zum dem negativen Schluss, dass keine der diskutierten Positionen zu einem befriedigenden Ergebnis beitragen bzw. allgemein handlungsleitend sein kann.

Peter PROPPING schreibt „Vom Sinn und Ziel der Humangenetik". Zunächst berichtet er von den historischen Anfängen der Genetik und ihrer Bedeutung für die Medizin. Dem folgt eine kurze Explikation genetisch disponierter Krankheiten und ihrer Bedeutung in evolutionärer Hinsicht. Der Hauptteil des Textes ist den vorhandenen und in näherer Zukunft denkbaren Diagnose- und Therapiemöglichkeiten gewidmet. PROPPING markiert dabei nicht nur die Chancen, sondern auch die Grenzen möglicher therapeutischer Maßnahmen und stellt beides in den historischen Kontext des unmenschlichen Missbrauchs medizinischer und genetischer Forschung im Dritten Reich.

„Die Natürlichkeit unserer intellektuellen Anlagen" und die vielleicht in Zukunft zur Verfügung stehenden Mittel zur Steigerung jener sind Thema des Beitrags von Michael FUCHS. Der Text kann als Konkretisierung der Debatte um reproduktives Klonen angesehen werden, denn letztlich stellt die gezielte Verbesserung der Intelligenz durch gentechnische Eingriffe vor der Geburt, durch gezielte Partnerwahl o. Ä. eine bewusste Handlung zur Determinierung von Eigenschaften eines zukünftigen Menschen dar. Dies wurde bspw. von Jürgen Habermas als Argument gegen das reproduktive Klonen verwandt, weil es die Autonomie des Subjekts untergrabe und einen Menschen zum Mittel für Zwecke Anderer mache; FUCHS argumentiert in eine ähnliche Richtung.

Jochen TAUPITZ diskutiert ausführlich die Gründe, die für oder gegen die Verwendung genetischer Informationen zu Versicherungszwecken sprechen. Konkret stellt sich die Frage unter anderem, weil zur Diskussion steht, ob die Bundesrepublik Deutschland der Menschenrechtskonvention zur Biomedizin des Europarates (MBR) beitreten soll; diese verbietet die Nutzung von genetischen Informationen zu Versicherungszwecken ausdrücklich. Zunächst macht TAUPITZ deutlich, dass jene Nutzung angesichts verschiedener Systeme in der Kranken- und Lebensversicherung immer nur im Kontext der jeweiligen Situation untersucht werden kann. Er beschränkt sich deshalb auf Deutschland mit seinen ausgebauten Sozialversicherungssystemen. Es werden die Bedingungen der Versicherungssysteme dokumentiert, ein kurzer internationaler Vergleich gezogen und als letzte Vorbereitung die derzeitige bundesrepublikanische Verfahrensweise geklärt. In zwei sehr umfangreichen Abschnitten werden sodann Argumente gegen und danach für die Nutzung genetischer Informationen für Versicherungszwecke aufgezeigt. Die jeweiligen Argumente stützt TAUPITZ dabei mit einer Fülle von Belegen. Seine Schlussfolgerung ist deutlich: es gibt keine guten (ethischen) Gründe, entsprechende Informationen nicht zu nutzen.

Eine „Ethik der Technik als provisorische Moral" versucht Christoph HUBIG zu skizzieren. Er plädiert dafür, eine provisorische Klugheitsethik, orientiert am Gelingen des gesamten Lebens, als Basis einer Ethik der Technik zu nutzen. Doch bleibt unklar, wie vom individuellen gelingenden Leben aus die Gestaltung des gesellschaftlichen Technikeinsatzes erreicht werden könnte; das von HUBIG selbst angeführte Beispiel gentechnisch veränderter Lebensmittel verdeutlicht: Zwar kann jede Person prinzipiell selbst entscheiden, ob sie solche Nahrung konsumieren möchte, doch ist damit nichts über das Risiko einer Gesellschaft als Ganzes ausgesagt, in der alle Menschen durch den Anbau dieser Lebensmittel betroffen sein können. Wie hier klugheitsethische Erwägungen helfen könnten, macht HUBIG nicht deutlich, obwohl gerade dies – sehr verkürzt formuliert die Kollision von individuellen mit kollektiven An-

sprüchen – das typische Problemfeld technikethischer Fragen darstellt.

Andreas VIETH und Michael QUANTE geben ein Plädoyer für eine partikularistische und gegen eine rationalistische Ethik ab: nicht rationalistische Prinzipien leiten unser Handeln, sondern das durch Sozialisation geprägte Gespür für Situationen – wir sehen, was in einer Situation zu tun ist, statt dass wir einen Schluss aus Prinzipien ziehen. Ihre Argumentation hinterlässt allerdings oft den Eindruck, dass es jeweils auch umgekehrt sein könnte. Kategorische Formulierungen der Art „dies und das am Rationalismus ist falsch, weil" sind zudem unangemessen, weil die Prämissen, die der Argumentation zugrunde liegen, selbst dem Zweifel unterliegen. Diese Einsicht scheinen VIETH und QUANTE in ihren Schlussbemerkungen auch zu haben, da dort eine Position des „sowohl als auch" eingenommen wird: viel Rauch um wenig. In einem durch angewandte Ethik geprägten Sammelband muss der strikte Satz „In der Ethik geht es um das gute Leben, nicht um das gute Zusammenleben" (S. 232) recht befremdlich erscheinen, da die Diskussion der Technik- oder Medizinethik zeigt, dass gerade sie das gute Zusammenleben thematisieren müssen.

Die „Ethik des Völkerrechts" und die ethische Problematik Humanitärer Interventionen untersucht Barbara MERKER. Sie bespricht zunächst, was als Intervention zu gelten hat und welche Gründe dafür sprechen, diese durchzuführen und welche Ziele mit Interventionen verbunden sein sollten; es kommt dabei auch zur Sprache, welche Subjekte überhaupt unter das Völkerrecht fallen – aktuelle Konflikte wie im Kosovo oder gar in Afghanistan zeigen ja, dass es zumindest faktisch nicht mehr nur Staaten sind. Zuletzt kommt zur Sprache, welcher Ethiktyp überhaupt eine Lösung der ethischen Probleme Humanitärer Interventionen beinhalten kann.

Den Abschluss der Beiträge des Jahrbuchs 2001 markiert Giovanni MAIO mit der Diskussion der „ethische(n) Problematik der Placebostudie". Dazu identifiziert er zunächst drei ethische Prinzipien, die mit solchen Studien verbunden sind: das Prinzip 1. der Individualität, 2. des therapeutischen Mandats und 3. der Freiwilligkeit. Abschließend plädiert er für die Verwendung von Placebostudien, sofern bestimmte Bedingungen, die mit jenen Prinzipien gekoppelt sind, erfüllt werden.

Zusammenfassend: Die Texte zeugen von Kompetenz und geben Einblick in die aktuelle Diskussionslage – damit erfüllen sie jenen Zweck, den das Jahrbuch hat. Sie stellen außerdem eine gut nutzbare Quelle für Literaturnachweise dar. Als Kritikpunkt könnte die Gewichtung von Beiträgen einerseits und Berichten, Kommentaren und Dokumentationen andererseits genannt werden – allerdings können Letztere auch einen hohen Nutzwert haben. Die Aufnahme von Texten europäischer bzw. internationaler Autoren ist allerdings uneingeschränkt zu begrüßen.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder

BARANZKE, Heike/GOTTWALD, Franz-Theo/INGENSIEP, Hans Werner (Hg.): **Leben - Töten - Essen: anthropologische Dimensionen.** – Stuttgart; Leipzig: Hirzel, 2000 (edition universitas). – 422 S., ISBN 3-7776-1033-X, Kart., EUR 34.00

„Du bist, was du isst" könnte das Motto lauten, mit dem man das erkenntnisleitende Interesse der Herausgeber Heike Baranzke, Franz-Theo Gottwald und Hans Werner Ingensiep in ihrem spannenden Band angemessen erfassen kann. Sie haben eine Vielzahl von Quellen (von mehr als 80 Autoren unterschiedlichster Epochen und Fachrich-

tungen) zusammengetragen, die zu dem Handlungsbogen „Leben – Töten – Essen" Auskunft geben. Ihr Ziel ist ein anthropologischer Blick auf die diesbezüglichen abendländischen Traditionen, die auf den Grundkonflikt von Leben, Lebenlassen und Töten, in die das Essen notwendigerweise eingebunden ist, verweisen. Dieses Anliegen ist gewagt, unterliegt es doch bei der gebotenen Materialfülle sogleich dem Verdacht, eine Drucklegung von Zettelkästen heterogenen Inhalts zu sein, noch gesteigert durch die Möglichkeit, dass die Autoren womöglich ein Buch mit Argumenten gegen das Fleischessen zusammengestellt haben könnten, in dem sie in erster Linie zum Vegetarismus bekehren wollen. Doch dem kann, nicht zuletzt durch die motivierende und reflektierende Einführung sowie die ausgewogene Autorenwahl (darunter Philosophen, Theologen, Physiker, Biologen und Literaten) beruhigend widersprochen werden.

Das Buch ist in drei große Kapitel unterteilt, von denen das erste mit der Überschrift „Leben – zwischen Materie und Geist" getitelt ist. Die Materialisten L. Feuerbach und J. Moleschott, die Stoff und Kraft als Aspekte von Leben betonen, leiten ein in eine Auseinandersetzung mit der biophilosophischen Basis, die von Autoren wie Hippokrates („Leben als rechtes Verhältnis"), Platon („Vom begehrenden Teil der Seele"), Aristoteles („Die vegetative Seele aller Lebewesen") und Descartes („Leben ohne Seele") gebildet wird. Ergänzt werden sie u. a. durch die Lebensphilosophien von A. Schweitzer, H. Jonas und H. Plessner, sowie die Lebensbeschreibungen der Naturwissenschaftler E. Schrödinger, U. Maturana und L. von Bertalanffy.

„Töten – zwischen Rechtfertigung und Schuld" heißt der zweite Hauptteil, der z. B. Empedokles („Fragemente vom Töten"), Augustinus („Disput über das Töten"), Th. von Aquin („Von der Ernährung im Paradies"), Th. Hobbes („Vom Krieg zwischen Menschen und Tieren") und natürlich auch P. Singer („Vegetarier werden") sowie K. M. Meyer-Abich („Was sind wir dafür schuldig, dass wir von anderm Leben leben"?) zu ethischen Fragen des Tier- und Pflanzentötens zu Wort kommen lässt. Besonders interessant ist auch das anschließende Unterkapitel, in dem der Beruf des Schlachters und dessen Berufsethos erläutert wird. Teil Drei widmet sich nun schließlich dem „Essen – zwischen Individuum und Gemeinschaft", abgerundet durch das Unterkapitel „Seelenspeise", in der die Beschaffenheit der geistigen Nahrung noch als Ausblick angedeutet wird.

Das Leben steht, trotz der Ausführungen zum Töten und Essen, im Mittelpunkt des Buches, und genau das macht auch seinen Charme aus. Denn nur wer sich der Frage stellt, was Leben ist, erahnt auch, wie es zu erhalten ist. Es ist daher ein Buch, das für diejenigen Wissenschaften, die sich mit dem Leben auseinandersetzen und es nicht nur als vorgefunden nutzen, interessant ist. Dabei ist der Leserin die Verbindung von Kulturanthropologie und Biophilosophie nach der Buchlektüre nun viel klarer vor Augen: Ernährung sichert dem Lebewesen das Leben. Das was wir als Menschen essen, ist aber in seinen Formen kulturell geprägt. Dies bedeutet notwendigerweise, dass das in einer Kultur lebende Lebewesen „Mensch" sich stets mit Rechtfertigungen befasste, warum Leben überhaupt auf Kosten von Leben gehen muss, und wie man darüber hinaus die Vernichtung von anderem Leben zur Sicherung des eigenen Lebens legitimieren kann. Davon legen die gesammelten Texte ein deutliches Zeugnis ab. Will man auch in Zukunft an einer Esskultur teilnehmen und nicht nur stoffliche Nahrungsaufnahme vollziehen, so bedarf es dazu einer Le-

benskultur und auch einer Kultur des Tötens. Diese Kulturen gilt es in der modernen Welt wiederzufinden bzw. neu zu formulieren. So ist das Buch eine kenntnisreiche Einführung und Materialsammlung für eine Biophilosophie der Lebensmittel – verstanden als Mittel zum Leben, die das Menschsein mit dem Lebendigsein verbinden.

Nicole C. Karafyllis, Frankfurt/Main

KUBLI, Eric/REICHARDT Anna Katharina (Hg.): **Die Perfektionierung des Menschen.** – Bern u. a.: Lang, 2001. – 265 S. – ISBN 3-906766-37-3, Brosch.

Der vorliegende Band dokumentiert die im Wintersemester 1999/2000 an der Universität Zürich gehaltene Ringvorlesung über die „Perfektionierung des Menschen", die im Gefolge humangenetischer Einsichten und Techniken einen stets relevanten Diskussionsstoff bildet. Zur Abrundung der Thematik sind die Vortragsthemen durch zusätzliche Artikel ergänzt worden. Insgesamt elf Beiträge suchen das Thema aus unterschiedlicher Perspektive zu beleuchten. Der nachfolgende Hinweis auf ausgewählte Beiträge soll einen stichwortartigen Einblick in den Sammelband gewähren.

Zwei Artikel (Mathias Eidenbenz und Jürgen Oelkers) verdeutlichen zunächst, dass der Anspruch zur Perfektionierung des Menschen nicht erst auf Grund gegenwärtiger humangenetischer Fortschritte auftaucht, sondern bereits zuvor im evolutionistischen Denken des 18. und 19. Jahrhunderts sowie im pädagogischen Ideal einer vollendeten Erziehung. Auch die Exerzitien des Ignatius von Loyola können als Weg zur Perfektionierung des Menschen gesehen werden. Der diesbezügliche Aufsatz (Albert Ziegler) stellt jedoch klar, dass Perfektionierung hier nicht auf technische Möglichkeiten, sondern auf einen gesamthaften Vollzug verweist, der den Menschen zudem „über sich hinaus in jene Ganzheit führt, die in einem unfassbaren Geheimnis endet" (S. 74). Es geht in den Exerzitien um jene Perfektionierung des Menschen, die als geistliche Erneuerung in der Begegnung mit Jesus Christus geschieht.

Aus biowissenschaftlicher Sicht informiert ein Beitrag über das Human-Genom-Project (Martin Hegersberg) und die damit sich verbindende Einsicht, dass „die Beschreibung des menschlichen Genoms nur die Voraussetzung zur funktionellen Analyse der vielfältigen Wechselwirkungen zwischen den Genprodukten und den Genen sowie zwischen biologischen Voraussetzungen und Umweltbedingungen" (S. 133) ist. Ein zweiter Beitrag (Jean Lindenmann) korrigiert die überoptimistischen Zukunftsperspektiven der somatischen Gentherapie, zumal die meisten Krankheiten der westlichen Zivilisation „keine oder nur zu einem geringen Grad Erbkrankheiten" (S. 147) sind. Die vielfältigen Möglichkeiten der Perfektionierung des Menschen mittels medizinisch-genetischer Maßnahmen werden in einem weiteren Beitrag (Hansjakob Müller) in ihren Chancen und Risiken dargestellt und auf die Notwendigkeit ethischer Reflexion verwiesen.

Aus geisteswissenschaftlicher Sicht enthält dieser Band eine philosophische Nachlese zur so genannten Sloterdijk-Debatte (Gereon Walters). Ein weiterer Artikel sucht unter dem Titel „Anthropotechnik und Humandesign" (Markus Huppenbauer) das oft genannte Argument, dass der Mensch nicht Gott spielen dürfe, kritisch zu hinterfragen. Das Wesen des Menschen könne durch gentechnologische Eingriffe nicht so einfachhin, wie häufig behauptet wird, bedroht werden, weil es sich nicht auf Biologie reduzieren lässt. Keinesfalls könne Gott „primär als moralische Instanz zur Regulierung der (Anthropo-)Technik ins Spiel" (S. 200) gebracht werden. Der Beitrag „Von der Überle-

benskunst zur Anthropotechnik" (Gonsalv K. Mainberger) reflektiert die Erbsündenlehre als „biotheologischen Kraftakt" (S. 224) gegenüber der verbreiteten enttheologisierten Umsetzung eines gemilderten Pelagianismus. Der letzte Aufsatz sucht Ansatzpunkte einer „Anthropologie im technischen Kontext" (Eduard Kaeser) zu markieren. Sie werden insbesondere in der Natur des Menschen als „das Andere der Technik" (S. 256) festgemacht, näherhin in der Fähigkeit, die Sinne und den Körper als Kunst des Handelns begreifen zu können, die wir nicht an Technik delegieren wollen. „Dem Körper käme so im technischen Kontext eine eminente Rolle zu: er würde zu einer Instanz der Aufklärung" (S. 257) und stünde zugleich als Fokus des Humanen.

Gerhard Marschütz, Wien

BIOLOGIE

PELKNER Eva: **Gott, Gene, Gebärmütter. Anthropologie und Frauenbild in der evangelischen Ethik zur Fortpflanzungsmedizin.** – Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 2001. – 268 S., ISBN 3-579-02657-7, Brosch.

Eva Pelkner betritt mit ihrer Arbeit in doppelter Hinsicht Neuland: zum einen analysiert sie Stellungnahmen seitens der evangelischen (an einigen Stellen auch der katholischen) Ethik bzw. Kirche zur Gen- und Fortpflanzungsmedizin und dem dahinter stehendem Frauenbild; zum anderen erschließt sie eine Reihe amerikanischer feministischer Autorinnen dem deutschsprachigen Publikum und führt deren Gedankengänge kritisch weiter.

