ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

EDITORIAL: **Konflikte der Zukunft – Antworten der Ethik** (Karsten Weber)

ALEXANDER BRINK / PETER F. SAEVERIN: **Management und Dharma. Eine Führungsphilosophie für Manager?**

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN: **Von der sozialen Ungleichheit zum übergreifenden Konsens. Der Wandel der politischen Ethik im Denken von John Rawls**

IMRE KONCSIK: **Ethische Letztbegründung – ein dogmatisch vermittelbares Thema? Ansatz einer existential-ontologischen Provokation**

Dokumentation:

Eike Bohlken / Julia Horlacher / Christine Mann: Bildung – Subjekt – Ethik. Bildung und Verantwortung im Zeitalter der Biotechnologie

Bücher und Schriften

Jahr 14 – 2006 – 1

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)

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

Ständige Mitarbeiter:

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. em. Dr. Hans Halter, Luzern (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

Prof. em. Dr. Peter Inhoffen, Fulda (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)

Prof. Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt, Wien; dzt. Hamburg (Physik)

Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)

PD Dr. Imre Koncsik, Bamberg (Theologie)

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 (Sozialethik, Moralphilosophie)

Prof. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)

Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)

Prof. Dr. Matthias Rath, Ludwigsburg (Kommunikation, Medienethik)

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Basel (Biologie, Ökologie, Biomedizin)

Ao. Prof. Dr. Kurt Remele, Graz (Ethik und Christliche Gesellschaftslehre)

Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck (Psychologie, Paranormologie)

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. phil. Karsten Weber, Frankfurt/Oder; Opole (Oppeln), Polen (Wissenschaftstheorie, Technikethik, Politische Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

14. Jahrgang 1 – 2006 Innsbruck: Resch

Konflikte der Zukunft – Antworten der Ethik
(Karsten Weber, Europa Universität Viadrina Frankfurt/Oder; Universität Opole (Oppeln), Polen) 3

Leitartikel

ALEXANDER BRINK/PETER F. SAEVERIN: Management und Dharma. Eine Führungsphilosophie für Manager? 13

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN: Von der sozialen Ungleichheit zum übergreifenden Konsens. Der Wandel der politischen Ethik im Denken von John Rawls 35

IMRE KONCSIK: Ethische Letztbegründung – ein dogmatisch vermittelbares Thema? Ansatz einer existential-ontologischen Provokation 59

Dokumentation

Eike Bohlken/Julia Horlacher/Christine Mann: Bildung – Subjekt – Ethik. Bildung und Verantwortung im Zeitalter der Biotechnologie 87

Bücher und Schriften

Michael Nagenborg: Das Private unter den Rahmenbedingungen der IuK-Technologie. Ein Beitrag zur Informationsethik (K. Weber) 94

Klaus Düsing: Fundamente der Ethik: unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen (A. Resch) 95

Stephan Goertz: Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis (J. Maaß) 97

Ulrich Thielemann/Peter Ulrich: Brennpunkt Bankenethik: der Finanzplatz Schweiz in wirtschaftsethischer Perspektive (V. Schubert-Lehnhardt) 97

Nikolaus Knoepffler/Dagmar Schipanski/Stefan Lorenz Sorgner (Hg.): Humanbiotechnologie als gesellschaftliche Herausforderung (K. Weber) 98

Wojciech Bołoz/Gerhard Höver (Hg.): Utilitarismus in der Bioethik. Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer (K. Weber) 99

Reinhold Priewasser: Das Konzept der Nachhaltigkeit und seine Anwendung in den Bereichen Energienutzung und räumliche Mobilität (J. Maaß) 101

Elmar Waibl: Grundriss der Medizinethik für Ärzte, Pflegeberufe und Laien (P. Kampits) 102

Hirokazu Kawaguchi/Kurt Seelmann (Hg.): Rechtliche und ethische Fragen der Transplantationstechnologie in einem interkulturellen Vergleich (V. Schubert-Lehnhardt) 103

Ruth Baumann-Hölzle/Corinna Müri/Markus Christen/Boris Bögli (Hg.:) Leben um jeden Preis? Entscheidungsfindung in der Intensivmedizin (I. Koncsik) 105

Thomas Gil: Die Rationalität des Handelns (B. Irrgang) 106

Renate Dürr/Gunter Gebauer/Matthias Maring/Hans-Peter Schütt (Hg.): Pragmatisches Philosophieren (I. Koncsik) 107

Hans-Walter Ruckenbauer: Moralität zwischen Evolution und Normen. Eine Kritik biologistischer Ansätze in der Ethik (I. Koncsik) 110

Hinweis in eigener Sache!

Bitte beachten Sie folgende Änderungen:

Fax-Nr.: +43 (0)512/574772-16
E-Mail: info@igw-resch-verlag.at
Internet: http://www.igw-resch-verlag.at/

ETHICA 14 (2006) 1, 3–11

EDITORIAL

KONFLIKTE DER ZUKUNFT – ANTWORTEN DER ETHIK

KARSTEN WEBER

O. Prof. für Philosophie am Institut für Philosophie und Soziologie, Fakultät für Geschichte und Pädagogik, Universität Opole (Oppeln), Polen

Privatdozent am Lehrstuhl für philosophische Grundlagen kulturwissenschaftlicher Analysen, Europa Universität Viadrina Frankfurt (Oder)

Auguren haben immer dann Konjunktur, wenn sich Jahrhunderte oder gar Jahrtausende ihrem Ende zuneigen oder gerade begonnen haben – zumindest könnte man diesen Eindruck haben. Wahrscheinlich ist dies aber eine Erscheinung unserer Zeit und vermutlich auch bloß eine, die in entwickelten Ländern auftritt – zu anderen Zeiten und an anderen Orten waren und sind die alltäglichen Probleme und Schwierigkeiten meist viel zu groß, um sich den Luxus des Kaffeesatzlesens über den nächsten Tag hinaus leisten zu können. Außerdem wäre jeder Tag in jedem Jahr dazu geeignet, denn zu jedem beliebigen Zeitpunkt vollendet unser Planet 100 oder 1000 Sonnenumkreisungen – es ist willkürlich, wie wir unseren Kalender gestaltet haben.

Vielleicht haben aber diese Versuche, die Zukunft gedanklich vorwegzunehmen, eine Ursache, die mit der aktuellen Situation unserer Gesellschaften, unserer Staaten und unserer Umwelt zu tun hat. Es ist beinahe schon trivial, darauf hinzuweisen, dass sich seit etwa 200 Jahren der technische und damit der soziale Wandel – ohne mit der Reihenfolge einen kausalen Pfeil zu implizieren – stetig beschleunigt. Was gestern gewiss war, ist es heute nicht mehr; auf dem Arbeitsmarkt ist das derzeit wohl am deutlichsten zu verspüren. Die Trivialität dieser Aussagen ändert nichts an ihrer Korrektheit. Unsere Lebenswelt wandelt sich in einem rasanten Tempo; der Blick in die Zukunft verspricht, dass wir uns auf die kommenden Verhältnisse zumindest vorbereiten können, wenn wir es schon nicht vermögen, die Entwicklung in andere Bahnen zu lenken.

Letzteres scheint einen Determinismus zu implizieren, den wir schwerlich akzeptieren können und wollen, da er in aller Regel unserem Selbstverständnis widerspricht, das doch darauf basiert, dass wir autonome, zwecksetzende Personen sind, die eigene Lebenspläne entwickeln. Tatsächlich jedoch haben solche deterministischen Ansätze – insbesondere befördert durch die Neurowissenschaften – zurzeit ja wieder Konjunktur, doch ist dieses Editorial kein

Beitrag zu jener Diskussion. Eher soll damit angedeutet werden, dass sich viele Menschen der Zukunft – und vielleicht auch der Gegenwart – gegenüber ohnmächtig fühlen: es kommt eben, wie es kommt, ja kommen muss. Wenn aber sinnvoll über Aufgaben der Zukunft und Antworten der Ethik nachgedacht werden soll, so macht es wenig Sinn, diesen Determinismus zu akzeptieren – er macht es zu leicht, jede Entwicklung als notwendig hinzunehmen, statt zu versuchen, sie entsprechend unseren Werten und Normen selbst zu gestalten.

Im Folgenden sollen einige Herausforderungen skizziert werden, die erheblichen Einfluss auf die gesamte Weltbevölkerung haben werden. Sie zu lösen wird entscheidend dafür sein, ob wir uns den Luxus des weitblickenden Kaffeesatzlesens auch nach weiteren 100 Sonnenumkreisungen leisten werden können. Da Lösungen aus ethischer Perspektive – zumal es nicht nur *die*, sondern *viele* solcher Perspektiven gibt – akzeptabel sind oder nicht, müssen sich nicht nur Ethiker darüber verständigen, sondern zuvorderst die betroffenen Menschen und die Gesellschaft. Die Reihenfolge impliziert keine Rangfolge der Bedeutung; zudem sind die genannten Herausforderungen miteinander verflochten und wirken wechselseitig aufeinander.

1. Demographischer Wandel

Spricht man vom demographischen Wandel, so muss klar sein, welcher Teil des Wandels in welcher Ecke der Welt dabei unter die Lupe genommen wird. Denn tatsächlich gibt es nicht *den* demographischen Wandel, sondern *viele* verschiedene Wandlungsprozesse, die teilweise sogar gegenläufig sind.