Im ersten Abschnitt des Buches geht sie zunächst auf die theoretischen und sachlichen Grundlagen ihrer Arbeit ein: sie beschreibt den allgemeinen Ansatz feministischer Ethik und deren Positionen zur Fortpflanzungsmedizin und stellt dann spezielle Beiträge aus theologischer Sicht dazu vor. Anschließend werden die grundsätzlichen ethischen Dilemmata dieser neuen medizintechnischen Möglichkeiten erläutert und in die entsprechende medizinische Fachsprache, die Textauswahl und von ihr verwandte Analyse eingeführt.

Der zweite Abschnitt ist sowohl ein historischer Exkurs zur Geschichte und dem teilweise kontroversen Gebrauch bereits des Wortes „Bioethik" (für die USA und Deutschland) als auch eine Darstellung des Verlaufes von der zunächst sehr starken (bis teilweise fast dominierenden) Beteiligung theologischer Autoren (hier gebraucht Rez. bewusst nur die männliche Form) an der Diskussion bis hin zum fast völligen Rückzug derselben heute. Entsprechend kritisch fällt Pelkners Bewertung des „theologischen Anteils" an der Lösung dieser Fragestellungen aus. Neben der mangelnden kontinuierlichen und tiefgründigen Beschäftigung wirft sie den Autoren vier wiederkehrende und nicht zur Entscheidungsfindung beitragende Strukturmuster in ihren Beiträgen vor: 1. die bloße Auflistung von Chancen und Risiken ohne deutliche eigene Positionierung, 2. die ethische Variante der „Sonntagspredigt", 3. das Herauspräparieren von „Lieblingsfällen" und 4. die Beugung unter „Sachzwänge" (die hier von der Autorin exzellent vorgenommene Sprachanalyse lässt sich auch auf die Texte vieler anderer Ethikern zu Technikfolgenabschätzungen anwenden). In diesem spannenden sprachanalytischen Teil werden dann folgend auch Begriffe wie Nächstenliebe als Handlungsmotiv, Therapieziel, „Machen und Wegmachen" etc. untersucht.

Der nächste Abschnitt beschäftigt sich mit den die heute als „feministisch geprägte Bioethik" bezeichnete Richtung prägenden Positionen der Theologinnen Karen Lebacqz, Margaret Farley, Dorry de Bejer und der kanadischen Philosophin Susan Sherwin. Hier wird nicht

nur grundsätzlich kritische Auseinandersetzung mit IVF geboten, sondern auch der Bezug zur modernen Frauenbewegung hergestellt. Wiederum spannend die Sichtweise auf Frauen als Opfer und Mittäterinnen, die Anologie von „junk liberty" im Sinne von zu leicht verstandenem Freiheitsgewinn für Frauen durch diese Techniken und, und, und...
Die Rezensentin muss sich bei der Aufzählung interessanter Details bremsen und fasst ihre Wertung wie folgt zusammen: ich habe lange kein so anregendes Fachbuch zu einem scheinbar bereits allseits bekannten Thema gelesen und deshalb mit viel Freude eine Rezension geschrieben. Für mich könnte es „das Buch des Jahres" werden.
Der abschließende vierte Teil enthält eine Zusammenfassung und den obligatorischen Ausblick.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle/Saale

MEDIZIN

JÖRLEMANN, Christiane: **Ethik und Telemedizin. Herausforderung für die Arzt-Patienten-Beziehung.** – Münster: LIT, 2000 (Studien der Moraltheologie: Abteilung Beihefte; 8). – 152 S. – ISBN 3-8258-5234-2, Brosch.

Eine von der Regierung der Bundesrepublik Deutschland 1996 eingesetzte Arbeitsgruppe, die sich u. a. mit den Möglichkeiten von Informationstechnologien im Rahmen des Gesundheitswesens befasste, kam in ihrem Abschlussbericht zu optimistischen Ausblicken: „Wirtschaftlichkeit und Qualität aller Leistungen können verbessert werden und gleichzeitig lässt sich die Zufriedenheit von Patienten und Berufstätigen steigern." (Forum Info 2000 (Hg.), Telematik-Anwendungen im Gesundheitswesen, Bonn 1998, Einl. 2.1). Jedoch fehlt in dem Bericht eine Auseinandersetzung mit den ethischen Implikationen der so genannten Telemedizin (vgl. 138). Diese Problematik wird in der Studie von Christiane Jörlemann am Bereich der Arzt-Patienten-Beziehung aufgearbeitet. Ihr liegt eine Diplomarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Münster zugrunde, die in Kooperation mit dem Forschungsprojekt „Telemedicina" am Istituto Trentino di Cultura in Trient erstellt wurde.

Ausgangspunkt ist eine Darstellung der Arzt-Patienten-Beziehung (13–83), die von einem phänomenologischen Ansatz her erschlossen wird. Das „konstitutive Charakteristikum" (24) dieser Beziehung lässt sich mit dem Begriff der Asymmetrie umschreiben, die sich unter verschiedenen Gesichtspunkten darstellt: Gesunder Mensch – kranker Mensch, Kompetenz – Inkompetenz usf. (vgl. 20). Diese Asymmetrie spiegelt sich am deutlichsten in den Kommunikationsformen zwischen Arzt und Patient wider. Sie ist sowohl Indikator für die Asymmetrie als auch Chance, diese zu überwinden. Im Anschluss an die Beschreibung dieser Interaktionsform wird ein kurzer und informativer Abriss der Geschichte der Arzt-Patienten-Beziehung geboten (29–45). Ausgehend von der Antike und den Implikationen des sog. Hippokratischen Eides, der Verf. zufolge die „Basis für einen Paternalismus" abgibt, über das Ideal der Barmherzigkeit im Mittelalter, das naturwissenschaftliche Ideal der Neuzeit, das Ideal der personalen Medizin am Beginn des 20. Jhdts. bis hin zu jüngsten Entwicklungen der Technisierung, Ökonomisierung und Spezialisierung wird die Eigenart der Interaktion von Arzt und Patient referiert. Die Technisierung wird von Verf. im Hinblick auf die Arzt-Patienten-Beziehung durchaus kritisch beurteilt (42), wobei jedoch der enorme therapeutische Fortschritt, den Technisierung auch erbringt, nicht übersehen werden sollte. Nach diesem geschichtlichen Überblick werden ethische Prinzipien benannt, die

eine Arzt-Patienten-Beziehung normativ erschließen (45–54). Im Anschluss an T. L. Beauchamp und J. F. Childress werden die Prinzipien Autonomie, Fürsorge und Gerechtigkeit erläutert. Ihnen werden zwei klassische Leitsätze zugeordnet: *salus aegroti suprema lex* (Fürsorge) und *voluntas aegroti suprema lex* (Autonomie). Die verschiedene Gewichtung der Prinzipien „Autonomie" und „Fürsorge" führt zu verschiedenen ethischen Ansätzen, nämlich einem paternalistischen Modell (57–61), in dem der Arzt die Verantwortung für Therapieverfahren vollständig übernimmt, und einem Vertragsmodell (61–66), in dem der Patient bestimmt, mit welchen Verfahren er den Arzt beauftragt. In „der gegenwärtigen medizinischen Ethik [ist] eine Tendenz zu einem gemäßigten Paternalismus" festzustellen (60). Demgegenüber favorisiert Verf. ein partnerschaftliches Modell (66–69), in dem „der Gedanke der Kooperation zwischen Arzt und Patient sowie der Wertschätzung, die der Selbstverantwortung des Patienten und seiner Kompetenz, für sich selbst zu sorgen, beigemessen wird", grundlegend ist (68).

Nachdem solchermaßen die Arzt-Patient-Beziehung als ethisch sensibles Feld ärztlichen Handelns ausgezeichnet ist, kann Verf. darangehen, jene Veränderungen darzustellen und zu beurteilen, die die Möglichkeiten der Telemedizin in die genannte Interaktionsform eintragen. Unter Telemedizin versteht sie mit M. Field den Gebrauch von Informations- und Kommunikationstechnologien für die Gesundheitsversorgung aufgrund der räumlichen Trennung der Beteiligten (vgl. 86). Die so verstandene Telemedizin findet in verschiedenen Gebieten ärztlicher Tätigkeit eine Anwendung: 1) im Gebiet der Gesundheitsversorgung in den Bereichen der sog. Homecare, der Konsultationen und Entscheidungsfindung sowie der Vernetzung von Patientendaten; 2) das Gebiet öffentlicher Gesundheitsinformationen; 3) das Gebiet der Aus- und Weiterbildung von Ärzten (vgl. 89–97). Diese Anwendungen verändern die Arzt-Patienten-Beziehung grundlegend: Zunächst bestehen erweiterte Möglichkeiten für Patienten, sich selbst unabhängig von behandelnden Ärzten zu informieren. Information als Voraussetzung von Autonomie kann die Position des Patienten im Hinblick auf ein partnerschaftliches Modell der Arzt-Patienten-Beziehung stärken (vgl. 100–104, 114–119). Sodann führt die Tatsache, dass die Arzt-Patientenbeziehung über ein technisches Medium vermittelt wird, zu einer Veränderung der Kommunikation, die aber, sofern sie nicht als Ersatz, sondern als Ergänzung verstanden wird, keineswegs nur negativ zu beurteilen ist (107). Diese Gesichtspunkte werden dann noch einmal im Hinblick auf die drei genannten Prinzipien in differenzierter Weise diskutiert (114–128) und schließlich an der durch Telemedizin ermöglichten Homecare exemplifiziert (129 ff).

Abschließend stellt Verf. noch einmal fest, dass die Telemedizin „eine neue Form der Arzt-Patienten-Beziehung [eröffnet], die als Ergänzung, nicht aber als Ersatz, gelten darf und kann." (136). Dabei macht sie auf einen weiteren wichtigen Gesichtspunkt der Informationstechnologien im Rahmen des Gesundheitswesens aufmerksam: Sie können „Diskussionsforen zwischen Medizin, Technik, Wirtschaft und Ethik [schaffen], in denen auch Patienten als potentiell Betroffene zu Wort kommen." (138).

Das Buch von Jörlemann stellt eine gut lesbare, in den Schlussfolgerungen ausgewogen und wohlbegründet argumentierende Hinführung zu einem wichtigen Problem medizinischer Ethik dar. Zwei Anmerkungen seien gestattet. Zunächst dürfte der Bereich der Telemedizin etwas weiter zu fassen sein, als es

dem Verständnis der Studie zugrunde liegt. Der ganze Bereich der computergestützten Entscheidungsfindungen in der Medizin, der unter dem Stichwort „Evidence-based Medicine" (dazu D. L. Sackett u. a., Evidenzbasierte Medizin, 1999) verhandelt wird, gehört zweifellos zu den wesentlichen Erweiterungen, welche die Informationstechnologien in den medizinischen Bereichen eintragen. Diese neuen Möglichkeiten haben offensichtlich erhebliche Konsequenzen auch für die Arzt-Patienten-Beziehung (Stichwort „Autonomie"!), worauf Verf. jedoch nur am Rande (112) eingeht. Damit hängt ein Zweites zusammen: Müsste bei der Darstellung der Arzt-Patienten-Beziehung nicht auch eine grundsätzliche Reflexion über das Selbstverständnis medizinischen Handelns, wie sie etwa W. Wieland (Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik, 1986) geleistet hat, eingetragen werden, um die Prinzipien von Autonomie und Fürsorge im Kontext therapeutischer Interventionen angemessen beurteilen zu können. Es macht doch einen entscheidenden Unterschied, ob sich Medizin z. B. als angewandte Naturwissenschaft oder als praktische Wissenschaft versteht. Während im ersteren Fall die Asymmetrie der Beziehung aufgrund des Kompetenzgefälles begründet ist und ethisch gesehen als Problem einer Beziehungskonstellation schwer fassbar bleibt, spielt sie erst dort eine Rolle, wo Medizin als praktische Wissenschaft verstanden wird. Erst in diesem Kontext wird die Arzt-Patienten-Beziehung ethisch relevant und die Frage aufgeworfen, inwiefern der Einsatz von Informationstechnologien das Verständnis medizinischen Handelns selbst verändert.

Diese Anfragen sollten freilich nur als mögliche Ergänzungen verstanden werden und stellen die überzeugende Argumentation des Buches nicht in Frage.

Franz Noichl, Mannheim

KLIE, T./STUDENT, J.-C.: **Die Patientenverfügung - Was Sie tun können, um richtig vorzusorgen.** – Freiburg i. Br.: Herder, [4]2001. – 186 S., ISBN 3-451-05044-7, Brosch.

„Es gilt nicht mehr der Satz aus dem Neuen Testament ‚Für mich ist gesorgt', sondern: ‚Du hast vorzusorgen.'" (S. 33) Dies könnte auch ein Leitmotiv für das vorliegende Buch sein. Interessanterweise kommen hier die Wortstämme „Für" und „Sorge" als Ausdruck der Zuwendung sowie „Selbst" und „bestimmen" als Ausdruck der Abgrenzung zur Geltung; natürlich soll „selbst bestimmen" in Eigenverantwortung gegenüber der Um- bzw. Mitwelt münden.

Dass Fürsorge in Bevormundung oder gar Entmündigung umschlagen kann, scheint allen Zeitgenossen stets bewusst zu sein, weniger aber, dass Selbstbestimmtheit gelegentlich in Alleingelassensein und schließlich Verwahrlosung umschlägt. Damit den Patienten das nicht geschieht, wollen ihnen die Verfasser sagen, „was sie tun können, um richtig vorzusorgen".

In diesem Bemühen sind sie nicht allein auf dem Markt; im Gegenteil, Angebote, Formulare, Bausteine gibt es in Fülle, und die Warnung vor bloßer An- und Übernahme ist nur zu berechtigt. Zweifellos ist das Ganze ein Prozess der Verrechtlichung des Arzt-Patient-Angehörigen-Verhältnisses. KLIE und STUDENT sehen die Zweischneidigkeit: einerseits sollen neue Rituale zum Gelingen eines würdevollen Sterbens beitragen, andererseits verläuft gleichzeitig ein Prozess der Diskriminierung von Menschen mit schweren chronischen Krankheiten und Behinderungen, indem ihr Leben als „lebensunwert" bestimmt und die Euthanasie rechtfertigend dargestellt wird.

War die Medizin zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer Krise, weil sie den Patienten nicht als Subjekt begriff, sondern als Objekt, („Fall", „Fraktur"

usw.) und so eine unvertretbare paternalistische Verhaltensweise hervorbrachte, so befindet sie sich jetzt in einer Krise, weil dem Patienten durch die eingeforderte Rechtsprechung die Autonomie übertragen wurde, die er aber durch Zwang nicht einlösen kann. An die Stelle vertrauensvoller Beziehungen, von Zuwendung und Sorge treten Verfügungen und Vollmachten.

Die Veränderung der Zeit, des Ortes und der Art des Sterbens schuf neue Probleme, die in der ärztlichen Ethik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts unbekannt waren. Galt bis zu dieser Zeit als kritikwürdig, dass Ärzte mit den Angehörigen Dinge besprachen, die sie dem Patienten vorenthielten, so ist jetzt die Situation entstanden, dass Patienten Angehörige oder Betreuer beauftragen, Entscheidungen zu treffen, die vorher nicht mit dem Arzt vereinbart wurden. Für die Illusion von Selbstbestimmtheit ist hier ein weites Feld.

„Eine Patientenverfügung ist gewissermaßen ein in die Zukunft hinein verlängerter Wille für den Fall, dass ich selbst nicht mehr entscheiden kann." So S. 31 und an anderen Stellen. Es ist immerhin bemerkenswert, dass in den deutschen Hospizen „Patientenverfügungen keine nennenswerte Rolle" spielen. „Hier vertrauten die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter eher auf die intensive Nähe zum sterbenden Menschen und seinen Angehörigen." (S. 147)

Nichts kann auffälliger belegen, als dass dort, wo ein echtes Vertrauensverhältnis zwischen Arzt, Patient und Angehörigen gelingt, die Mehrzahl der verfügten Bedingungen als Selbstverständlichkeiten verstanden werden; z. B. „Ich möchte in Würde und Frieden sterben können, nach Möglichkeit in Nähe und Kontakt mit meinen Angehörigen und nahe stehenden Menschen. Es wäre mein Wunsch, in meiner vertrauten Umgebung sterben zu können. Ich bitte um seelsorgerliche Begleitung" (S. 157, ähnliche Wünsche S. 158.)

Wo sind wir hingekommen, dass wir derartige Grundbedürfnisse extra in eine Verfügung bringen müssen, wenn wir sie in besonderer Situation nicht selbst artikulieren können?

Die Rechtsverhältnisse bringen es mit sich, dass eine Vorsorgevollmacht für Angehörige und Freunde notwendig ist, wenn sie helfen wollen. Vertrauen können auch sie nicht schaffen, aber immerhin schützend eingreifen.

Das Buch will all denen eine Hilfe sein, die wegen ihrer „Angst vor Schmerzen" (S. 54 ff.) oder einem „Leben in der Bewusstlosigkeit" (S. 70 ff.) oder für den Fall von Verwirrtheit im Alter eine Vorsorge treffen wollen. „Bewältigungsstrategien", „Handläufe auf unsicherer Wegstrecke" bieten zahlreiche Beispiele aus dem Alltag, und sie haben das Ziel, eine persönliche Auseinandersetzung mit Krankheit, Behinderung und Sterben anzuregen. In diesem Sinne werden Patientenverfügung, sog. Vorsorgevollmacht, Betreuungsverfügung und Organspendeverfügung ausführlich erläutert und mit Textbausteinen angeboten.

Merke: da die Patientenverfügung allein nicht genügt, gehören auch die Vorsorgevollmacht, die Betreuungsverfügung und die Organspendeverfügung zum zeitgemäßen Ritual. Der kluge Patient folgt dem Rat der Autoren und formuliert eine Kombination aller vier Bausteine. Ob diese Rituale wirklich vertrauensstiftend sind, darf bezweifelt werden. Die Mindestbedingung dafür wäre eine Abfassung in Übereinstimmung mit dem Hausarzt.