So nimmt bspw. die *Welt*bevölkerung nach wie vor stetig zu. Zwar scheint sich das Wachstum etwas verringert zu haben, so dass Schätzungen nicht mehr so hoch ausfallen wie noch vor einigen Jahren. Dennoch wird für das Jahr 2050 eine Weltbevölkerung zwischen 8 und 11 Milliarden Menschen prognostiziert. Selbst wenn nur der untere Schätzwert erreicht werden sollte, bedeutete dies erhebliche soziale, ökonomische und ökologische Herausforderungen für die Menschheit als Ganzes. Dazu gleich mehr.

Das Wachstum der Bevölkerung ist jedoch nur ein Aspekt des demographischen Wandels. Bevölkerungen wachsen ja nicht nur, weil Menschen geboren werden, sondern vor allem, weil mehr Menschen geboren werden als gleichzeitig sterben. Die Lebenserwartung steigt in vielen Ländern kontinuierlich, so dass dort immer mehr Menschen immer älter werden und der Anteil alter und hochbetagter Menschen an der Gesamtbevölkerung zunimmt. In

vielen industrialisierten Ländern ist jedoch noch eine andere Entwicklung zu beobachten, da dort eben weniger Menschen geboren werden als sterben; in diesen Ländern schrumpft die Bevölkerung und vergreist gleichzeitig – nach einer Modellrechnung für Deutschland bspw. ergibt sich unter Annahme eines ausgeglichenen Wanderungssaldos und einer unveränderten Lebenserwartung eine Bevölkerung von 54 Millionen für 2050.

Das ist beileibe kein Phänomen, das auf Deutschland beschränkt wäre, sondern in vielen Ländern der EU beobachtet werden kann, ebenso z. B. in Japan. Aber nicht diese Länder stehen vor der größten Herausforderung durch diese Art des demographischen Wandels, sondern die Volksrepublik China: Die dort verfolgte Ein-Kind-Politik zur Bremsung des Bevölkerungswachstums wird eine viel stärkere Vergreisung zur Folge haben, als das Modernisierungsprozesse etwa in der EU hatten und haben. Gleichzeitig existiert in China, wie in vielen anderen Ländern auch, praktisch kein soziales Sicherungssystem, das die sozialen Verwerfungen der skizzierten Entwicklung abfedern könnte.

Damit ist eine der schwerwiegendsten sozialen und ökonomischen Folgen des demographischen Wandels angesprochen. Einer vergreisenden Bevölkerung fehlen die Arbeitskräfte und Ressourcen, um die immensen Kosten des Wandels zu tragen – die Lasten werden auf immer weniger Schultern drücken, sofern sie nur durch den Faktor Arbeit finanziert werden. Gleichzeitig stellt die nach wie vor steigende Weltbevölkerung eine erhebliche soziale, ökonomische und ökologische Herausforderung dar, denn all diese Menschen werden Nahrung, Energie, medizinische Versorgung und vieles andere mehr benötigen. Allein der Energieverbrauch wird die globalen ökologischen Probleme potenzieren – um nur einen Aspekt zu nennen.

2. Globalisierung

Nun ist das Wort „global" gefallen. Redet man hierüber, ist die Gefahr wiederum groß, bloß schon allzu oft gehörte Parolen zu reproduzieren. Doch ebenso wie der rasante soziale Wandel sind die Globalisierung und ihre weitreichenden Auswirkungen eine Tatsache. Insbesondere ihre Folgen sind nicht zu leugnen und werden nicht weniger schwerwiegend dadurch, dass z. B. mit dem Hinweis auf die Ostindienkompanie oder die Hanse bemerkt wurde, dass weltweiter Handel nichts Neues sei; dies würde dem Charakter der aktuellen Globalisierungsprozesse beileibe nicht gerecht.

Nur ein Beispiel: Als der Vulkan auf der Insel Krakatau vor 122 Jahren, am 27. August 1883, explodierte, starben ca. 36.000 Menschen; als Folge der

Unmengen von Staub und Gasen, die in die hohe Atmosphäre geschleudert worden waren, veränderte sich für einige Jahre sogar das globale Klima. Doch mehr geschah eben nicht. Ähnliche Katastrophen erzeugen heute hingegen ein weltweites Medienecho mit Spendenaufrufen und Hilfsaktionen oder auch globale ökonomische Erschütterungen bspw. an den Börsen und Devisenmärkten. So hat die globale Arbeitsteilung zwar ökonomische Vorteile mit sich gebracht, aber gleichfalls Risiken erhöht, da ganze Weltregionen davon abhängig sind, dass wenige Fabriken an einem einzigen Standort arbeiten. Lokale Krisen, Katastrophen und Kriege ziehen oft genug weltweite Kreise, weil die ökonomischen Verflechtungen viel tiefer gehen, als dies – noch immer – den meisten Menschen überhaupt bewusst ist, aber gleichzeitig die politische Zusammenarbeit dem weit hinterherhinkt.

Demographischer Wandel und Globalisierung haben viel miteinander zu tun. Die Bevölkerungsüberschüsse vieler Länder – zumal jener, in denen Armut grassiert – erhöhen einerseits den Migrations*druck*. Andererseits aber verbreiten die global agierenden Medien Bilder aus wohlhabenden Ländern, die Wünsche nach einem ähnlich angenehmen oder gar luxuriösen Leben wecken und damit so etwas wie einen Migrations*sog* erzeugen. Die Ereignisse in den spanischen Enklaven in Nordafrika sind hierfür nur ein Beispiel unter vielen anderen.

Gleichzeitig werden durch die (mediale) Verbreitung des westlichen Lebensstils auch Reaktionen provoziert; SAMUEL P. HUNTINGTON sprach hier – ob zu Recht oder Unrecht sei dahingestellt – vom „Clash of Civilizations". Extrem unterschiedliche Werte- und Norm-Systeme, Religionen und Weltausschauungen, früher durch große Entfernungen weitgehend separiert, stoßen nun durch Medien, Handel, Tourismus und Entwicklungshilfe unmittelbar aufeinander. Menschen und Gesellschaften fürchten die Veränderungen, die durch solche Kontakte angestoßen werden, fürchten um ihre Traditionen und Gewohnheiten, fürchten aber auch um Status und Privilegien – gerade in ethnisch oder religiös heterogenen und/oder in bisher strikt patriarchalisch oder hierarchisch aufgebauten Gesellschaften. Widerstand, Terror und Bürgerkrieg stellen zwar extreme, aber nicht seltene Reaktionen dar.

3. Informationstechnologische Revolution

Dieses Aufeinanderstoßen und die daraus erwachsenden Ereignisse werden uns jeden Tag durch die Medien frei Haus geliefert. Sicherlich: Dies galt bspw. bereits für den Vietnamkrieg, doch damals sah man erst am nächsten

Tag, was am Tag vorher passiert war. Heute wäre es möglich, den Einschlag jeder einzelnen ferngelenkten Rakete, die im Irak oder sonst wo abgefeuert wird, in Echtzeit zu verfolgen.

Und doch ist dies nur der vordergründigste Aspekt der informationstechnologischen Revolution, deren Tragweite von der Mehrzahl der Menschen nach wie vor nicht wirklich erfasst wird. Wir nehmen es als völlig selbstverständlich hin, auf räumlich weit entfernte Informationsbestände zugreifen zu können oder gar Produktionsprozesse am anderen Ende der Welt in Gang zu setzen, doch die Komplexität – und damit die Anfälligkeit – der globalen Informationssysteme werden dabei kaum wahrgenommen.

Und wir nutzen zwar alle – zumindest in den industrialisierten Ländern der Welt – ständig und in wohl allen Lebenslagen die Produkte der Informations- und Kommunikationstechnologie, doch kann man sich dabei bei genauerem Hinsehen kaum des Eindrucks erwehren, dass die individuellen und gesellschaftlichen Folgen kaum ermessen werden. Es beginnt beim täglichen Kommunikationsverhalten: Man kann auf langen Zugfahrten Menschen beobachten, die stundenlang und ohne Unterbrechung ihr Mobiltelefon malträtieren, um SMS zu senden und zu empfangen – und dies ist nur ein Beispiel auf der langen Liste der zwanghaften Kommunikationsweisen. Wir verschmutzen den öffentlichen Raum zunehmend mit privaten und intimen Belanglosigkeiten, die wir anderen etwa mithilfe von Mobiltelefonen aufdrängen. Informations- und Kommunikationstechnologie trägt dazu bei, dass die wichtige Trennung von privater und öffentlicher Sphäre durchbrochen wird und beide Sphären ihre Funktionen für die Individuen wie für die jeweilige Gesellschaft nicht mehr erfüllen können. Der soziale und gesellschaftliche Wandel kommt hier zwar nicht auf leisen Sohlen, doch trotzdem unmerklich, weil er viele kleine Schritte nimmt; jeder für sich allein scheint unproblematisch, doch im Ergebnis sind sie nicht mehr zu revidieren.

Informations- und Kommunikationstechnologie ermöglicht nicht zuletzt zunehmende und allgegenwärtige Kontrolle, Überwachung und vielleicht auch Steuerung. 1983 erregte sich noch beinahe die ganze Republik über die geplante Volkszählung, 1987 war es Volkssport, die Fragebögen falsch auszufüllen – doch welche Reaktion rufen biometrische Daten in Ausweispapieren hervor, die massenhafte Speicherung von Verbindungsdaten der Internet- und Telefonnutzung, die Möglichkeit, das System Toll-Collect zur Herstellung so genannter Bewegungsprofile zu nutzen, die riesigen Datenbestände von Unternehmen, die entstehen, wenn wir bargeldlos bezahlen, die Möglichkeit, eingeschaltete Mobiletelefone auf ca. 20 Meter genau zu orten? Außerhalb

von Fachkreisen faktisch keine! Die Errungenschaften der Aufklärung und bürgerlichen Emanzipation, also persönliche Freiheiten und Bürgerrechte, können durch die Möglichkeiten der informationstechnologischen Revolution systematisch ausgehöhlt werden, aber Reaktionen sind kaum zu beobachten.