Die im Buch angeführten Urteile des BGH und der OLG sowie die juristische Diskussion um die so genannte Sterbehilfe lassen bezweifeln, dass auf diesem Weg vertrauensbildende Beziehungen zwischen Arzt, Patient und Angehörigen geschaffen werden. Aber einmal in

der Rechtsklemme drinnen, ist es besser, zu wissen, als nicht zu wissen; insofern ist das Buch empfehlenswert.

Ernst Luther, Halle/Saale

PHILOSOPHIE

LENK, Hans: **Kleine Philosophie des Gehirns.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 2001. – 160 S. – ISBN 3-89678-408-0, Brosch.

Die Monographie von Hans Lenk, Professor für Philosophie an der Universität Karlsruhe, enthält einen vielversprechenden Titel. Doch was kann unter einer metaphysisch verfahrenden Philosophie verstanden werden, die unmittelbar auf das Gehirn, ein empirischen Kriterien unterliegendes physisches Gebilde, bezogen wird? Kann es so etwas überhaupt geben – eine Philosophie des Gehirns, und nicht nur eine Philosophie des Geistes? Wird damit nicht die transzendentale mit der kategorialen Ebene vermischt?

In der Tat resultiert daraus eine interdisziplinäre Methode, die methodologisch eindeutig vorgeht – immer in dem Bemühen, Naturwissenschaft und Philosophie weder miteinander zu vermischen noch voneinander zu trennen. Zur Vermischung würden wohl Angaben über ein konkretes Eingreifen des Geistes in die neuronalen Verschaltungen gehören; zur Trennung wiederum würde ein interdisziplinäres „Handshaking" gehören, das in einem indifferenten Nebeneinander von Naturwissenschaft und Philosophie oder in ihrem bewussten Gegeneinander durch gegenseitige Reduktionen (des Geistes auf das Gehirn oder umgekehrt) verenden würde.

Eine Philosophie des Gehirns versucht nach Lenk die vermittelnde Mitte solcher Extrembestimmungen, wobei freilich metaphysische Interpretationen neurologischer Befunde nicht ausbleiben können, wodurch die Ungetrenntheit der Wissenschaften beachtet wird. Dann wiederum werden metaphysische Debatten in der Metaphysik und neurologische Debatten um die Interpretation verschiedener Befunde, ihrer empirischen Grundlagen etc. in der Naturwissenschaft verhandelt, was die Unvermischtheit der Wissenschaften wahrt.

Wie lässt sich dieses löbliche Vorhaben konkret umsetzen? – Indem Eigenschaften des wie auch immer näher zu bestimmenden menschlichen Geistes anhand psychologischer Analysen (gemeint sind primär sog. Schemabildungen) bestimmten Eigenschaften des Gehirns (gemeint sind lokal fixierte aktivierte Module, bestehend aus Neuronenensembles) zugeordnet werden. Gelingt die Zuordnung eindeutig, so ist damit von einem realen Erkenntnisgewinn auszugehen, der die Formulierung einer konsistenten interdisziplinären The-Theorie gestattet. „Die Parallelitäten zwischen Schemabildungen und -aktivierungen einerseits und der dynamischen Bildung von Neuronenensembles und deren Reaktivierung und Stabilisierung sowie von deren komplexer Verflechtungsdynamik andererseits sind evident". Denn der sog. „große Interpret", der letztlich die Einheit des Bewusstseins herstellt und garantiert (84), „ist nicht nur kein einzelnes Neuron, sondern als verzweigtes funktionales Neuronenensemble, ja, als Ensemble von Ensembles bzw. sogar als interagierende und ko-agierende, verteilte und sich selbst in gewissem Sinne erst sekundär durch einheitlich strukturierte Kooperation bzw. durch funktionale Wechselbeziehung darstellende aktivistische Grundstruktur zu verstehen." (136).

An der Darstellung dieser These orientiert sich die Gliederung: einleitend wird ein Überblick über Struktur und Funktionen des Gehirns geboten (1–20), dann das Augenmerk auf das elektrochemische Geschehen im Gehirn ge-

lenkt, hinter dessen Aktivitäten kein Zufall, sondern eine sinnvolle Struktur postuliert wird, indem neuronale Ensembles, Hirnkonstrukte und Bewusstsein erläutert werden (21–43). Dann verfeinert sich die These: Module im Gehirn und Geist: Neuronennetzwerkaktivierungen und Schemainterpretationen (44–61). Um die These konkret zu belegen, erfolgen im nächsten – ausführlichsten – Kapitel experimentelle Hinweise auf Split-Brain-Patienten: gespaltenes Gehirn – gespaltener Geist. Von der Hemisphärentrennung zur Integration von Handeln und Bewusstsein (62–107). Eine abschließende Sichtung aller Erkenntnisse erfolgt im letzten Kapitel (108–128), um mit einem Resümee zu enden (129–136). Ein Anmerkungsapparat (137–150) sowie ein Literaturverzeichnis (151–156) und ein knappes Sachregister (157–160) beenden die Monographie.

Formal wird nur wenig Literatur eingearbeitet, was jedoch angesichts der Tatsache, dass nur eine These als stringent erhärtet und mit der Option auf ihre Fortführung und Ausarbeitung versehen werden soll, verständlich ist – wobei dann freilich der Titel der Monographie nicht mehr gerechtfertigt erscheint, es sei denn, man liest dort „Eine" und „kleine" als Einschränkung. Der Verfasser konzentriert sich ganz auf einen Ansatz und verfährt dementsprechend selektiv. Die Angewohnheit, den Anmerkungsapparat kollektiv an den Schluss zu heften, sollte ebenfalls überholt sein, zumal sich kaum ein Leser der Mühe des Nachschlagens der Anmerkungen unterziehen wird. Andererseits wird das Buch damit formal leichter lesbar, was auch vom klaren, einfachen und beinahe narrativen Stil gilt.

Ein kleines Beispiel für die Vorgehensweise des Verfassers, den interdisziplinären Dialog ohne einander korrespondierende Reduktionismen zu führen, bietet die Frage nach dem Wesen des Bewusstseins: sind die neuronalen Grundlagen identisch mit dem (geistigen?!) Grund des Bewusstseins? Lenk kritisiert die Position von Gazzaniga, der das menschliche Bewusstsein als „Gefühl über spezialisierte Fähigkeiten" der Gehirnareale bestimmt (82). Das ist nach Lenk zu wenig: nach ihm wählt, bewertet, interpretiert und konstruiert (!) das Bewusstsein Fakten, Geschichten, Daten, Affekte etc. im Sinn der sog. „multiple draft theory" nach Dennett, wonach verschiedene Interpretationsentwürfe parallel existieren und sich nur eines durchsetzen und damit ins Bewusstsein gelangen kann (85). Bewusstsein konstruiert gezielt – im Sinn des Nachentwurfs der Realität. Doch Lenk geht noch weiter: „Man könnte darüber hinaus sagen, dass die Einheit des Bewusstseins... in der Tat ebenfalls im weiteren, losen Sinne ein Konstrukt ist, dass diese interpretative Funktion im Gehirn irgendwie ‚realisiert' wird durch verbindende und wertende Module" (84). Er setzt einen relativen Eigenstand des sog. „großen Interpreten" der analytisch-sprachlich verfahrenden linken Gehirnhemisphäre voraus, welche die mehr konfigurativ-gestaltwahrnehmende rechte Hirnhälfte dominiert (83): „Integration ist also die Funktion dieses Interpreten, der ja in der Tat aktiv ‚deutend' vorgeht" (87). – Eine allzu subjektozentrische Auslegung des Bewusstseins, das scheinbar europhysiologisch untermauert werden kann? Jedenfalls wird der für einen echten interdisziplinären Dialog zu wahrende relative Eigenstand von Gehirn und Bewusstsein aufrechterhalten, wobei klarere Aussagen zu Bewusstsein, Geist etc. zu wünschen wären.

Ein Philosoph, der sich auch neurophysiologisch – zumindest auf partiellen Arealen – auskennt, demonstriert wohl die zukunftsweisende Richtung des interdisziplinären Dialogs. Ein löbliches,

weil optimistisches und fundiertes Unterfangen angesichts genereller skeptischer „Ernüchterung" auf diesem Gebiet! Mögen vorliegender Monographie viele Leser beschieden sein!

Imre Koncsik, Bamberg

RECHT

Jahrbuch für Recht und Ethik. Hg. v. B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka, Jan C. Joerden. – Berlin: Duncker & Humblot, 2001, ersch. jährl. – IX, 592 S., ISSN 0944-4610, ISBN 3-428-10366-1, Brosch., EUR 104.00

Themenschwerpunkt des vorliegenden Bandes des Jahrbuchs für Recht und Ethik ist „die Entstehung und Entwicklung der Moralwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert". Zu diesen Moralwissenschaften oder zu ihrem Umfeld zählen nach dem Inhaltsverzeichnis des Jahrbuchs Rechtslehre, Ethik, Anthropologie und Psychologie.

Das Jahrbuch thematisiert im ersten Teil mit vier Beiträgen die geschichtliche Entwicklung der Moralwissenschaft; im zweiten Teil wird in weiteren fünf Aufsätzen die Rechtslehre diskutiert; sechs Beiträge zur Ethik bilden den dritten Teil; Anthropologie und Psychologie werden in vier Texten im vierten Teil untersucht. Danach folgen noch zwei Abhandlungen und sieben Rezensionen ethischer und juristischer Werke. Komplettiert wird der Band des Jahrbuchs durch ein Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis sowie zuletzt Hinweisen für Autoren. Die Beiträge sind in englischer oder deutscher Sprache geschrieben und beinhalten eine Zusammenfassung in der jeweils anderen Sprache.

Die Einteilung des Inhaltsverzeichnisses ist insofern etwas irreführend, als eigentlich alle Beiträge historisch ausgerichtet sind. Die Aufsätze zur geschichtlichen Entwicklung thematisieren jedoch für alle Teilbereiche der Moralwissenschaft grundlegende Fragen, so dass eine Abtrennung von den übrigen Teilen des Jahrbuchs durchaus sinnvoll ist. Bernd LUDWIG zeichnet die Emanzipation der Moralwissenschaft von Religion und Theologie am Beispiel von Grotius und Hobbes nach; Robert WOKLER beschreibt die Entwicklung der Sozialwissenschaften im Kontext der französischen Revolution; der Völkerrechtsbegriff im Naturrecht der frühen Neuzeit ist Thema von Jan SCHRÖDER; Naturrecht selbst bzw. seine Neubegründung zum Ende des 18. Jahrhunderts wird von Diethelm KLIPPEL beschrieben.

Im Rahmen des Rechtslehre-Teils wird erneut Hugo Grotius bei Dieter HÜNING zum Thema, wenn dessen naturrechtliche Begründung der Strafgewalt untersucht wird; mit der Darstellung des biologischen Naturalismus Richard Cumberlands verweist William EWALD – allerdings indirekt – auf den Zusammenhang historischer Sichtweisen zu aktuellen Positionen in Ethik und Rechtslehre; Patrick RILEY schreibt über Leibnizens Auffassung von „Gerechtigkeit als Wohltätigkeit des Weisen"; John W. CAIRNS beschreibt den Wandel des schottischen Rechtswesens im 18. Jahrhundert hin zu einem fallbasierten Recht; Respekt und Rücksichtnahme bei Kant und der ihm vorangehenden Naturrechtslehre untersucht Joachim HRUSCHKA.

Im dritten Teil der ethischen Betrachtung zur Moralwissenschaft beginnt Fiammetta PALLADINI anhand dessen Korrespondenz mit einer Untersuchung Samuel Pufendorfs als Moralphilosoph; Thomas MAUTNER zeichnet den Wandel der Moralphilosophie weg von der Glückseligkeit hin zu modernen Konzepten der Verantwortung anhand des Werkes von Antoine Le Grand nach; der Begriff des „Decorum" als Ergänzung von Moral und Recht bei Christian Thomasius bearbeitet Matthias KAUFMANN; Clemens SCHWAIGER sucht das

„missing link" zwischen der Wolffschen und Kantischen praktischen Philosophie in den Werken Alexander Gottlieb Baumgartens, da Kant dessen Werke als Grundlage eigener Vorlesungen nutzte; die englischen Nonkonformisten des 17. und 18. Jahrhunderts, ihre Theologie und Philosophie, sind Thema von Alan P. SELL; Fumihiko TAKAHASHI zeigt mit seiner Diskussion der konfuzianischen Goldenen Regel, dass der heute weit verbreitete ethische Relativismus durchaus in Zweifel gezogen werden kann.

Den vierten Teil über Anthropologie und Psychologie leitet Kurt BAYERTZ mit einer Darstellung der Diskussion des 18. Jahrhunderts, welche Stellung die Menschen im System der Natur haben, am Beispiel des aufrechten Gangs ein. Er ist dabei einer der wenigen Autoren des Jahrbuchs, die explizit auf die Bedeutung einer zurückliegenden Debatte für heutige Diskussionen z. B. in der Bio- und Medizinethik hinweisen; Gerald J. POSTEMA stellt die Bedeutung der Sympathie, des Prinzips des Vergleichens und des Selbst in David Humes Psychologie dar; der Vergleich im Sinne der vergleichenden Forschung bspw. von Unterschieden der Gesellschaften auf der einen und auf der anderen Seite im Sinne philosophischer Reflexion über Geistesprozesse ist Thema des Beitrags von Melvin RICHTER; den vierten Teil schließt Fernando VIDAL mit einer Darstellung des 18. Jahrhunderts als „Jahrhundert der Psychology" ab.

Georg GEISMANN thematisiert in seiner Abhandlung aus systematischer Perspektive „Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants"; Stephen KERSHNAR untersucht wiederum aus systematischer Sicht die Pflicht des Opfers einer moralisch falschen Handlung zur Bestrafung des Täters und leitet daraus die Pflicht zur Strafverfolgung durch den Staat und die Möglichkeit zum Verzicht auf Strafe durch das Opfer ab.

Ohne Zweifel ist das wissenschaftliche Niveau der einzelnen Beiträge hoch; durch die breite Anlage des Jahrbuchs mit der Betrachtung ganz verschiedener Autoren und Themen des 17. und 18. Jahrhunderts ist es als Ganzes hochinformativ. Zuweilen kann man sich jedoch nicht des Eindrucks erwehren, dass in den Aufsätzen „Weiße-Flecken-Philosophie" betrieben wird – bzw. sich Philosophie zu bloßer Philosophiegeschichte reduziert; so wichtig manche der diskutierten Themen und Autoren möglicherweise für die Ideengeschichte im Bereich der Moralwissenschaften waren, ist die Bedeutung ihrer Beiträge für aktuelle Diskussionen in Recht und Ethik eher unklar. Es wäre jedoch sicher ein Gewinn, wenn sich gerade diese Relevanz zeigen ließe – sofern sie besteht. Wird dies nicht geleistet, gewinnt der häufig an Philosophie bzw. an Geisteswissenschaften im Allgemeinen gerichtete Vorwurf, nur noch Reflektion des Vergangenen zu betreiben und dabei unfähig zu sein, Altes Altes sein zu lassen sowie keine Beiträge zu aktuellen Fragen und Problemen leisten zu können, durchaus an Plausibilität.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder

SOZIALWISSENSCHAFTEN

GEISEN, Richard/MÜHLBAUER, Bernd H. (Hg.): **Qualitätsmanagement im Krankenhaus. Praxis und aktuelle Entwicklung.** – Münster: LIT, 2001 (Management und Humanität im Gesundheitswesen; 1). – IV, 94 S. – ISBN 3-8258-5277-6, Brosch.

GEBERT, Alfred/KNEUBÜHLER, Hans-Ulrich: **Qualitätsbeurteilung und Evaluation der Qualitätssicherung in Pflegeheimen. Plädoyer für ein gemeinsames Lernen.** Unter Mitarbeit von G. Latzel. – Bern u. a.: Hans Huber, 2001. – 467 S. – ISBN 3-456-83596-5, Kart.

Im Vorwort zur neuen Reihe „Management und Humanität im Gesundheitswesen" machen die Herausgeber klar, dass die wegen der zunehmenden Möglichkeiten der Medizin und wegen der steigenden Gesundheitskosten aufgebrochene Frage des Qualitätsmanagements (QM) im Krankenhaus und im Gesundheitswesen überhaupt auch eine ethische Frage sei: „Wer bestimmt angesichts der wachsenden Möglichkeiten von Gesundheitsvorsorge und Krankheitsfürsorge, was dem guten und gesunden Leben dient, was notwendig ist oder wünschenswert, nach welchen Kriterien zugeteilt oder ausgewählt werden kann. Und nicht zuletzt angesichts einer solidarisch organisierten Gesundheitspflege: Was ist auf Dauer bezahlbar und wer trägt die Lasten? ... Das gute Management betrachtet nicht nur die Effektivität und Effizienz des Gesundheitswesens, sondern orientiert sich auch am umfassenden Wohl (salus) des Menschen. Ein solches Management ist erfolgreich, wenn sich Gerechtigkeit und Effizienz, Ethik und Ökonomie verschränken." Und: Solange für das Krankenhaus die Integrität der Menschenwürde zuoberst stehe, ließen sich die in den industriellen Produktionsprozessen entwickelten Qualitätssicherungsstrategien nicht ohne weiteres auf jene eines Krankenhauses übertragen. Zu berücksichtigen seien nicht nur die kontrollierte Prozessoptimierung, sondern auch die wohlverstandenen Interessen der Patienten und der Mitarbeiter. Wird die Aufsatzsammlung des ersten Bandes der neuen Reihe diesem löblich-hohen Anspruch gerecht?