4. Gentechnologie

Ebenfalls eine informationstechnologische Revolution ist die rasante Entwicklung der Gentechnologie. Denn wenn wir von Genen sprechen, reden wir letztlich von Informationen, die in Nukleotidsequenzen kodiert sind. Doch diese Informationen bestimmen den Phänotyp von Lebewesen und stellen nicht „nur" den Fluss bspw. von Zahlungs- oder Produktionsanweisungen zwischen vernetzten Computern dar. Daher leitet sich ihre Bedeutung ab.

Ähnlich wie beim Streit um die Verfügungsrechte über Informationen und Wissen, der sich an Copyright, Urheberrechten und Softwarepatenten entzündet, ist es umstritten, wem solche Geninformationen gehören. Es gibt die patentierte Krebsmaus, patentierte Getreidesorten und vieles mehr. Etwas bisher vor kurzem noch Unverfügbares wird so zum handelbaren Gut – der Bauplan von Lebewesen. Dies merken z. B. die Basmati-Reisbauern Indiens, wenn sie plötzlich gezwungen werden, Saatgut jedes Jahr teuer zu kaufen statt selbst zu produzieren, weil ein multinational tätiges Unternehmen das Erbgut ihrer Reissorte patentieren ließ und nun die Rechte daran hält – Globalisierung hat ohne Zweifel positive Folgen, hier zeigt sie jedoch ihre abschreckende Seite.

Zwar geht es dabei um Multimilliardenbeträge, doch um solche Summen geht es in vielen Geschäftsbereichen, ohne dass dies besondere Besorgnis erregte. Trotz solcher Beispiele, wie gerade eines genannt wurde, ist das wirklich Beunruhigende an der Gentechnologie nicht so sehr das Faktum, dass man mit ihr viel Geld verdienen kann, sondern die Möglichkeit, mit Geninformationen ebenso zu verfahren, wie man es mit anderen Informationen eben auch kann: Man kann sie aufzeichnen, auswerten, in Beziehung setzen – aber vor allem kann man sie verändern. Gelingt es, genetische Informationen erfolgreich zu verändern, beeinflusst und verändert das ein Lebewesen – dabei kann es sich um einen Plattwurm oder um einen Menschen handeln, das Prinzip bleibt gleich. Noch mehr: Werden genetische Informationen in der Keimbahn geändert, so werden diese Änderungen auf die Nachkommen des veränderten Organismus übertragen.

Genau hier wird das Unbehagen an der Gentechnologie wach, denn sie gibt uns Werkzeuge an die Hand, unsere Umwelt ebenso wie uns selbst tiefgrei-

fend zu verändern. JÜRGEN HABERMAS sah sich durch diese Möglichkeiten dazu veranlasst, zu formulieren, dass die Gentechnologie uns ermögliche, unsere Nachkommen nach unseren Vorstellungen zu programmieren und sie so zum bloßen Mittel zu degradieren. Sicherlich: Noch sind keine menschlichen Klone gesichtet, noch ist keine neue menschliche Spezies gezüchtet worden. Bedenkt man jedoch, wie schnell die Computertechnologie fortentwickelt wurde – jeder, der schon zu Beginn der 1980er Jahre einen PC benutzte, kann dies selbst ermessen –, wäre es beinahe schon naiv zu nennen, anzunehmen, dass solche Dinge nicht in absehbarer Zeit geschehen.

5. Ethische Antworten?

Es wäre nichts anderes als Hybris, zu diesen Herausforderungen Patentlösungen anbieten zu wollen, womöglich aus der doch recht beschränkten Perspektive eines Philosophen und Ethikers, der von den skizzierten Problemen – und den vielen überhaupt nicht genannten, aber mindestens ebenso bedeutsamen Herausforderungen – letztlich keinen blassen Schimmer hat. Deshalb ist die Überschrift dieses Abschnitts mit einem Fragezeichen versehen. Lösungen können Ethiker hier überhaupt nicht anbieten, sondern allenfalls anhand von ethischen Theorien Bewertungsmaßstäbe liefern – das mag wenig sein, schwierig ist es jedoch allemal.

Allen genannten Beispielen ist aber ein Muster zu Eigen, welches sich sehr gut an einem aktuellen Thema darstellen lässt, das in das Umfeld des demographischen Wandels gehört. Die eigentlich positive Nachricht, dass die Lebenserwartung bei uns stetig zunimmt, hat nämlich eine negative Seite, denn diese Entwicklung hat zur Folge, dass immer mehr Menschen am Ende ihres Lebens unter Bedingungen leben müssen, die nur noch mit großer Mühe als menschenwürdig bezeichnet werden können. Der körperliche und geistige Verfall im Alter erreicht oft ein Stadium der völligen Hilflosigkeit, Immobilität und Abhängigkeit von lebenserhaltenden Maschinen. Ähnliches gilt allgemein für den medizinischen Fortschritt, der es ermöglicht, Menschen am Leben zu erhalten, die noch vor kurzer Zeit den sicheren Tod erlitten hätten. Doch stellt sich die Frage, ob damit nicht ein bitterer Pyrrhussieg errungen wurde – die aktuell wieder aufbrandende Diskussion um passive wie aktive Sterbehilfe macht dies mehr als deutlich.

Das Muster liegt darin, dass bei vielen alltäglichen Problemen – wobei Alltäglichkeit nichts über Bedeutung aussagt, sondern über Häufigkeit – gefragt werden kann, wer eigentlich entscheiden soll und darf. Aus historisch nach-

vollziehbaren Gründen neigen wir in Deutschland bei der Sterbehilfe dazu, den Betroffenen diese Entscheidung zu verweigern, um Missbrauch zu verhindern. Doch müssen wir uns fragen lassen, ob dies moralisch legitim ist, denn wir verurteilen damit Menschen zu einem Lebensende, das nichts anderes als furchtbar ist – und doch ist die Rationalität und selbst die moralische Begründung dieser Verweigerung von Autonomie zumindest nachvollziehbar, sogar wenn man sie nicht akzeptiert.

Tatsächlich sind alle hier skizzierten Herausforderungen mit der Frage verbunden, wer über Maßnahmen zu ihrer Lösung entscheiden darf: Soll die Geburtenrate in Deutschland um des – wie auch immer definierten – Gemeinwohls willen durch Anreize oder durch mehr oder minder deutlichen Zwang erhöht werden? Fördern wir also das Individuum oder das Kollektiv? Wie sollen Regierungen verfahren, deren Bevölkerung nach wie vor rasant wächst? Soll sie mit repressiven Gesetzen oder gar Zwangssterilisation und -abtreibung reagieren? Wahrscheinlich wären solche Maßnahmen erfolgreich – aber sind sie außerhalb eines sehr irritierenden Nutzenkalküls auch moralisch akzeptabel? Sollen Regierungen in das Recht auf Eigentum eingreifen, um Kapital- und Arbeitsplatzabwanderung zu stoppen? Aber haben sie das Recht, jenen Ländern, in die Produktionsstätten verlegt werden, den Wunsch nach mehr Wohlstand abzusprechen? Sollen wir um der lieben Ruhe willen restriktive Regeln beim Gebrauch von Mobiltelefonen einführen? Soll der Staat entscheiden, ob genetische Modifikationen oder Stammzellentherapie erlaubt werden? Oder sollen wir in all diesen und vielen anderen Fällen doch lieber auf die Einsichtigkeit der Handelnden hoffen bzw. grundsätzlich auf dem Rawls'schen Standpunkt stehen, dass „[...] es die Gerechtigkeit nicht zu[lässt], daß der Verlust der Freiheit bei einigen durch ein größeres Wohl für andere wettgemacht wird"?

Viele Beispiele, seien es Reformen des Arbeitsmarktes oder der sozialen Sicherungssysteme, Sicherheit vs. Freiheit oder kulturelle Vielfalt vs. universelle Menschenrechte, stellen nicht nur unsere Gesellschaft vor die Frage, wie wir es mit persönlicher Freiheit und Bürgerrechten halten. Historisch ist die Gewährung solcher Rechte und Freiheiten auf einen bisher sehr kurzen Zeitraum und letztlich ein sehr beschränktes Territorium begrenzt. In demokratischen Staaten ist die Politikverdrossenheit sicherlich oft auch vorhanden, weil viele Menschen den Eindruck haben, dass sich alles nur zum Schlechten wendet; Demokratieskepsis oder gar -ablehnung wachsen aber auch, weil Teilhabemöglichkeiten so begrenzt erscheinen und bei politischer Partizipation

Parteien, Interessenvertretungen oder Medien entscheidend zu sein scheinen, aber nicht der einzelne Bürger mit seiner Stimme.

Daher ist die größte soziale und moralische Herausforderung nicht in den einzelnen Wandlungsprozessen zu sehen, die oben skizziert wurden, sondern in der Frage, ob es gelingen kann, bei ihrer Bewältigung die Ergebnisse von Aufklärung und Emanzipation zu erhalten. Dass sie erhaltenswert sind, kann Ethik und politische Philosophie gut begründen. Mehr nicht. Aber auch nicht weniger.

Ethica 14 (2006) 1, 13–33

ALEXANDER BRINK – PETER F. SAEVERIN

MANAGEMENT UND DHARMA

Eine Führungsphilosophie für Manager?