B. H. Mühlbauer stellt im ersten Beitrag: „QM im Krankenhaus zwischen Akkreditierung, Zertifizierung und Total Quality Management" einige krankenhausspezifische Strategien der Qualitätssicherung vor, wobei eine Entwicklung von der medizinischen, pflegerischen oder technischen Qualitätssicherung zu einem alle Berufsgruppen und Hierarchieebenen umfassenden QM festzustellen sei. Vf. zeigt stichwortartig verschiedene, teilweise miteinander konkurrierende Modelle des QM auf. Kritisch macht er darauf aufmerksam, dass Krankenhäuser keine Industriebetriebe und Patienten nicht bloß Kunden seien, sondern Akteure, deren „Compliance" für den Behandlungserfolg und sogar die Kosten und Leistungen erheblich sei (13 f.). Auch wird die Gefahr eines QM zum Schein gerade durch Zertifizierung gesehen (19); die These, dass das QM Betriebsmittel freisetze und sich also auszahle, wird bezweifelt (20), wiewohl ein Trend zum kostenorientierten QM festgestellt wird (21). *Th. Schmitz* erörtert sodann sehr ausführlich „Mitwirkungsrechte/Mitbestimmungsrechte der betrieblichen Interessenvertretung im Rahmen der Implementierung eines QM" aus juristischer Sicht nach dem deutschen BetrVG, wobei davon ausgegangen wird, dass durch eine mitgestaltende Beteiligung der betrieblichen Interessenvertretung die Effektivität des QM erheblich verbessert werden kann. *G. Merschbächer* befasst sich mit dem QM aus der Perspektive der Krankenhausleitung, und zwar als Erfahrungsbericht von vier Krankenhäusern der Barmherzigen Brüder. Als Rahmen wurde das Modell European Foundation for Qualty Management (EFQM) gewählt. Wiewohl der Aufwand erheblich sei und zusätzliche Kosten anfielen und vorläufig kein Wettbewerbsvorteil zu erwarten sei, sieht Vf. keine Alternative zur Einführung eines umfassenden QM. Man müsse aber mit 10 – 15 Jahren rechnen, bis es wirklich gut funktioniere. *H. Kastenholz* stellt aus der Sicht des Bundesministeriums für Gesundheit fest, dass es trotz des gewachsenen Bewusstseins für die Bedeutung der Qualitätssicherung nicht gelungen sei, „systematische Ansätze der Qualitätssicherung in den Einrichtungen zu etablie-

ren, die außerdem die Ergebnisqualität angemessen berücksichtigen" (79). Die Vf. ist überzeugt, dass das QM nicht nur den Patienten, sondern dem ganzen Gesundheitssystem dienen und sich auch auszahlen und Wettbewerbsvorteile schaffen werde. Im bloß anderthalbseitigen Beitrag von *J. Siebertz* zum QM aus der Sicht des Ministeriums für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes NW kommen ganz kurz einige „Beschwerden über angebliche und tatsächliche Missstände" zur Sprache, ebenso einige der grundlegendsten Probleme der Qualitätsdiskussion, etwa dies, dass mit Qualität „diametral entgegengesetzte Ziele" verbunden werden und dass Krankenhäuser wie Krankenkassen und Ärzte mit Selbstverständlichkeit davon ausgehen, dass ihre Angebote von höchster Qualität seien. *J. Bredehöft* erläutert kurz die Ziele des Projekts „der VdAK/AEV" und der Bundesärztekammer, „KTQ: Kooperation für Transparenz und Qualität im Krankenhaus", nämlich Förderung der Motivation zum QM, mehr Transparenz über das Leistungsgeschehen und für Patienten, Einweiser, Krankenkassen und Mitarbeiter des Krankenhauses sowie die Elemente des Verfahrens mit Selbstbewertung und Fremdbewertung. Am Ende steht ein Zertifikat für drei Jahre. Der letzte Kurzbeitrag von *K. Pfannkuche* beleuchtet „Aspekte zu Bewertungsverfahren des QM". Hier wird einleitend der offenbar wesentlichste Anlass für die Einführung von QM genannt, nämlich ein „bis dahin nicht gekannter Wettbewerb und ökonomische Unsicherheiten". Es müsse zunächst nach den Zielvorstellungen des Unternehmens und dann nach Weichenstellungen mittels Zukunftvisionen gefragt werden, der Begriff der Qualität sei zu definieren. Hier wird endlich die etwas künstlich wirkende Differenz zwischen QM und Qualitätssicherung erklärt: „QM ist die Führung zu einer Fehlervermeidung, die Qualitätssicherung ist die Technik und Statistik, um Fehler zu finden" (90). Zusammenfassend wird festgestellt, dass das QM ein wesentlicher Aspekt der Unternehmenskultur sei, die sowohl das Topmanagement wie die Mitarbeiter in umfassende Organisations- und Personalentwicklungsprozesse einbinde. Ein solches Prozessmanagement diene den „anvertrauten Kunden". QM als Unternehmensstrategie für ein Krankenhaus heiße, „einer qualitätsbezogenen Wirtschaftlichkeitsbetrachtung oberste Priorität zu geben". Der kleine Sammelband von Geisen/Mühlbauer mit Vorträgen einer gleichnamigen Tagung vom 6. 4. 2000 in Paderborn gibt einen guten Einblick in die seit wenigen Jahren in Deutschland laufenden Bemühungen um die Implementierung des QM in Krankenhäusern. Mit Ausnahme einiger weniger Verweise auf amerikanische Literatur im Beitrag von Mühlbauer bleibt das Ganze ausschließlich auf Deutschland fixiert, sichtbar auch daran, dass der Leser öfter mit unerklärten Abkürzungen konfrontiert wird, die (nur) in Deutschland offenbar allgemein verständlich sind. Problematischer ist, dass im ganzen Band nirgends eingehend der Frage nachgegangen wird, was denn Qualität im Krankenhaus eigentlich ausmacht und wer sie nach welchen Kriterien definiert. Das wundert nicht, wenn man zu hören bekommt, dass es sehr unterschiedliche Ansichten darüber gebe, was denn eigentlich der „Kernprozess" im Krankenhaus sei (Merschbächer, S. 73). Entgegen der oben referierten Bemerkung von Mühlbauer, S. 13f., werden die Patienten doch vornehmlich als Kunden betrachtet. Von der im erwähnten Vorwort zur neuen Reihe angedeuteten Spannung zwischen Ethik und Ökonomie ist in den Beiträgen, abgesehen von Mühlbauer, nichts mehr zu spüren. Die Notwendigkeit zum QM rührt offenbar kaum von Mängeln oder

Missständen im Krankenhaus oder im ganzen Gesundheitswesen her – solche tauchen S. 82 anhand von fünf Beispielen ein einziges Mal kurz auf! –, sondern von der wirtschaftlichen Konkurrenz und der ökonomischen Ungesichertheit. Vom Gesetz inzwischen zur Pflicht gemacht, scheint das QM als immer besser zu organisierender Mechanismus der Fehlerentdeckung und –vermeidung zu einem autonomen Selbstläufer im Krankenhaus zu werden.

Nur kurz sei hier auf die in jeder Hinsicht gewichtige Monographie von *A. Gebert* und *H.-U. Kneubühler* zur „Qualitätsbeurteilung und Evaluation der Qualitätssicherung in Pflegeheimen" aufmerksam gemacht, kurz darum, weil sich diese auf Pflegeheime fokussierte Studie primär als sozialwissenschaftliche – „Wir leisten auf wissenschaftlicher Basis das, was man wissenschaftlich leisten kann" (S. 12) –, nicht als ethische versteht, geschrieben von einem Gesundheitswesenforscher (Gebert) und einem Soziologen (Kneubühler), die seit Jahren mit Pflegeheimen auch konkret befasst sind. Wiewohl auf Pflegeheime in der Deutschschweiz konzentriert, bleibt das Buch nicht darauf fixiert: Da wird eine immense Fülle von wissenschaftlichen Studien insbesondere aus dem angelsächsischen Raum nicht nur zu Qualitätsstandards im Gesundheitswesen im Allgemeinen, in Pflegeheimen im Besonderen, zur Akkreditierung, zur Evaluation, sondern auch zu gerontologischen Fragen und Problemen aller Art (z. B. Depression, Demenz, Schmerzbekämpfung) interdisziplinär eingearbeitet. Ein besonderes Gewicht kommt Studien über das Leben alter, behinderter, gerade auch dementer Menschen zu, wobei die Untersuchungen zur Frage besonders wichtig sind, was mit Pflegebedürftigen geschieht, wenn sie ins Heim als einer „totalen Institution" kommen, wie Heimbewohner das Leben im Heim erfahren, wozu neuerdings auch ethnologische Studien wichtige Erkenntnisse geliefert haben. Alarmierend ist die wissenschaftlich gut belegte Erkenntnis, dass Alte im Heim auffallend früher sterben als solche, die in vergleichbarer gesundheitlicher Situation nicht im Heim leben. Da wird deutlich, dass in der Studie von Gebert/Kneubühler nicht einfach die organisatorische Frage der Qualitätssicherung im Vordergrund steht, sondern dieser vorausgehend die Frage, was denn Qualität im Pflegeheim überhaupt ist, was das Soll an Qualität ist und wie das Ist zu diesem Soll steht, wie das Ist gemessen werden kann und wie die Differenz zwischen Ist und Soll überwunden oder vermindert werden kann. Und dies wird als eine zutiefst ethische Herausforderung verstanden, gerade angesichts der zunehmenden Ökonomisierung von Pflegeheimen. Zentral zur Bestimmung der Qualität sind die primär betroffenen Menschen, nämlich die alten Pflegebedürftigen. Folgendes Zitat zeigt exemplarisch, wo im Unterschied zum Sammelband von Geisen/Mühlbauer der Schwerpunkt der Studie von Gebert/Kneubühler liegt: „Wir konzentrieren uns auf Pflegeheime. Dies ist nicht nur eine Konsequenz aus dem Krankenversicherungsgesetz, welches Qualitätssicherung für Pflegeheime und zu Recht nicht für Altersheime verlangt. Materiell wichtiger ist aber, dass sich im Pflegeheim weit größere Herausforderungen als im Altersheim stellen. Dabei wird einmal mehr die Geschwätzigkeit einiger Produkte der Qualitätssicherung manifest, welche die Anwender (!) zur Befragung der „Klienten" verpflichten ... Was im Eifer zum Gewinnen eines Zertifikates inszeniert wird, ist mit Bezug auf die Befragung nicht kunstgerecht und letztlich sogar verachtend: Demente Bewohner und Schwerkranke werden ausgelassen; Angehörige und Bezugspersonen, welche nicht in der totalen Institu-

tion Heim leben, geben ihr Urteil ab. Das Subjekt wird zum Objekt, über das man konsequenterweise verfügt, weil es so besser zu dem für die Qualitätssicherung gewählten Produkt passt. Diesen hochbetagten Menschen wird dann auch Unrecht getan, wenn zum Beispiel der zentrale Wert Autonomie auf einfachste Wahlmöglichkeiten reduziert wird" (S. 13 f.). Weil hier Qualität und Qualitätssicherung nicht bloß von sehr offenen gesetzlichen Vorgaben oder von gängigen Qualitätssicherungsmodellen, sondern primär von den Bewohnern der Pflegheime her gedacht oder besser: gesucht werden, fällt das Urteil über das, was bislang geschehen ist und geschieht, nicht eben positiv aus, wie folgendes Zitat zeigt: „A. Hoffmann und Th. Klie haben sich in der Einführung zur Darstellung des Qualitätssicherungsrungsansatzes in Kanada pointiert zur Situation in Deutschland geäußert, ‚in der etwa Auditoren, Zertifizierer, aber auch die im staatlichen Auftrag im Bereich der Qualitätssicherung Tätigen keinesfalls über eine anerkannte fachliche und methodische Reputation verfügen'. Gleiches gilt wohl auch für einen größeren Teil der in diesem Feld Tätigen in der Schweiz. Wenn man in Deutschland und in der Schweiz schlechte Erfahrungen in der Startphase gemacht hat, dann müsste es mindestens für Österreich etwas zu lernen geben" (S. 14).

Die Autoren betonen allerdings, dass sie selbst nun nicht die wissenschaftlich soweit wie möglich abgesicherten bestmöglichen „Soll-Vorgaben für die Akkreditierung" vorlegen. Echte Fortschritte sind nur möglich im Zusammengehen von Wissenschaft und Praxis, in einem gemeinsamen, konstanten Lernprozess: „Wir hegen das nicht umfänglich einzuholende Ideal, dass durch fundiertes gemeinsames Lernen über einen längeren Zeitraum qualitativ bessere Bedingungen für die im Pflegeheim Lebenden und Sterbenden geschaffen werden. Dass dieses Ideal zu Ideen und diese dann im gemeinsamen Lernen über die Zeit zur Realität gerinnen können, dürfte nicht zuletzt durch die internationale Entwicklung gestützt werden" (S. 14). Das Buch von Gebert/ Kneubühler zur Qualitätssicherung in Pflegeheimen und deren Evaluation dürfte gerade deswegen, weil es nicht nur die organisatorische, sondern zuvor und durchgehend die ethische Herausforderung der Qualitätssicherung ernst nimmt, zur kritischen und unabdingbaren Herausforderung für all jene werden, welche sich mit der Aufgabe an verantwortlicher Stelle zu befassen haben. Dies kommt auch in der Laudatio des renommierten „Vontobel-Preises" der Universität Zürich zum Ausdruck, den die beiden Autoren im Dezember 2001 erhielten. Hans Halter, Luzern

REMELE, Kurt: **Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl.** – Graz; Wien; Köln: Styria, 2001 (Theologie im kulturellen Dialog; 9). – 505 S. – ISBN 3-222-12909-6

Die hier vorzustellende Arbeit beschäftigt sich mit einem Phänomen, das sich in den europäischen Gesellschaften seit vielen Jahren immer schärfer ausprägt. Im Zuge der Individualisierung erwächst ein Sog zur Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung, hat eine Verschiebung auf der Werteskala von Pflicht- und Akzeptanz- zu Selbstentfaltungswerten stattgefunden. Daran knüpfen sich Befürchtungen, dass das Gemeinwesen Schaden erleidet, weil viele Menschen nur noch auf ihr eigenes, persönliches Wohl und Wehe ausgehen, die gesellschaftlichen Einrichtungen zu ihrem Vorteil nützen und ausbeuten, sich selber aber nicht mehr in das Ganze einbringen. Diese Entwicklung hat einen jahrzehntelangen Vorlauf in den Vereinigten Staaten von Nordamerika.

Dort haben sich auch Gegenkräfte etabliert. Sie betonen stärker die Verpflichtung für das Ganze und werden unter dem Leitgedanken des Kommunitarismus erörtert.

Viele kennen wohl noch den Ursprung des geflügelten Wortes vom „Tanz um das Goldene Kalb" aus dem Buch Exodus, verstehen darunter aber zumeist eine übertriebene Wertschätzung des Geldes. Der Titel entstammt einem Aufsatz des Soziologen Ulrich Beck aus dem Jahre 1985 (vgl. 11) und spielt auf den biblischen Tanz um das Goldene Kalb an. Kurt Remele hat ihn als Motto für seine Habilitationsschrift gewählt und durch den Untertitel „Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl" erläutert. Die Monographie ist in der Reihe „Theologie im kulturellen Dialog" der Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz als 9. Band 2001 erschienen und mit dem Leopold-Kunschak-Preis ausgezeichnet worden.

Remele bringt aus einem Aufenthalt in den USA Erfahrungen mit der dortigen therapeutischen Kultur mit und betrachtet vor diesem Hintergrund die Reaktionen aus dem Lager des Kommunitarismus. Er beginnt mit Robert Bellahs „Habits of the Heart" (72 ff.) und ergänzt dies kurz durch Hinweise auf Alasdair MacIntyre, Charles Taylor und Amitai Etzioni als „kommunitaristische Mitankläger" (135–138). Daran schließt sich im Mittelteil der Arbeit eine längere Beschäftigung mit dem Für und Wider von „Therapiegesellschaft" und „Psychokultur" an (151–255).

Dabei hat der Autor nicht mehr nur die nordamerikanische Szene im Auge, sondern auch Mitteleuropa, den deutschösterreichischen Sprachraum. Darin spiegelt sich, dass seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges manche Facetten amerikanischer Kultur die europäische überformen und dass damit zugleich Verheißungen und Nöte, zumal im Zeitalter der Globalisierung, über den Atlantik zu uns herübergetragen werden. Es bleibe hier offen, was daran autochthon europäisch und was „Import" aus den USA ist.

Den basso continuo bildet der Trend zur Individualisierung. Dafür hat der Verfasser – nach Ausweis von Literaturverzeichnis und Personenregister – ausgiebig Publikationen des Soziologenehepaares Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim ausgewertet.

Im 4. Teil zum Thema „Selbstverwirklichung" kommt neben der humanistischen Psychologie Abraham Maslows schwerpunktmäßig das Konzept von Carl Rogers zum Tragen (vgl. 294 ff.). Remele hat nach eigenem Bekunden eine „Ausbildung in klientenzentrierter Gesprächsführung" durchlaufen (15) und schätzt daher den Zug zur Selbstverwirklichung bei allen Vorbehalten aus der Sicht sowohl des Kommunitarismus als auch möglicher Einwände aus christlicher Perspektive grundsätzlich positiv ein und plädiert dafür, „dieses christliche Selbstverwirklichungsverständnis ‚solidarische Selbstverwirklichung' zu nennen" (340).

Die Arbeit ist stärker sozialpsychologisch orientiert; über die nordamerikanische Kommunitarismusdebatte jedoch und im 5. Teil zum Thema „Gemeinwohl" ist es Remele gelungen, die von ihm ausgebreitete Thematik in das klassische katholische Gemeinwohlkonzept einzubinden. Das bietet ihm Gelegenheit, die Frage nach dem „Vorrang: Gemeinwohl oder Eigenwohl" genauer zu prüfen (383 ff.). Dazu greift der Verfasser auf die innerkatholische Kontroverse zwischen „Personalisten" und „Kommunitaristen" „in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Nordamerika und in den fünfziger Jahren im deutschsprachigen Raum" (384) zurück, also noch vor der jüngeren Kommunitarismusdebatte unter amerikanischen Gesellschaftstheoretikern.

Nunmehr habe sich der Akzent in der katholischen Soziallehre von einer ursprünglichen Bevorzugung des Gemeinwohles zu einer stärkeren Berücksichtigung des Eigenwohles verlagert (vgl. 402). Anhand der Begriffe Selbstverpflichtung, Selbsttranszendenz und Selbstregulation wird das vertieft.

Wie verhält sich die von Remele aufgeworfene Frage zu den üblichen Anliegen katholischer Soziallehre? Selbstverwirklichung und Therapiegesellschaft sind da eher ungewöhnliche Themen. Insofern wird von ihm etwas Neues eingebracht. Ausgangspunkt ist der empirisch fundierte Idealtyp einer Therapiegesellschaft, so wie beispielsweise verschiedene Soziologen von einer Risikogesellschaft (U. Beck, 1986), Erlebnisgesellschaft (G. Schulze, 1992) oder Multioptionsgesellschaft (P. Groß, 1994) sprechen. Es handelt sich dabei darum, aus den Imperativen katholischer Soziallehre gesellschaftskritische Maßstäbe zu entwickeln.

Derzeit mögen diskursethische Ansätze, Gerechtigkeitstheorien oder Unternehmensethik als Arbeitsfelder und Interpretamente katholischer Soziallehre stärker im Trend liegen. Dabei sollte man jedoch sehen, dass etwa Gerechtigkeitstheorien wegen der ihnen immanenten Abstraktion zu einer Art von begrifflicher „Scholastik" nötigen und überdies, weil nicht-deskriptiv, selber wieder normative Implikationen haben, die auf die Gerechtigkeitspostulate katholischer Soziallehre zu verrechnen sind.

Seit H. J. Wallraff die katholische Soziallehre 1965 als „Gefüge offener Sätze" charakterisiert und seit Paul VI. in Octogesima adveniens 1971 eingeräumt hat, dass die „christliche Sozialethik" sich damit abfinden müsse, „aus dem Bereich, wo es darum geht, fertige Sozialmodelle auszuarbeiten, hinausgedrängt zu werden" (Nr. 40), sollte man vielleicht mehr bei solchen Vorgaben der Soziologie wie bei dem Idealtyp einer Therapiegesellschaft beispielsweise ansetzen und versuchen, diese mit Hilfe von Leitsätzen katholischer Soziallehre zu beleuchten.

Die Arbeit ist in einem flüssigen Stil geschrieben und angenehm zu lesen. Der Verfasser verbindet systematische, begriffliche Analysen mit narrativen Partien nach amerikanischem Vorbild.

Peter Inhoffen, Graz

TECHNIK

BERNDES, Stefan: **Wissen für die Zukunft. Ethische Normen der Auswahl und Weitergabe naturwissenschaftlichen und technischen Wissens.** – Münster u. a.: LIT, 2001 (Technikphilosophie; 7). – 269 S. – ISBN 3-8258-5400-0

und

GARMS-BABKE, Christa: **Die Unvereinbarkeit nicht-rückholbarer Endlagerung radioaktiver Abfälle mit dem Grundgesetz - Am Beispiel von Schacht Konrad.** – Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 2002. – 131 S. – ISBN 3-631-38726-1

Im Jahr 2001 wurden zwei Dissertationen abgeschlossen, in denen ethische Fragen im Zentrum stehen, die sich mit der Verantwortung und mit Verpflichtungen der heute lebenden Menschen gegenüber zukünftigen Generationen befassen. Die Risiken der langfristigen Lagerung radioaktiver Abfälle für zukünftige Generationen dienen in der einen Dissertation als Fallbeispiel, in der anderen sind sie das zentrale Thema. Stefan Berndes befasst sich mit der Weitergabe von technischem Wissen über diese gefährliche Hinterlassenschaft, während Christa Garms-Babke untersucht, ob diese Abfälle rückholbar gelagert werden sollten.

Stefan Berndes hat Luft- und Raumfahrttechnik in Stuttgart studiert und mit dem Diplom abgeschlossen. Sein

vorliegendes Buch wurde 2001 am Lehrstuhl Technikphilosophie der Brandenburgischen Technischen Universität Cottbus als Dissertation angenommen. Erstgutachter war Prof. Dr. Klaus Kornwachs, der als Herausgeber der Reihe Technikphilosophie auch ein Geleitwort zu diesem Buch beigetragen hat.

Christa Garms-Babke studierte Sozialwissenschaften an der Universität Hannover und schloss 1999 mit Diplom ab. Das vorliegende Buch basiert auf ihrer Promotion, die 2001 von der Gemeinsamen Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover angenommen worden ist. Erstgutachter war Prof. Dr. Jürgen Seifert, der auch ein Vorwort zum Buch verfasst hat.

Stefan Berndes befasst sich, wie gesagt, mit der Weitergabe von naturwissenschaftlichem und technischem Wissen an die Zukunft. Wissen kann verloren gehen und es gibt bestimmtes Wissen, dessen Weitergabe sichergestellt werden muss, weil es eine moralische Verpflichtung dazu gibt.

Als paradigmatisches Anschauungsbeispiel zieht Berndes die langfristige Lagerung radioaktiver Abfälle heran. Noch in 10.000 Jahren und darüber hinaus würde das Eindringen in ein Endlager ein tödliches Risiko darstellen. Da es ungewiss ist, dass die heutige Sprache dann noch verstanden wird, haben bereits verschiedene Institutionen mit der Unterstützung von Semiotikern die Frage bearbeitet, wie die heutige Generation die Menschen in der Zukunft sicher und verständlich vor den Gefahren radioaktiver Abfälle in einem Endlager warnen kann.

Ausführlich definiert Berndes, was unter Wissen zu verstehen ist. Er behandelt das Wissenswachstum und wie mit Wissen umgegangen wird. Er begründet seine Behauptung, dass ein unkontrolliertes Vergessen wichtiger Teile des naturwissenschaftlichen und technischen Wissens droht. Das Präsenthalten von Wissen erfordert einen Aufwand, der sich nach Prioritäten richten und kaum für „unnützes" Wissen bereitgestellt wird. Demnach ist damit zu rechnen, dass heute noch präsentes Wissen zunehmend latent wird und in Vergessenheit gerät. Berndes beklagt einen Mangel an Empirie, die diese These belegen könnte. Er hat jedoch einige einschlägige Studien übersehen, so etwa eine technik-soziologische Arbeit, die anhand eines Laborversuches, bei dem der Nachbau eines Lasers aus expliziten Beschreibungen scheitert, das Vergessen von implizitem technischen Wissen belegt. Auch empirische Studien zum technischen Wandel von elektronischen Informationsspeichermedien und die Aufwärtskompatibilität mit neuen Lesegeräten hätten genutzt werden können.

Berndes stellt vier Normen für den Umgang mit Wissen auf und diskutiert ihre Rechtfertigung. Diese Normen werden stichwortartig beschrieben mit den Verpflichtungen zum Warnen, Erklären, Minimieren des Erschließungsaufwands und zum Löschen. Wissen muss etwa in Form von Warnungen und Bedienungshinweisen weitergegeben werden, wenn heute eingeschätzt werden kann, dass zukünftige Generationen das Wissen benötigen, beispielsweise um sich vor Gefahren zu schützen. Dieses Wissen muss für die Weitergabe derart aufgearbeitet werden, dass es mit minimalem Aufwand erschlossen werden kann. Berndes formuliert schließlich die Forderung, dass jede Wissenschaft und ihre Organisationen geeignete Filter- und Vergessensfunktionen etablieren müssen. Alle bis auf die vierte Norm sind spontan nachvollziehbar. Hierbei geht es um eine Selektion, die aus den in vielen Bereichen exponentiell anwachsenden Wissensbeständen das Relevante herausfiltert. Unwichtiges Material kann in Archiven – im Hegel'schen Doppelsinne – aufgehoben werden und

dem Vergessen anheim fallen, weil es immer schwerer zugänglich wird. Es kann sogar gezielt ausgemustert und vernichtet werden.

Während Berndes sich hauptsächlich auf die Gefahr versehentlichen menschlichen Eindringens in ein Endlager bezieht, betrachtet Christa Garms-Babke ausschließlich das Risiko, dass ein Endlager langfristig undicht wird und Radioaktivität austritt. Sie geht davon aus, dass ein Langzeitsicherheitsnachweis für Endlager radioaktiver Abfälle aus methodischen und erkenntnistheoretischen Gründen nicht geführt werden kann. Ein Schadensfall, der Gefahren für zukünftige Generationen mit sich bringt, ist also nicht hinreichend sicher ausschließbar. Daraus resultiert die Frage, ob die gegenwärtige Entscheidungslage für ein irreversibles, nichtrückholbares Endlager zu revidieren wäre. Bei rückholbarer Lagerung hätten nachfolgende Generationen nötigenfalls die Chance, Dekontaminationen und Korrekturen der Lagerung vorzunehmen, um sich vor austretender Radioaktiviät zu schützen.

Garms-Babke verankert ihre Antwort auf diese Frage an der Vereinbarkeit mit der deutschen Verfassung, dem Grundgesetz (GG). Dieser Ansatz wurde in den 80er Jahren von Alexander Rossnagel gewählt, als er die Verfassungsverträglichkeit der Kernenergienutzung insgesamt untersuchte. Zwar war die Arbeit von Rossnagel mehr auf die überwachungsstaatlichen Maßnahmen fokussiert, die aus den Risiken und dem gesellschaftlichen Streit um Kernenergie folgen. Die Auswirkungen radioaktiver Abfälle auf nachfolgende Generationen hat er nicht angemessen gewürdigt. Dennoch ist es zu vermissen, dass die Arbeit von Garms-Babke sich nicht mit einem einzigen Verweis auf die einschlägigen Vorarbeiten Rossnagels bezieht.

Garms-Babke bezieht sich auf den 1994 in Kraft getretenen Art. 20a GG, die Umwelt-Staatszielbestimmung, in dem es u. a. heißt: „Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen." Sie untersucht die Interpretation des Rechtsbegriffs Verantwortung, der in der juristischen Tradition retrospektiv verstanden wird, sich hier aber auf die Zukunft bezieht. Dabei stützt sie sich auf die Diskussion des prospektiven Verantwortungsbegriffes in der praktischen Philosophie, insbesondere auf Hans Jonas und Robert Spaemann. Sie macht konkrete Vorschläge, wie die Differenzierung und Charakterisierung dieses Begriffes aus der philosophischen Analyse für eine verfassungsrechtliche Interpretation des Begriffs Verantwortung fruchtbar gemacht werden kann. Sie versucht zu zeigen, dass die Konzeption der Nicht-Rückholbarkeit mit Art. 20a GG nicht kompatibel ist.

Weiterhin bezieht sich Garms-Babke auf die vom Bundesverfassungsgericht dargelegte Wesentlichkeitstheorie, derzufolge „der Gesetzgeber verpflichtet ist, (...) in grundlegenden normativen Bereichen, zumal im Bereich der Grundrechtsausübung, (...), alle wesentlichen Entscheidungen selber zu treffen" und nicht der Exekutive zu überlassen. Garms-Babke zieht die Folgenintensität der Entscheidung über die konzeptionelle Ausgestaltung der Endlagerung als Maßstab für ihre Wesentlichkeit heran. Insbesondere da es sich hier um schwerwiegende und ungewisse Folgen handelt, gelangt Garms-Babke zu der Schlussfolgerung, dass diese Entscheidung vom Parlament zu treffen, und dass das Konzept – hinreichend bestimmt – gesetzlich festzulegen sei. Da das Konzept der Nicht-Rückholbarkeit jedoch nie vom Parlament beschlossen worden ist, würde ihm demnach die Rechtsgrundlage fehlen.

Martin Kalinowski, dzt. Wien

THEOLOGIE

MARSCHÜTZ, Gerhard: **Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven.** – Münster u. a.: LIT, 2000 (Studien der Moraltheologie; 13). – 425 S., ISBN 3-8258-4270-3, Brosch.

Die Zahl theologisch-ethischer Beiträge zum Thema „Familie" steht in quantitativer Hinsicht in einem gewissen Missverhältnis zu der Fülle familienwissenschaftlicher Forschungen im gesellschaftswissenschaftlichen Spektrum einerseits und zu der Aufmerksamkeit, die dem Thema „Ehe und Familie" seitens des Lehramts der katholischen Kirche immer wieder zuteil wird. Schon aus diesem Grund wird die Habilitationsschrift von Gerhard Marschütz Interesse wecken.

Mit dem Leitmotiv der „Humanökologie" nimmt er einen auf den ersten Blick neu erscheinenden Gedanken der Sozialenzyklika „Centesimus annus" (1991) auf: Diese thematisiert im Kapitel „Privateigentum und die universale Bestimmung der Güter" (Nr. 30–43) u. a. die Frage der ökologischen Verantwortung; neben der „sinnlosen Zerstörung der natürlichen Umwelt" wird die „noch schwerwiegendere Zerstörung der menschlichen Umwelt" angeprangert, der es im Sinne der „Wahrung der moralischen Bedingungen einer authentischen ‚Humanökologie'" zu wehren gelte (Nr. 38). Als primären Ort der Kultivierung einer solchen „Humanökologie" nennt der Text „die auf die Ehe gegründete Familie", die wieder „als Heiligtum des Lebens" angesehen und gepflegt werden müsse (Nr. 39). Marschütz führt diesen Gedanken, in dem die Familienauffassung des päpstlichen Lehramtes in konzentrierter Form zusammengefasst und im Sinne der von Papst Johannes Paul II. immer wieder beschworenen (weil als bedroht wahrgenommenen) Kultur des Lebens akzentuiert wird, in einer ausgiebigen textnahen Analyse als Ausgangspunkt seines Projekts ein. Damit platziert er sein Vorhaben dezidiert in dem Horizont des voraussetzungsreichen kirchenoffiziellen Leitbildes der „auf die Ehe gegründeten Familie".

Die Untersuchung zielt darauf, den Innovationsgehalt des Konzepts „Humanökologie" im Blick auf die Institution Familie wissenschaftlich zu erhellen, und zu prüfen, ob und inwiefern die (bekannten) normativen Ansprüche, die das kirchliche Lehramt unter dem Stichwort der Humanökologie in neuer Weise an die gesellschaftliche Institution Familie heranträgt, mit den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Verwirklichung kompatibel sind.

Dementsprechend ist die Arbeit dreiteilig konstruiert: Im ersten Teil (14–96) wird unter Rückgriff auf einschlägige natur- und gesellschaftswissenschaftliche Forschungen zur „Humanökologie" ein Konzept von „Familienökologie" entwickelt, das drei weiterführende Perspektiven für die Untersuchung eröffnet: (1) die Wechselbeziehungen von Familie und (sozialer) Umwelt, (2) die Verantwortung zur Ausgestaltung dieser Wechselbeziehung, (3) die Frage nach den Ursachen der vielfach besprochenen „Krise der Familie".

Im zweiten Teil (97–229) werden unter Rückgriff auf soziologische Forschungen Perspektiven und Chancen der Institution Familie und „Modernisierungsbedingungen" erörtert. Exemplarisch für konkurrierende Interpretationsrichtungen in der gegenwärtigen Familiensoziologie werden zwei Positionen schwerpunktmäßig berücksichtigt: zum einen der individualisierungstheroetische Ansatz von Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, der zu einer generell familienskeptischen Position führt; im Blick auf die – von den Autoren gesellschaftsdiagnostisch stark verallgemeinerte – fortgeschrittene Individualisierung und die daraus folgenden

Anforderungen an das „eigene Leben" werden postfamiliale Lebensformen und Strukturen als quasi normatives Modell postuliert. Als Gegenpol wird der Ansatz von Franz Xaver Kaufmann rezipiert, der in einer gesellschaftstheoretisch konturierten Deutung des Wandels der Familie den Akzent auf die erschwerenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (strukturelle Rücksichtslosigkeit gegenüber der Familie) legt, nicht aber die Institution Familie selbst „am Ende" sieht. Im Blick auf die beiden Konzeptionen zu Grunde liegenden verschiedenen Familienbegriffe und die divergierenden wissenschaftstheoretischen Prämissen, aus denen sich die konträren Diagnosen zur „Zukunft der Familie" herleiten, kommt Marschütz zu dem nicht sehr überraschenden Ergebnis, dass der Kaufmannsche Ansatz weit mehr Anschlussmöglichkeiten für eine humanökologische Perspektive bietet (vgl. 223). Dies skizziert er vor allem unter der Rücksicht der anthropologischen und ethischen Prämissen, die mindestens implizit in den beiden konkurrierenden Modellen wirksam sind.

Im dritten Teil (230–394) wird das lehramtliche Leitbild der Familie im Horizont des zuvor abgesteckten Bedingungsfeldes dargelegt und analysiert. In ausführlichen Analysen zeichnet Marschütz zunächst Prämissen des konziliaren Familienverständnisses (Ausgangspunkt Menschenwürde; Ehezentrierung) und anschließend den Wandel von einem vorkonziliar patriarchalen zu einem nachkonziliar – mit einiger Vorsicht partnerschaftlich zu nennenden – Familienbild nach. Vor dem Hintergrund der Diskussion soziologischer Einwände gegenüber der lehramtlichen Familienrhetorik wird in einem weiteren umfangreichen Abschnitt die für das untersuchte lehramtliche Sprechen epochenübergreifend typische Zellmetapher (Familie als Urzelle der Gesellschaft u. Ä.) akribisch vorgestellt. Die vierzig Seiten umfassende Erörterung mündet in das Ergebnis, dass diese Redeweise eine „Überdehnung der gesellschaftlichen Verantwortung der Familie" und eine „rhetorische Idealisierung" vermittle, in welcher ein „Verständnis für die schwierigen Balanceleistungen der Familie" nicht zum Ausdruck komme. Dem ist zuzustimmen; neu ist auch diese Einsicht indes nicht.