Dr. rer. pol. Dr. phil. Alexander Brink, Inhaber einer Juniorprofessur für Angewandte Ethik, insbesondere Wirtschafts- und Unternehmensethik, an der Universität Bayreuth.

Dr. rer. pol. Peter Saeverin, Institut für Philosophie, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, sowie Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für VWL und Philosophie, Universität Witten/Herdecke.

I. MANAGEMENT UND DHARMA ALS THEMA EINES INTERKULTURELLEN DIALOGS

Interkultureller Dialog kann als Dialog zwischen einzelnen Akteuren verstanden werden. Im Folgenden soll ausgehend von einem solchen Verständnis aus wirtschaftsethischer Motivation heraus die Managementlehre des Westens mit der hinduistischen Dharmalehre „verschränkt" werden.[1]

RAIMUNDO PANIKKAR bezeichnet den interkulturellen Dialog als „sich dem anderen öffnen"[2], was weitreichende Konsequenzen sowohl für die Dharmalehre als auch für die Managementlehre nach sich zieht. Denn das „Öffnen zum anderen" bedeutet das Öffnen der eigenen Grenzen und die bestehen hier aus Fächergrenzen und Binnenlogiken. Somit werden beide Lehren verändert, wenn sie miteinander in eine Art Dialog treten sollen. Die Dharmalehre wird um ihre kulturelle und religiöse Bedingtheit *reduziert*, die Managementlehre wird um Werte und Motive *ergänzt*, die ihr intrinsisch fern zu liegen scheinen. Die Autoren sind der Meinung, dass dieses Unterfangen im Bewusstsein des Kontingenzverlustes als Beitrag kultureller Verständigung und Schlichtung von Differenzen zu verstehen sowie als wertschöpfendes Diversitätsmanagement (Management of Diversity) aus einer stärker philosophisch und weltanschaulichen Perspektive zu betrachten ist, um die Wertedebatte in der Wirt-

[1] Zitate, die im Original in der englischen Sprache vorliegen, werden der Lesbarkeit halber von den Autoren ins Deutsche übersetzt.

[2] R. PANIKKAR: Philosophy as Intercultural Transgression (2001), S. 8.

schaftsethik einmal von ganz anderer Seite zu führen. Die Dharmalehre als Referenz bietet sich hierbei insbesondere an, da die Kultur Indiens weltweit auf dem Vormarsch ist, denkt man an die Konsequenzen der als *brain drain* bekannt gewordenen Abwanderung gut ausgebildeter Inder einerseits und an Indien als Wachstumsmarkt mit einer starken kulturellen Verwurzelung andererseits. Management hingegen kann als kulturelle Grammatik der Globalisierung verstanden werden, sodass die beiden als Regelsysteme in Konkurrenz zueinander auftreten. Durch den hier intendierten Dialog kann somit eine Entschärfung von kostenintensiven Konflikten durch Findung von Gemeinsamkeiten, Kompromissen oder auch Trennlinien erwirkt werden.

II. DIE DHARMA-LEHRE

„Dharma" zu definieren stellt ein schwieriges Unterfangen dar. Daher ist es ratsam aufzureihen, welche Probleme der Dharma-Begriff mit sich bringt, bevor eine Definition vorgestellt wird. Neben den begrifflichen Uneindeutigkeiten bis hin zu Paradoxien gilt es, die begrifflichen Verbindungsstränge zu benennen. So muss Dharma als Begriff sowohl für „Religion"[3] als auch für „Philosophie" verstanden werden.[4] Dabei tritt das Paradox zutage, dass Dharma „auch als ‚offizieller' Ausdruck für ‚Religion' in der indischen Verfassung und in der konstitutionellen Definition der indischen Republik als ‚säkularer Staat' (*dharmanirapeksa rajya*)"[5] fungiert. Dieses Paradox ist sprachlich aufzulösen, wie der Inder C. Badrinath treffend feststellt:

> „*Religion* und *Kultur*, *heilig* und *weltlich* sind westliche Kategorien, die nicht vollständig entkoppelt voneinander sind, die jedoch im Allgemeinen voneinander getrennt sind. In Indien hingegen sind die Begriffe als Einheit in dem Begriff ‚dharma' zusammengefasst."[6]

Dharma ist, wie Badrinath an anderer Stelle ausführt, weder „Religion" noch „Säkularismus", Dharma ist ein vereinigendes, ganzheitliches Konzept, „das

[3] Vgl. aus indologischer Sicht H. von Stietencron: Die Erscheinungsformen des Hinduismus (1995), S. 145, oder aus innerindischer Sicht C. Badrinath: Finding Jesus in Dharma (2000), S. 176.