Obwohl Marschütz in seiner Analyse eine Kongruenz zwischen dem Gehalt der Zellmetapher und dem Topos „Humanökologie der Familie" in der lehramtlichen Rhetorik feststellt, postuliert er im Weiteren einen Bedeutungsüberschuss des neuen Begriffs im Zusammenhang einer theologisch-ethischen Reflexion der Familie: Dieser erweise sich als offener gegenüber verschiedenen Gesellschaftsformationen als die organistische Zellmetapher und eröffne insofern eine „entscheidend neue Perspektive" (303). Ehe diese entwickelt wird, schiebt der Autor eine zwanzigseitige Vergewisserung über den Status interdisziplinärer Arbeit bzw. genauer der Rezeption humanwissenschaftlicher Forschung in der theologischen Ethik ein – sichtlich bestimmt von dem Bemühen, sich gegenüber der notorischen lehramtlichen Skepsis gegenüber den Humanwissenschaften abzusichern. Nur diese den Text implizit bestimmende Absicht macht plausibel, weshalb eine solche Überlegung erst an dieser Stelle der Arbeit eingebaut wird – der Logik des Ganzen hätte es weit besser entsprochen, wenn Entsprechendes, frei von apologetischen Bemühungen, in der Exposition der Untersuchung geboten worden wäre.

Die folgenden Überlegungen zu dem Mehrwert einer humanökologischen Behandlung des Themas Familie in theologischer Ethik zielen insbesondere auf eine integrierte individual- und sozialethische Perspektive, was notwendiger-

weise die Rezeption verschiedener gesellschaftswissenschaftlicher (soziologischer, ökonomischer, pädagogischer und psychologischer) Zugänge einschließt. Marschütz strukturiert seine Überlegungen mit Hilfe der Trias von Rahmenethos, Strukturnormen und individueller Verantwortung (in Anlehnung an Hausmanninger). Der hier artikulierte Anspruch an eine sachgerechte theologisch-ethische Erschließung des Themas kann nur unterstrichen werden; bezüglich der Problemwahrnehmung und -analyse entspricht er im Wesentlichen dem, was in einer modernen christlichen Sozialethik Konsens sein dürfte. Diese Perspektiven für das Familienthema zusammengestellt zu haben, ist ein Verdienst der vorliegenden Untersuchung.

Hinsichtlich der spezifisch theologischen Reflexionsebene drängt sich jedoch insgesamt der Eindruck auf, das genuin Theologische werde vor allem in der Rezeption lehramtlicher Vorgaben gesehen. Dieses Vorgehen führt (unbeschadet der Bedeutung der Quellen) zu einer tendenziell einseitig deduktiven Arbeitsweise, die sich auch in dem an verschiedenen Stellen der Arbeit (mit einem gewissen Ausdruck des Bedauerns) artikulierten Verzicht auf die Analyse exemplarischer familienspezifischer Problemfelder niederschlägt. Das ist bedauerlich, denn erst eine konkrete Erprobung der postulierten integrierten individual- und sozialethischen Sichtweise hätte die Behauptung der „entscheidend neuen" humanökologischen Perspektive erhärten können.

So bleibt der Eindruck vorherrschend, der im Kontext der Familienethik neue Begriff biete im lehramtlichen Sprechen lediglich ein neues Wort für eine alte Botschaft, im wissenschaftlichen Diskurs darüber hinaus eine Art „Dach" für verschiedene bisher bereits praktizierte Annäherungsweisen. Ob unter diesem „Dach" aber substantiell neue Einsichten gewonnen werden, bleibt offen, während der Ökologiebegriff, der in dieser Rezeption seines Bezugs auf die nichtmenschliche Umwelt nahezu völlig beraubt erscheint, unscharf wird.

Marianne Heimbach-Steins, Bamberg

MÜLLER, Wolfgang Erich: **Evangelische Ethik.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 2001. – 190 S., ISBN 3-534-14166-0 Brosch.

In der gegenwärtigen Umbruchsituation, die neben zahlreichen anderen Faktoren in weltanschaulicher Hinsicht durch die Säkularisierung und den Eintritt in eine postkonfessionelle Epoche einerseits, neue religiöse Vielfalt und religiösen Fundamentalismus andererseits charakterisiert ist, steht die theologische Ethik vor einem Bündel von Problemen, wenn sie ihr Selbstverständnis benennen und ihre Argumentationsmethoden erläutern möchte. Die von Wolfgang Erich Müller (Hamburg) vorgelegte Einführung in die evangelische Ethik widmet sich den Fragen der Begründung und des Selbstverständnisses evangelischer Ethik in der Weise, dass sie von vornherein den Sachverhalt des weltanschaulichen Pluralismus beachtet. Der erste Teil des Buches (13–21) legt programmatisch dar, dass die heutige evangelische Ethik aus den Aporien von Traditionalismus und Partikularismus und aus vergangenen autoritativen oder dogmatisch-deduktiven Denkmodellen herausfinden und sich statt dessen am Prinzip der Universalisierung orientieren soll. Da die theologische Ethik heutzutage im Pluralismus kein Deutungsmonopol für moralische Fragen mehr besitze, dürfe sie nicht davor ausweichen, rational plausible, verallgemeinerbare Argumente vorzutragen. Aufgrund dessen liegt Müller an einer evangelischen Ethik in enger Korrelation zur zeitgenössischen Philosophie.

Mit solchen Grundsatzerwägungen setzt das Buch gegenüber anderen evangeli-

schen Ethikentwürfen der letzten Jahre einen gegenläufigen, korrigierenden Akzent und unterscheidet sich von Konzepten einer enggeführt kirchlichen Ethik, da es zu jedem Rückzug auf eine Binnen- oder gruppenzentrierte Moral und zu rein kommunitaristischen Vorstellungen Distanz bekundet. In der Tat drohen eine Verfestigung traditioneller Denkmuster und der Verlust öffentlicher Diskurs- und rationaler Anschlussfähigkeit, würde theologische Ethik zur einseitig binnenorientierten Disziplin. Die Absage Müllers an einen Rückfall in Normativismen ist überzeugend. Ihm zufolge soll evangelische Ethik zwei Anliegen gleichzeitig verpflichtet sein, der Darlegung universal nachvollziehbarer Argumente sowie der Wahrung ihres eigenen Profils. Die Aufgabe theologischer Ethik wird, am Handlungssubjekt orientiert, als Reflexion der Motivation christlichen Handelns beschrieben (78, 132). Da evangelische Ethik aber auch einen inhaltlichen Beitrag zu gesamtkulturellen Normfindungen zu leisten hat (149f.), gelangt exemplarisch die Wirtschaftsethik zur Sprache (138–146).

Der zweite Teil des Buches (32–79) stellt in chronologischer Abfolge wichtige evangelische Ethikmodelle dar, von Luther und Calvin bis zu Arthur Rich, Wolfgang Trillhaas und Trutz Rendtorff. Hiermit wird – für Studien- oder Examenszwecke gut nutzbar – über überlieferte Denkwege evangelischer Ethik informiert. In einem Resümee, welches das zweite Kapitel beschließt, lässt Müller erkennen, dass seine eigene Sicht an die Tradition Schleiermachers anknüpft. Schon Schleiermacher vollzog eine Kontextualisierung evangelischer Ethik, indem er in der Umbruchsituation des frühen 19. Jahrhunderts eine methodische und systematische Verknüpfung theologischer Ethik mit philosophischer Ethik und den Gütern der Kultur durchdachte. Von der von Schleiermacher begründeten Traditionslinie neuerer protestantischer Ethik ist typisierend die exklusiv-theologische, dogmatische, „hegemoniale" (76) Strömung abzugrenzen, die sich mit dem Namen von K. Barth verbindet. Aufgrund des Kriteriums, den heutigen Pluralismus und die rationale Vermittelbarkeit ethischer Aussagen zu beachten, gewinnt Müller diesem letzteren Typus evangelischer Ethik besonders wenig Gegenwartsrelevanz und Argumentationskraft ab.

Der dritte Teil des Buches (80–151) trägt eine begriffliche Grundlegung evangelischer Ethik vor. Diese geht von drei tradierten Schlüsselbegriffen der Theologie aus: Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit. Um deren Gegenwartsbezug und Verallgemeinerungsfähigkeit zu sichern, gibt Müller zu jedem von ihnen zunächst philosophische Deutungen wieder. Zur philosophischen Einrahmung von Gerechtigkeit verweist er auf Rawls und O'Neill. Um den theologisch-ethischen Freiheitsbegriff zu kontextualisieren, gelangen unter anderem Reflexionen Paul Ricoeurs zur Sprache. Ricoeur unterscheidet im Blick auf das menschliche Personsein zwischen einer Idem- und Ipse-Identität, so dass die menschliche Existenz sowohl in ihrer gleichbleibenden Identität (idem) wie auch in ihrem sich wandelnden, zeitlich sich verändernden Bewusstsein (ipse) erfasst wird. Zugleich nimmt Ricoeur die narrative und kommunikative Seite menschlicher Existenz wahr. Hieran anknüpfend lassen sich – prägnanter als würde man einfach nur den neuzeitlichen Begriff der Autonomie allein zugrunde legen – theologisch-ethisch die Existenz des Menschen im Gegenüber zu Gott (coram deo) sowie Freiheit und Verantwortlichkeit gegenüber dem Mitmenschen und der Kultur (coram mundo) thematisieren (108–112).

Müllers Buch, das in manchem an Ideen des – namentlich zwar nicht genannten – dänischen Ethikers Knud Logstrup

erinnert, vermittelt den wichtigen Denkanstoß, Leitbegriffe evangelischer Ethik zeitgemäß zu kontextualisieren und zu re-interpretieren. Diese Intention fortschreibend, wären Freiheit bzw. Willensfreiheit als Grundbegriffe theologischer Ethik inzwischen z. B. auch angesichts humangenetischer und neurobiologischer Theorien zu reflektieren. Die heute dringend gewordene Aufarbeitung interreligiöser sowie interkultureller Fragen entspräche ebenfalls der Linie der vorliegenden Ethikeinführung, die darauf hinausläuft, in der evangelischen Ethik beides, das Anliegen der Universalität sowie die Überzeugungen des eigenen Standpunktes zu beachten. Sicherlich handelt es sich bei einer Vermittlung zwischen diesen beiden Polen – Universalität und Positionalität – um einen schwierigen Balanceakt. Dies ist aber kein Einwand; vielmehr ist es sachlich unabweisbar, in dieser Richtung weiterzudenken.

Hartmut Kreß, Bonn

UMWELTSCHUTZ, NATUR

KARAFYLLIS, Nicole: **Biologisch, natürlich, nachhaltig. Philosophische Aspekte des Naturzugangs im 21. Jahrhundert.** – Tübingen; Basel: Francke, 2001 (Ethik in den Wissenschaften; 14). – 224 S. – ISBN 3-7720-2624-9 Brosch.

Biologisch, natürlich, nachhaltig – diese Trias benennt die Begriffe, mit denen wir Natur im 21. Jahrhundert zu fassen suchen. Vom vorgefundenen Sprach- und Ideengebrauch ausgehend werden Theoriebausteine der Tradition herangezogen, um den Naturbegriff zu klären. Der phänomenologische Bezugspunkt soll das Wachsen bilden. Nachhaltigkeit bedeutet, nur so viel zu nutzen, wie von Natur aus nachwächst. Insofern gelten nachwachsende Rohstoffe als nachhaltig (S. 13f.). Ausgangspunkt sind Intuitionen, die wir aufgrund unserer eigenen Lebendigkeit haben, aufgrund von Erfahrungen mit dem eigenen Leben (S. 25). Dabei gilt die Zelle als strukturelles Merkmal der Biologie (S. 29). Durch die Erklärungsversuche der Evolutionstheorie, welche die phänotypische Besonderheit der Individuen als Mutation in ihr Erbgut verlagert, hat sich die molekular betriebene Biologie auch ein erkenntnistheoretisches Problem mit dem Individuum eingehandelt. Als alternativer Zugang zum Phänomen Leben soll J. W. v. Goethe dienen, der ständig damit rang, Leben zu klassifizieren, für den jede Pflanze eine Realsimulation ihres Typus und damit ein Symbol des zusammenwirkenden Ganzen war (S. 36–38). In der modernen Biologie gelangt man von der Beschreibung der Beschaffenheit einer Datenabfolge zur Interpretation, wozu diese Daten dienen: Der Schritt von der Struktur zur Funktion ist getan.

Wissenschaftstheoretische Probleme des Zugangs der Molekularbiologie zum Phänomen Leben werden in Form von Methoden der Informatik darstellbar und gegebenenfalls so auch eher lösbar – allerdings nur im jeweiligen Forschungsprogramm. Das dominierende Forschungsprogramm ist die Informatik. Molekulare Genetik und Bioinformatik beschäftigen sich mit den Strukturen der Information und ihrer Verarbeitung. Die Erbstruktur wird demzufolge erst dann zur Erbinformation, wenn aus der syntaktischen Abfolge von Aminosäuren, die als Zeichen fungieren, eine Bedeutung abzulesen ist (S. 49f.). Während das Genom die Gesamtheit aller Gene eines Lebewesens umfasst, meint der neu in die Biologie eingeführte Begriff „Proteom" die Gesamtheit aller Proteine. Die Proteomik erforscht, welche Eiweißverbindungen durch die Gene codiert werden. Erst mittels der Endprodukte, den Proteinen, gelangt man zur Information über die Funktion der Moleküle innerhalb des Lebewesens.

Wir finden in der Biologie allgemein eine Spannung in der Betrachtung des Lebens angelegt: die Spannung zwischen einem sich entwickelnden und selektiert werdenden Lebewesen, zwischen Stoffwechsel und Formwechsel, zwischen Umwelt und Mitwelt, zwischen struktureller Information durch den genetischen Code und funktionalem Wissen um die Bedeutung für das Lebewesen. Die Biologie fragt heute, auch vermittelt durch ihr Theoriegerüst in der Evolutionstheorie, nicht mehr „Was ist Leben?", sondern nach den Bedingungen für das Überleben. In dieser Fokussierung ist nach Ansicht von N. Karafyllis schon der Idee der Boden bereitet, Lebewesen in irgendeiner Form optimieren zu wollen. Doch Optimalität ist eine Kennzeichnung, die nur von außen getroffen werden kann (S. 54–56). Unter dem Gesichtspunkt des Wachstums kann unterschieden werden zwischen (1) wildwüchsigen Pflanzen, (2) naturwüchsigen Pflanzen und (3) kunstwüchsigen Pflanzen (S. 81).

Zellen und Gewebe auch menschlichen Typs können durch Anzucht und Vermehrung im Labor technisch reproduziert werden. Hier handelt es sich um eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Biomaterialentwicklung, Zellbiologie und Zellkulturtechnik. Die entstehenden Gewebe sind sog. bioartifizielle Konstrukte. So können Defekte am menschlichen Körper, hauptsächlich an der Haut und am Knorpel, mit gezüchteten menschlichen Zellverbänden repariert werden. Man benötigt dafür einen Grundbestand an zelleigener Substanz, die von unbeschädigten Partien im Rahmen einer Biopsie übernommen wird und die zur Vermehrung auf sterilem Nährboden angeregt werden kann. So entstehen Ersatzteile des menschlichen Körpers, die aus natürlichen Hautzellen gewachsen sind, z. B. Ohren aus Hautzellen, die in eine plastische Form gegossen werden (S. 89). Im Sinne des entwickelten Naturverständnisses sind nachwachsende Rohstoffe zum großen Teil als Technik zu verstehen, da die Wachstumsprozesse der Pflanze gezielt angeeignet und in dieser Aneignung fremdbestimmt modifiziert werden (S. 93). In einem elementaren Sinne kann Natur nicht verbraucht werden, sie kann nur unproduktiv gemacht werden (S. 97).

Der Gedanke liegt nahe, sich für ein dauerhaft umweltverträgliches Ressourcenmanagement Anleihen aus der Natur zu holen. Dabei wird oft vergessen: funktionale Kreisläufe sind noch keine materialen Kreisläufe. Wenn ein Ablauf im Kreislauf darstellbar ist, bedeutet dies noch nicht, dass die in diesem ablaufenden Energie- und Materieströme im Kreislauf bewirtschaftet werden können. Ökologische Kreisläufe sind sowohl wissenschaftliche Modelle von realen Kreislaufprozessen als auch reale Kreisläufe selbst. Es läuft jedoch, bezogen auf Zeit und Materie, in der Wirklichkeit niemals derselbe Kreislauf ab, immer nur ein anderer, der nach demselben Muster (gemäß einem Modell) gleich abläuft. Die Idee hinter dem Kreislaufgedanken als Handlungsanleitung ist folgende: wenn man Natur gemäß ihren eigenen Gesetzen nachbaut, erhält man nicht nur technisch optimale und betriebswirtschaftlich rentable, sondern auch umweltverträgliche Lösungen. Diese Sicht beinhaltet zwei Prämissen. Zum einen wird davon ausgegangen, dass die Optimalität von Natur in direktem Bezug zu unseren technischen Optimierungsanstrengungen steht. Dies ist nicht unbedingt plausibel. Zum anderen wird angenommen, dass man, wenn man Natur nachbaut, auch die Funktionsweise von Natur mit nachbauen kann. Dies bedeutet aber, dass wir, wenn wir die Natur als Handlungsmaßstab betrachten und sie als Vorbild im Sinne einer Blaupause zur Überwindung der Umweltkrise nutzen, dies nur

tun können, wenn uns das Umweltproblem in Analogie zu Prozessen der Technik vermittelt wurde. Die Umweltkrise wäre, so vermittelt, Resultat eines gestörten technischen Eigenkreislaufes (S. 116–118).

Die Forderung nach Naturerhalt soll als grobe Richtlinie dienen, da sie den Intuitionen des Menschen in Bezug auf ökologisch wünschbare Folgen einer Technik sehr nahe kommt (S. 125). Eine Engführung des Nachhaltigkeitskonzeptes bedeutet die Fokussierung auf Stoffströme und Stoffstrommanagement. Ein Vorteil der stoffstromorientierten Konzepte ist die relativ gute Möglichkeit der Quantifizierung in Einheiten mittels Indikatoren, die z. T. auch wieder miteinander verrechnet werden können. Um Stoffströme bestmöglich, d. h. mit möglichst wenig Entropieerhöhung zu nutzen, sollte die Nutzung effizient sein. So können Stoffstromkonzepte zwar physische Grundlagen für Leben bilanzieren, aber nicht dadurch schon die Voraussetzungen der Produktivität sicherstellen. Natur ist in Stoffstromkonzepten nicht relevant, lediglich einige ausgewählte Umweltfunktionen (S. 168f.). Von der Stoffstrombetrachtung bis hin zum Nachhaltigkeitsverständnis, das den Erhalt von Lebensräumen schützen möchte, wird der Natur und Umwelt zunehmend in ihren qualitativen Besonderheiten Rechnung getragen (S. 172). Die anthropologische Positionierung des Humanum zwischen Natur und Technik, Natur und Gesellschaft, Natur und Ökonomie bleibt jedoch weiterhin unklar (S. 177).

Allerdings sind nachwachsende Rohstoffe kein Modell für Nachhaltigkeit insgesamt, außer das Modell bleibt im forstwirtschaftlichen Rahmen. Fasziniert von einer bloß biologischen Interpretation von Nachwachsen, kommt es zu einer weiteren Engführung von Nachhaltigkeit im Umgang mit Ressourcen. Fixiert auf Natürlichkeit kommen die technischen Modi von Substituierbarkeit, von Natürlichkeit zu kurz. Für Nachhaltigkeit entscheidend ist die Rekonstruktionsrate der Ressourcenbasis einer Kultur. Das Maß der Nachhaltigkeit ist daher nicht nur das, was natürlich nachwächst, sondern auch das, was an Natürlichem technisch substituierbar ist. Natur und Technik können sich als Grundlage der kulturellen Entwicklung ergänzen, sie können aber auch in einen Gegensatz treten. Für ein Konzept von Nachhaltigkeit allerdings müssen beide in einen gewissen Einklang gebracht werden können. Trotzdem ein anregendes und sehr empfehlenswertes Buch. Bernhard Irrgang, Dresden

WIRTSCHAFT

SCHUMANN, Olaf J.: **Wirtschaftsethik und Radikaler Konstruktivismus.** – München; Mering: Rainer Hampp Verlag, 2000 (Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik; 1). – 344 S., ISBN 3-87988-534-6

Mit der vorliegenden Kasseler Dissertation eröffnen Th. Beschorner, M. König und O. J. Schumann die Reihe „Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik" im Rainer Hampp Verlag. Die Reihe ist keiner bestimmten der wirtschafts- und unternehmensethischen Richtungen verpflichtet, sondern verschreibt sich allgemein der „Belebung und Erweiterung der Diskussion". Bei einer so unspezifischen Zielsetzung ist es um so wichtiger mit den ersten Bänden Zeichen zu setzen, vor allem was die Elaborationsstufe und das Diskussionsniveau betrifft. Das ist – um dem wertenden Ergebnis vorauszugreifen – mit dem vorliegenden Eröffnungsband der Reihe ohne Zweifel gelungen.

Die wirtschaftsethische Diskussion in eine Beziehung zum Radikalen Konstruktivismus zu setzen, ist ein dringendes Desiderat, ist uns allen doch noch jenes böse Wort von N. Luhmann im

Ohr, dass er, wenn die Diskussion auf wirtschaftsethische Fragen kommt, mit den Wagenschlüsseln zu spielen beginnt. Solcher Ungeduld kann nur eine gründliche Diskussion abzuhelfen versuchen. Dieser Versuch liegt hier vor – nicht zum ersten Mal, aber vielleicht in überzeugenderer Weise als bisher.

Schumann geht zunächst von dem sicher richtigen Befund aus, dass in der sich ausweitenden wirtschaftsethischen Diskussion spezifisch wissenschaftstheoretische Fragen nur unzureichend behandelt werden. Eine Wirtschaftsphilosophie im vollen Wortsinn hätte beides, und zwar aufeinander bezogen, zu behandeln.

Die Arbeit beginnt daher mit einer Bestandsaufnahme, die jedoch bereits im 2. Kap. eigentlich philosophische Perspektiven eröffnet, indem nach den Fragen gefragt wird, auf welche die verschiedenen Positionen eine Antwort bereitzustellen versuchen. Eigentümlich ist ferner, dass hier theologische Diskussionsbeiträge – anders als sonst oft der Fall – eine eigene Würdigung erhalten. Im dritten Kapitel wird dann zur Wissenschaftstheorie übergegangen, zunächst auch noch in der Perspektive der aneignenden Bestandsaufnahme. Erst das 4. Kap. vollzieht dann den Übergang zum Radikalen Konstruktivismus. Nun muss man allerdings leider sagen, dass dieser nicht in der philosophisch anspruchsvollsten Weise aufgenommen wird, wie sie bei Luhmann vorliegt, sondern dort, wo gewissermaßen die Quellen vorliegen, bei Maturana und Varela. Spätestens im 5. Kap. („Konstruktivismus und Ethik") zeigt sich, dass diese Entscheidung nicht optimal war, weil sich hier diese Quellen als ziemlich trübe erweisen. Die gesellschaftstheoretischen und ethischen Vorstellungen dieser Väter des Konstruktivismus erweisen sich als dermaßen handgestrickt und selbstdenkerisch sowie vor dem Diskussionsniveau unhaltbar, dass die Inbeziehungsetzung von Wirtschaftsethik und Radikalem Konstruktivismus nicht über die optimalen Ausgangsvoraussetzungen verfügt.

Gleichwohl versucht Schumann im 6. Kap. eine Anknüpfung, die erst Ansätze zeigt, aber doch – wie mir scheint – erfolgversprechende und diskussionswürdige Ansätze. Zusammenfassend handelt es sich um folgende Ideen: Das objektivistische Theorieleitbild des homo oeconomicus ist durch dasjenige des Beobachters zu ersetzen; der Beobachter aber kann unter Dominanz verschiedener Unterscheidungen beobachten, so dass ökonomische und ethische Perspektiven in ein Komplementärverhältnis gesetzt sind, das sich selbst der Unterscheidung eines Beobachters verdankt. Damit aber wird die Vielfalt der Perspektiven nicht auf neue Weise durch eine einheitliche Theorie reduziert, was bisher immer vergeblich versucht worden ist, sondern sie wird in der Notwendigkeit ihrer Vielfältigkeit durchsichtig. Gleichwohl versucht Schumann die „Wirtschaftsethik als Beobachtung dritter Ordnung" (293) zu konzipieren. Die darin versuchte Anknüpfung des Konstruktivismus als Wirtschaftsethik an die postmoderne Theorie einerseits, an die klassischen Ideale des Liberalismus der Moderne andererseits, gibt Hinweise auf zukünftige Möglichkeiten, ohne selbst schon so ausgearbeitet zu sein, dass sie überzeugend zu sein vermöchte oder aber fundiert kritisiert werden könnte. Es bleibt noch viel zu sagen und zu denken (wie das bei Dissertationen der Fall zu sein pflegt); man darf gespannt sein. Kurt Röttgers, Hagen

ETHICA; 10 (2000) 3, 329 - 336

ETHICA-BIBLIOGRAPHIE

ETHIK ALLGEMEIN

LAUXMANN, Frieder: Wonach sollen wir uns richten? Ethische Grundmodelle von den Zehn Geboten bis zum Projekt Weltethos. – Stuttgart; Zürich: Kreuz, 2002 (Edition Orientierung). – 171 S., ISBN 3-7831-2114-0. – Literaturverz. S. 168-171

MARTI, Kurt: Woher eine Ethik nehmen? Streitgespräch über Vernunft und Glauben. – Zürich: Nagel und Kimche, 2002. – 148 S., ISBN 3-312-00293-1

MIETH, Dietmar: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik. – Freiburg i. Br.; Basel; Wien: Herder, 2002. – IX, 532 S., ISBN 3-451-27559-7. – Literaturverz. S. 521-532

NEULING, Jens (Hg.): Moral: Anthologie. – Bad Oeynhausen: VirPriV-Verl., 2001. – 132 S., ISBN 3-935327-17-X

ROZIN, Peter: Moral des Lernens: vom Umgang mit unserer Unvollkommenheit. – Neustadt am Rübenberge: Lenz, 2001. – 179 S., ISBN 3-933037-24-7

Von FOERSTER, Heinz: Understanding systems: conversations on epistemology and ethics. – New York u. a.: Kluwer Acad., Plenum Publ.; Carl-Auer-Systeme, 2002 (IFSR International series on systems science and engineering; vol. 17). – 161 S., Ill., ISBN 0-306-46752-6

NACHSCHLAGEWERKE, BIBLIOGRAPHIEN

HÖFFE, Otfried (Hg.): Lexikon der Ethik. – 6., neubearb. Aufl. – München: Beck, 2002 (Beck'sche Reihe; 152). – 317 S., ISBN 3-406-47586-8

GESCHICHTE

BARKAN, Elazar: Völker klagen an: eine neue internationale Moral. – Düsseldorf: Patmos, 2002. – 396 S., ISBN 3-491-72461-9

ERICSON, Maria: Reconciliation and the search for a shared moral landscape: an exploration based upon a study of Northern Ireland and South Afrika. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2001 (European university studies: Ser. 23, Theology; 730). – 499 S., ISBN 3-631-37709-6. – Zugl.: Lund, Univ., Diss., 2001

HÖFFE, Otfried (Hg.): Lesebuch zur Ethik: philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. – 3., durchges. Aufl. – München: Beck, 2002 (Beck'sche Reihe; 1341). – 437 S., ISBN 3-406-42141-5. – Literaturverz. S. 415-438

HOGREBE, Wolfram: The real unknown: ein Rückblick auf die Moraldebatte der letzten Jahre. – Erlangen; Jena: Palm und Enke, 2002 (Jenaer philosophische Vorträge und Studien; 23). – 29 S., ISBN 3-7896-0662-6

LIESNER, Andrea: Zwischen Weltflucht und Herstellungswahn: bildungstheoretische Studien zur Ambivalenz des Sicherheitsdenkens von der Antike bis zur Ge-

genwart. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. – 244 S., ISBN 3-8260-2240-8 Kart. – Literaturverz. S. 223-235

OTTO, Eckart: Die Aktualität der Antike: das ethische Gedächtnis des Abendlandes. – Berlin: Wichern-Verl., 2002 (Beiheft zur Berliner theologischen Zeitschrift; 2002). – 152 S., ISBN 3-88981-134-5

KUNST, THEATER, MUSIK

DANIEL, Roberto Francisco: Erinnerung als ethisches Projekt: Aufarbeitung der Vergangenheit im Filmwerk von Steven Spielberg. – München: KoPäd-Verl., 2001 (Kopaed Medienethik; 3). – 400 S., ISBN 3-935686-10-2. – Zugl.: München, Univ., Diss., 2001

WITTMANN, Heiner: Albert Camus: Kunst und Moral. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2002 (Dialoghi; 6). – 114 S., ISBN 3-631-39525-6. – Bibliogr. A. Camus und Literaturverz. S. 105-111

BIOLOGIE

ANWANDER, Norbert: Gene patentieren: eine ethische Analyse. – Paderborn: Mentis, 2002. – 118 S., ISBN 3-89785-272-1. – Literaturverz. S. 111-118

EIBACH, Ulrich: Gentechnik und Embryonenforschung: Leben als Schöpfung aus Menschenhand? Eine ethische Orientierung aus christlicher Sicht. – Wuppertal: Brockhaus, 2002 (Glaube und Wissenschaft). – 236 S., ISBN 3-417-24359-9. – Literaturverz. S. 232-236

HÖFFE, Otfried: Gentechnik und Menschenwürde: an den Grenzen von Ethik und Recht. – Köln: DuMont-Literatur-und-Kunst-Verl., 2002. – 142 S., ISBN 3-8321-6008-6

REICH, Jens: Forschen und tun, was möglich ist? Humangenomprojekt und Ethik. – Münster; Hamburg; London: Lit, 2002 (Ethik in der Praxis: Kontroversen; 12). – 146 S., graph. Darst., ISBN 3-8258-5887-1

Tierschutz und Ethik, Tierhaltung, Jagd und Fischerei. Tagung der Fachgruppen „Tierschutzrecht" und „Tierzucht, Erbpathologie und Haustiergenetik" in Verbindung mit der Fachhochschule Nürtingen; Nürtingen, 15.-16. Februar 2001. – Gießen: Deutsche Veterinärmedizinische Gesellschaft (DVG), 2001. – 178 S., Ill., graph. Darst., ISBN 3-935747-04-7

ZOGLAUER, Thomas: Konstruiertes Leben: ethische Probleme der Humangentechnik. – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges., 2002. – 144 S., ISBN 3-89678-436-6. – Literaturverz. S. 131-137

ETHNOLOGIE, VOLKSKUNDE, VÖLKERKUNDE

SASS, Hans-Martin: Menschliche Ethik im Streit der Kulturen. – Bochum: Zentrum für Med. Ethik, 2002 (Medizinethische Materialien; 132). – 37 S., ISBN 3-931993-13-2

LITERATUR, SPRACHWISSENSCHAFT, BELLETRISTIK

BISCHOFF, Doerte: Ausgesetzte Schöpfung: Figuren der Souveränität und Ethik der Differenz in der Prosa Else Lasker-Schülers. – Tübingen: Niemeyer, 2002 (Hermaea; N.F., 95). – XII, 523 S., ISBN 3-484-15095-5. – Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 1999

ENZENSBERGER, Hans Magnus: Leichter als Luft: moralische Gedichte. – Barcelona: La Poesía señor hidalgo, 2002. – 209 S., ISBN 84-95976-01-3, Text dt. und span.

Mystische Erzählungen aus dem Orient: eine Sammlung von Erzählungen mit mystischen und moralischen Inhalten aus den Lehren der Heiligen. – Bad Soden: Radha Soami Satsang Beas Deutschland, 2001. – 364 S., ISBN 3-926239-05-0

MEDIZIN, VETERINÄRMEDIZIN

DÖRING, Ole/CHEN, Renbiao (Hg.): Advances in Chinese medical ethics: Chinese and international perspectives. Proceedings of the „Second Sino-German Interdisciplinary Symposium about Medical Ethics in China", Shanghai, 19–23 October, 1999. – Hamburg: Verbund Stiftung Deutsches Übersee-Institut (IFA), 2002 (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg; 355). – XXVII, 470 S., graph. Darst., ISBN 3-88910-275-1

FRANK, Reiner (Hg.): Ethische Fragen in der Kinder- und Jugendpsychiatrie: Pharmakotherapie, Psychotherapie. – Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2002. – 120 S., ISBN 3-17-017366-9

GROß, Dominik: Die Entwicklung der inneren und äußeren Leichenschau in historischer und ethischer Sicht. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002. – 124 S., Ill., ISBN 3-8260-2177-0. – Zugl.: Ulm, Univ., Diss., 2001

HAKER, Hille: Ethik der genetischen Frühdiagnostik: sozialethische Reflexionen zur Verantwortung am Beginn des menschlichen Lebens. – Paderborn: Mentis, 2002. – 329 S., ISBN 3-89785-261-6. – Zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 2001

HAMPEL, Klaus (Hg.): Die Autonomie des Patienten – löst sie die ethischen Konflikte in der Medizin? – Münster: Akad. Franz-Hitze-Haus, 2002 (Materialien aus dem Franz-Hitze-Haus; 49). – 40 Bl., ISBN 3-930322-44-7

KICK, Hermes A. (Hg.): Ethisches Handeln in den Grenzbereichen von Medizin und Psychologie. – Münster; Hamburg; London: Lit, 2002 (Ethik interdisziplinär; 4). – 177 S., graph. Darst., ISBN 3-8258-5751-4

MEYER, Frank P.: Arzneimittel – Hände der Götter? Ethik der Verordnung und Anwendung von Arzneimitteln. – Oschersleben: Ziethen, 2001. – 318 S., graph. Darst., ISBN 3-935358-28-8

MEYER, Frank P.: Ethik der Verantwortung: verkommt „evidence based medicine" zu „money based medicine"? – Bochum: Zentrum für Med. Ethik, 2002 (Medizinethische Materialien; 131). – 20 S., graph. Darst., ISBN 3-931993-12-4

MILLAR, Brian/BURNARD, Philip (Hg.): Intensivpflege – High Touch und High Tech: psychosoziale, ethische und pflegeorganisatorische Aspekte. – Bern u. a.: Huber, 2002 (Verlag Hans Huber, Programmbereich Pflege). – 540 S., graph. Darst., ISBN 3-456-83265-6

SCHREYÖGG, Jonas: Medical savings accounts als Instrument zur Reduktion von moral hazard Verlusten bei der Absicherung des Krankheitsrisikos. – Berlin: TU, Wirtschaftswiss. Dokumentation, Fak. VIII, 2002 (Diskussionspapier/Technische Universität Berlin, WirtschaftswissenschaftlicheDokumentation; 2002,5). – 24 Bl., graph. Darst., Literaturverz. Bl. 21–24

PÄDAGOGIK, BILDUNG, UNTERRICHT

GASCHKE, Susanne: Die Erziehungskatastrophe: Kinder brauchen starke Eltern. – 4. Aufl. – Stuttgart; München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2001. – 301 S., ISBN 3-421-05465-7

GÖLLNER, Manfred: Die Bildungs- und Lehraufgaben des Ethikunterrichts in Europa im Vergleich. – Münster; Hamburg; London: Lit, 2002 (Philosophie in der Schule; 2). – 305 S., ISBN 3-8258-5784-0. – Zugl.: Wien, Univ., Diss., 2001

HANISCH, Helmut: „Ganz normal und trotzdem König": Jesus Christus im Religions- und Ethikunterricht. – Stuttgart: Calwer Verl., 2002. – 219 S., ISBN 3-7668-3764-8. – Literaturverz. S. 215–219

LADENTHIN, Volker: Ethik und Bildung in der modernen Gesellschaft: die Institutionalisierung der Erziehung in systematischer Perspektive. – Würzburg: Ergon-Verl., 2002 (Systematische Pädagogik; 2). – 125 S., ISBN 3-935556-96-9. – Literaturverz. S. 115–122

NÉMETH, Balász/PÖGGELER, Franz (Hg.): Ethics, ideals, and ideologies in the history of adult education. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2002 (Studies in pedagogy, andragogy, and gerontagogy; vol. 53). – 405 S., ISBN 3-631-38561-7

PHILOSOPHIE

ARNSWALD, Ulrich/KERTSCHER, Jens (Hg.): Herausforderungen der angewandten Ethik. – Paderborn: Mentis, 2002. – 243 S., ISBN 3-89785-130-X

MARTIN, Joachim (Hg.): Am Ende – die Ethik? Begründungs- und Vermittlungsfragen zeitgemäßer Ethik. – Münster; Hamburg; London: Lit, 2002 (Ethik in der Praxis: Kontroversen; 5). – 253 S., ISBN 3-8258-5132-X

BRAUN, Edmund: Der Mensch vor seinem eigenen Anspruch: Moral als kritisch-normative Orientierungskraft im Zeitalter der posttraditionalen Gesellschaft. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002. – 295 S., ISBN 3-8260-2183-5

CHOI, Soon-Young: Friedrich Nietzsches Moralkritik, Versuch einer Metakritik. – Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 2002

CHUNG, In-Kyung: Freundschaft als ethisches Thema bei Aristoteles. – IV, 219 S. – Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 2001

FRENZEL, Matthias: Die Moralphilosophie von Platons Nomoi. – Hamburg, Univ., Diss., 2000

KNOLL, Manuel: Theodor W. Adorno: Ethik als erste Philosophie. – München: Fink, 2002. – 263 S., ISBN 3-7705-3665-7. – Zugl.: München, Univ., Diss., 2000

LIMBERG, Friedrich Bernhard: Technik und Moral in der Philosophie Hermann Lübbes: die Auswirkungen von Vernetzung und Globalisierung. – Hamburg: Kovac, 2002 (Schriftenreihe Boethiana; 51). – 328 S., ISBN 3-8300-0559-8. – Zugl.: Düsseldorf, Univ., Diss., 2001

LINES, David A.: Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (1300–1600): the universities and the problem of moral education. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002 (Education and society in the Middle Ages and Renaissance; vol. 13). – XVII, 613 S., ISBN 90-04-12085-8. – Literaturverz. S. 547–580

McDOWELL, John Henry: Wert und Wirklichkeit: Aufsätze zur Moralphilosophie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002. – 238 S., ISBN 3-518-58324-7. – Literaturverz. S. 231–237

NIGGEMEIER, Frank: Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002 (Epistemata: Reihe Philosophie; 321). – 202 S., ISBN 3-8260-2282-3. – Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2001

OGATHA, Keji: Zur Philharmonie der Natur: Versuch einer ontologischen Ethik. – Münster: Agenda-Verl., 2002. – 175 S., ISBN 3-89688-133-7

RAUPRICH, Oliver: Natur und Norm: eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Ethik. – 199 S. – München, Univ., Diss., 2001

SCHÄLIKE, Julius: Wünsche, Werte und Moral: Entwurf eines handlungstheoretischen und ethischen Internalismus. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002 (Epistemata: Reihe Philosophie; 331). – 179 S., ISBN 3-8260-2058-8. – Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2000

SCHÖPF, Alfred: Unbewusste Kommunikation: der interne Diskurs des Gewissens und der externe der Gesellschaft. – Wien: Passagen Verlag, 2001 (Passagen Philosophie). – 202 S., ISBN 3-85165-485-4

POLITIK

FACH, Wolfgang: Empörung und Begründung – über moralische Konflikte im politischen Kontext: Kurseinheiten 1 bis 3. – Hagen: Fernuniv., 2001. – 202 S. + Beil. ([22] S.), Literaturverz. S. 192–202

FRÖHLICH, Manuel: Dag Hammarskjöld und die Vereinten Nationen: die politische Ethik des UNO-Generalsekretärs. – Paderborn u. a.: Schöningh, 2002. – XV, 481 S., Ill., ISBN 3-506-72741-9. – Zugl.: Jena, Univ., Diss., 2000 u.d.T.: Fröhlich, Manuel: Die politische Ethik Dag Hammarskjölds

HOLDEREGGER, Adrian: Ethische Orientierung in der Politik: Grundsätzliches – Programme – Thesen. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl., 2002. – 242 S., ISBN 3-7278-1388-1

REINHARD, Rebekka: Perspektiven des postanalytischen und dekonstruktivistischen Antifoundationalism: eine Rekonstruktion der Entstehung ethisch-politischer Theoriebildung aus der Sinnkomplexion sprachlicher Akte. – [Mikrofiche-Ausg.]. – 2001. – 219 Bl. – Berlin, Freie Univ., Diss., 2001

PSYCHOLOGIE

EIGUER, Alberto: Ganz gewöhnliche Scheusale und wie man sie erkennt: kleine Galerie moralischer Perversionen. – München: Beck, 2002 (Beck'sche Reihe; 1454). – 109 S., ISBN 3-406-47594-9

PATRY, Philippe: Experimente mit Menschen: Einführung in die Ethik der psycho-

logischen Forschung. – Bern u. a.: Huber, 2001 (Aus dem Programm Huber: Psychologie-Lehrbuch). – 155 S., ISBN 3-456-83635-X. – Literaturverz. S. 147–152

PUBLIZISTIK

BOHRMANN, Thomas (Hg.): Mediale Gewalt: interdisziplinäre und ethische Perspektiven. – München: Fink, 2002 (UTB für Wissenschaft; 8216). – 422 S., Ill., ISBN 3-8252-8216-3. – Literaturverz. S. 393–406, Filmogr. S. 407–422

KARMASIN, Matthias (Hg.): Medien und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 2002 (Universal-Bibliothek; 18188). – 268 S., ISBN 3-15-018188-7

KOS, Elmar: Medien – Wahrnehmung – Ethik: eine annotierte Bibliographie. – Tübingen; Basel: Francke, 2001. – 174 S., ISBN 3-7720-2183-2

RECHT

NIDA-RÜMELIN, Julian/Von der PFORDTEN, Dietmar (Hg.): Ökologische Ethik und Rechtstheorie. – 2. Aufl. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2002 (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie; 10). – 409 S., ISBN 3-7890-7473-X. – Bibliographie S. 379–409

SOZIALWISSENSCHAFTEN

ARN, Christof: HausArbeitsEthik: strukturelle Probleme und Handlungsmöglichkeiten rund um die Haus- und Familienarbeit in sozialethischer Perspektive. – Chur; Zürich: Rüegger, 2000. – 639 S., Ill. , graph. Darst., ISBN 3-7253-0682-6

BULAYUMI, Espérance-François Ngayibata: Sterbebegleitung als Lebensbegleitung: eine imperative ethische Notwendigkeit. – Linz: Ed. Pro Mente, 2001. – 281 S., ISBN 3-901409-40-8. – Literaturverz. S. 263–280

Evangelische Fachhochschule Darmstadt (Hg.): Soziale und ethische Probleme in der Gerontologie: Beiträge aus Pflegewissenschaft, Sozialarbeit und Sozialpädagogik. – Frankfurt a. M.: Mabuse-Verl., 2001. – 206 S., ISBN 3-933050-49-9. – Literaturverz. S. 183–203

EBELING, Klaus: Ethische Fundamente der inneren Führung. – Strausberg: SOWI, 2002 (SOWI-Arbeitspapier; 132). – 69 Bl., graph. Darst., Literaturverz. Bl. 66–68

HALTER, Hans (Hg.) Ketzer und Sekten – einst und heute: Toleranz und ihre Grenzen in Kirche, Gesellschaft und Staat. – Luzern: Maihof Verlag, 2002. – 76 S., ISBN 3-906970-00-0

HESSINGER, Philipp: Mafia und Kapitalismus als totales soziales Phänomen: ein Versuch über die Beziehung von Moral und Sozialstruktur in zivilen und nicht-zivilen Gesellschaften. – Magdeburg: Inst. für Soziologie, 2002 (Arbeitsbericht/Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, Fakultät für Geistes-, Sozial- und Erziehungswissenschaften, Institut für Soziologie; 14). – 26 S.

MÜLLER, Rolf: Lebenserfahrung und Partnerschaftsentscheidung: Moralvorstellungen, Chancen und Partnerschaftserfahrung und der Einfluss auf erste und weitere Eheschließungen und Gründungen von nichtehelichen Lebensgemeinschaften.

– Bremen: RMInt, 2002. – 70 S., graph. Darst., ISBN 3–936266–00–X. – Literaturverz. S. 64–70

OKONKWO, Patrick Ikechukwu: Minorities and the problem of fairness: a social ethical enquiry; with special attention to the problem of minorities in Nigerias. – Aachen: Shaker, 2002 (Theologische Studien). – 363 S., ISBN 3–8322–0254–4. – Zugl.: München, Univ. Diss., 2001

PLITZKO-GRIES, Gabriele: Die Effekte von Berufstätigkeit auf die moralische Urteilskompetenz: Bildung versus Sozialisation. – Berlin: Logos-Verl., 2002. – 262 S., graph. Darst., ISBN 3–89722–962–5. – Zugl.: Konstanz, Univ., Diss., 2002

RAPOLD, Monika: Schweigende Lämmer und reißende Wölfe, moralische Helden und coole Zyniker: zum öffentlichen Diskurs über „sexuellen Kindesmissbrauch" in Deutschland. – Herbolzheim: Centaurus-Verl., 2002 (Pädagogik & Sozialwissenschaften; 1). – 492 S., graph. Darst., ISBN 3–8255–0347–X. – Zugl.: Bamberg, Univ., Diss., 2000

SAILER, Christian: Die Schüsse von Erfurt und die öffentliche Moral. – Marktheidenfeld: Verl. Das Wort, 2002. – 22 S., ISBN 3–89201–147–8

STERK, Jürgen: Wertvorstellungen von Mitarbeitern in der öffentlichen Verwaltung: eine ethische Befragung von Studierenden an der Fachhochschule für Öffentliche Verwaltung NRW, Abteilung Hagen. – Gelsenkirchen: Fachhochsch. für Öffentliche Verwaltung NRW, 2002 (Schriftenreihe der Fachhochschule für Öffentliche Verwaltung NRW: Grüne Reihe; 18). – 74 S., graph. Darst., ISBN 3–925984–41–0

SPORT

Gibt es eine eigene Ethik des olympischen Sports? DOI-Symposium am 26. und 27. Januar 2000 (Wissenschaftliche Berichte und Materialien/Bundesinstitut für Sportwissenschaft; 2001,7). – Köln: Sport und Buch Strauß, 2001. – 263 S., ISBN 3–89001–357–0

TECHNIK

IRRGANG, Bernhard: Technische Praxis: Gestaltungsperspektiven technischer Entwicklung. – Paderborn u. a.: Schöningh, 2002 (Philosophie der Technik; 2). – 235 S., ISBN 3–506–74205–1. – Literaturverz. S. 222–230

MAYZ VALLENILLA, Ernesto: Grundlagen der Meta-Technik. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 2002. – 176 S., ISBN 3–631–37167–5. – Literaturverz. S. 167–169

THEOLOGIE

BRANTL, Johannes: Verbindende Moral: theologische Ethik und kulturenvergleichende Humanethologie. – Freiburg, CH; Freiburg i. Br.; Wien: Univ.-Verl.; Herder, 2001 (Studien zur theologischen Ethik; 94). – 277 S., ISBN 3–7278–1365–2. – Zugl.: Passau, Univ., Diss., 2000

DALFERTH, Ingolf U. (Hg.): Ethik der Liebe: Studien zu Kierkegaards „Taten der

Liebe". – Tübingen: Mohr Siebeck, 2002 (Religion in philosophy and theology; 4). – X, 190 S., ISBN 3-16-147770-7

Ethik im Internet – Kirche und Internet. – Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, 2002 (Arbeitshilfen/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; 163). – 40 S.

FEUERSCHÜTZ, Ylva: Die künstliche Erzeugung menschlichen Lebens in der ethischen Diskussion der katholischen Kirche. – 2001. – II, 184 Bl. – Hannover, Med. Hochsch., Diss., 2002

FISCHER, Johannes: Theologische Ethik: Grundwissen und Orientierung. – Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2002 (Forum Systematik; 11). – 320 S., ISBN 3-17-016891-6

GERHARD, Michael: Diakonisches Handeln, ökonomisches Denken, ethisches Erwägen: eine Untersuchung zu den sozialen, ökonomischen und ethisch-theologischen Grundlagen der Diakonie. – Eichstätt: diritto-Publ., 2001 (Eichstätter Sozialpädagogische Arbeiten; 8). – 270 S., ISBN 3-927728-09-8. – Zugl.: Eichstätt, Kath. Univ., Diss., 2000

GRIMMER, Karl F. (Hg.): Track, Joachim: Theologie im Plural: Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Kirche – Ökumene – Ethik; Joachim Track zum 60. Geburtstag. – Frankfurt a. M.: Lembeck, 2001. – 408 S., ISBN 3-87476-386-2. – Beitr. teilw. dt., teilw. engl. – Bibliogr. J. Track S. 395–406

UMWELTSCHUTZ

ROGALL, Holger: Neue Umweltökonomie – ökologische Ökonomie: ökonomische und ethische Grundlagen der Nachhaltigkeit, Instrumente zu ihrer Durchsetzung. – Opladen: Leske und Budrich, 2002 (Lehrtexte: Umweltökonomie). – 352 S., ISBN 3-8100-3500-9

WIRTSCHAFT

DEIX, Gerald: Das Akteursmodell der Wirtschaftsethik: Moralität, Identität und Handlungsfähigkeit. – 2002. – 399 S. – Zürich, Univ., Diss., 2002

FELDER, Stefan: Optimale Preisgestaltung auf dem EU-Arzneimittelmarkt unter Moral Hazard: zweiteilige Tarife, Einheitspreis oder Ramsey-Preise?. – Magdeburg: Univ., FEMM, 2002 (Working paper series/Otto von Guericke University Magdeburg, FEMM, Faculty of Economics and Management; No. 2002,5). – 18 S., graph. Darst.

GÉRARD, Jean-Luc: Praxishandbuch Börse oder Leben: Geld ökologisch-ethisch anlegen; alles über nachhaltige Kapitalanlagen für private und institutionelle Anleger: öko-ethische Rating-Angebotsvergleiche, Rendite- und Risikoanalysen, Anlagestrategien und praktisches Vorgehen, Tipps und nützliche Adressen. – Chur; Zürich: Rüegger, 2002. – 311 S., graph. Darst., ISBN 3-7253-0708-3

GERLACH, Jochen: Ethik und Wirtschaftstheorie: Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse. – Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002 (Leiten, Lenken, Gestalten; 11). – 309 S., ISBN 3-579-05303-5. – Zugl.: Tübingen, Univ., Diss.

Prof. Dr. Marciano Vidal, Madrid (Moraltheologie)
Dr. phil. Karsten Weber, Frankfurt/Oder (Wissenschaftstheorie, Technikethik, Politische Philosophie)
Prof. Dr. Richard Wisser, Mainz (Philosophie)
Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zu fachlicher Beratung und Anregung sowie zu Beiträgen für folgende Rubriken der Zeitschrift:

- Leitartikel
- Diskussionsforum
- Aus Wissenschaft und Forschung
- Dokumentation
- Nachrichten
- Bücher und Schriften
- ETHICA-Bibliografie

Die Mitarbeit bei ETHICA steht allen offen, die sich wissenschaftlich mit ethischen Fragen befassen oder besondere ethische Erfahrungswerte einbringen können.

Verlag, Auslieferung, Druck:

RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck
Tel. 0512/574772, Fax 0512/586463
E-mail: IGW@uibk.ac.at
http://info.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

Anschrift der Redaktion:
ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:
Preis im Abonnement jährlich EUR 35.80 [D], sFr 63.50 (zuzügl. Versandspesen), Einzelheft EUR 9.70 [D], sFr 18.00.

Kündigungsfrist:
6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:

Bankkonto:
Hypo-Bank Innsbruck: 210 044 950
Postscheckkonten:
München: 1206 37-809
Zürich: 80-54696-2

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren und für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

Die Ansichten der Autoren von ETHICA decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers. Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke. Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2001:

Sibylle Ackermann: Ethische Probleme der Stammzellforschung und -therapie

Andreas Brenner: „Kontext" als ethische Kategorie

Alexius J. Bucher: Medienethik als Zukunftsaufgabe

Christian Göbel: Gibt es Homosexualität? Zur katholischen Position in der Debatte um gleichgeschlechtliche Partnerschaften

Ulrich Kazmierski/Helge Wulsdorf: Das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage. Ökumenische Grundlage und wirtschaftspolitische Utopie?

Gerhard Marschütz: Wenn der Kinderwunsch unerfüllt bleibt. Reproduktionsmedizin als ethische Herausforderung

Dietmar Mieth: Genwelten. Die Herausforderung einer zweiten Schöpfung

Franz Noichl: Neue Rationalität in der Medizin. Ethische Aspekte der Evidence-based Medicine (EBM)

Franco H. O. Rest: Wenn ich dich bitte „Töte mich", dann rette mich! Der Hospizgedanke als Euthanasieprophylaxe

Wolfgang Schlögl: Rechtliche Fragestellungen zur Sterbehilfe im Lichte aktueller Rechtsprechung

Bruno Schmid: Recht und Würde geistig behinderter Menschen. Eine Auseinandersetzung mit der sog. „Bioethikkonvention" des Europarats. Dietmar Mieth zum 60. Geburtstag

Hans-Martin Schönherr-Mann: Die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert. Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk von Emmanuel Lévinas

Dieter Witschen: Ethische Ideale einer Person als eigene haltungsethische Kategorie

Gerhard Zecha: Negativer Utilitarismus

Weitere Rubriken: Diskussionsforum, Aus Wissenschaft und Forschung, Dokumentation, Nachrichten, Bücher und Schriften, ETHICA-Bibliografie

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel (0512) 574772, Fax (0512) 586463, E-mail: IGW@uibk.ac.at
http://www.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

ISSN 1021-8122