[4] „So wenig es ein genau entsprechendes traditionelles indisches Wort für „Philosophie" gibt, so wenig gibt es eine genaue Entsprechung von ‚Religion'. Im neuindischen Sprachgebrauch, namentlich im modernen Sanskrit und in den nordindischen Landessprachen, hat das Wort „Dharma" weitgehend diese Rolle übernommen" (W. Halbfass: Indien und Europa (1981), S. 358).

[5] W. Halbfass: Indien und Europa (1981), S. 358.

[6] C. Badrinath: Finding Jesus in Dharma (2000), S. 5.

alle Dichotomien zwischen Lehre und Glauben und sozialer Struktur aufhebt"[7].

Dharma wird mitunter als Weltgesetz, Weltseele oder schlicht als Ordnung oder „Ordnung im Vollzug" übersetzt.[8] Dharma ist folglich eine universelle Lehre, die gleichzeitig im Alltagsleben praktisch von Belang durch die „Ritualpflicht" ist.[9]

1. Definitionsversuche für die Dharma-Lehre

Auf der Grundlage dieser Erwägungen können nun Definitionsversuche von Dharma vorgestellt werden, die jedoch nur als Annäherungen verstanden werden dürfen, nicht als Definitionen im engeren Sinne.

> „*Dharma* ist das nach Normen und Regeln ritualisierte Leben, bei dem es auf eine innere Beteiligung weniger ankommt als auf letztlich aus dem Veda abgeleitetes richtiges Handeln. So gehören zum *Dharma* die Hausriten und -zeremonien, tägliche und lebenszyklische ‚Sakramente' (samkara), Sühne- und Bußriten, der ganze Bereich des Zivil- und Strafrechts, des Staats- und Gewohnheitsrechts, normative und rituelle Vorschriften zu Kaste, Lebensalter, Opfer, Wallfahrten, Gelübde, rituelle Schenkungen und anderes mehr."[10]

Eine zweite Möglichkeit, den Begriff Dharma zu fassen, kann durch Befragen der alten Texte selber wahrgenommen werden. Nur handelt es sich bei den „Sacred Books of the East" (SBotE) und insbesondere bei den Veden nicht um Lehrbücher im herkömmlichen Sinne, sodass man keine vorformulierten Definitionen erwarten darf. Das Wissen ist in erster Linie implizites Wissen, das poetisch, mitunter gar phonetisch, tradiert wird. Epen, Lieder, Gedichte, Hymnen und Formeln lassen keine scharfen Begriffsbestimmungen zu, da sie poetische Wissensspeicher sind. Insofern stellt das *Lehrbuch des Manu* (vgl. *Manu*, 6.92) eine viel zitierte Ausnahme dar, da dort die *neun Prinzipien des Dharma* aufgelistet stehen. Sie lauten:

> „Beharrlichkeit, Zucht, Selbstkontrolle, Respekt fremden Eigentums, Reinheit, Beherrschung der Sinne, Weisheit, Wahrheit, Wutlosigkeit."[11]

[7] Ders., ebd., S. 8.
[8] Vgl. D. Rothermund: Epochen der indischen Geschichte (1995), S. 99; W. Halbfass: Indien und Europa (1981), Kap. 17; H. von Stietencron: Die Erscheinungsformen des Hinduismus (1995), S. 145.
[9] Vgl. A. Michaels: Der Hinduismus (1998), S. 31.
[10] Ebd.
[11] C. Badrinath: Dharma, India and the World Order (1993), S. 22.

Diese konstitutiven Kriterien erweisen sich als Ansammlung unscharfer Begriffe und Leitbilder, welche die These der empirischen Rückbestätigung zum Verständnis untermauern. Dennoch wird Dharma mit „Gesetz" übersetzt, was den folgenden Schluss nach sich zieht: Anders als „Gesetz", das im Westen als in Paragraphen fixierte Normen mitsamt Kommentar verstanden wird und damit Durchsetzungsgewalt explizierbar wird, liegt dem semantischen Feld des Begriffs „Gesetz" im dharmischen Sinne eine individualisierte, erst durch die Betonung des Ritus verständliche, implizite Gültigkeit zugrunde. In dieser berücksichtigt das Transzendente ebenso formlose und formgebundene Regeln und wird dadurch zur Transzendenz im Sinne von Im-Übergang-begriffen-sein durch den Vollzug des Ritus.[12] Dabei ist Dharma weder rein weltlich noch religiös, sondern das sich im Handeln Vollziehende.

2. Die Zieldimension der Dharma-Lehre

Abschließend soll die *Zieldimension* der Dharma-Lehre vorgestellt werden, da anhand der Ziele diejenigen Handlungsmaximen deutlich werden, die im Gegensatz zu den Prinzipien des Wettbewerbs gesehen werden müssen. Mit anderen Worten lassen sich anhand der Ziele die Richtungen der Pfade, die beschritten wurden und von deren Verlauf die Zukunft abhängt, besser bestimmen.

Auf der Ebene des Akteurs – und diese soll im Folgenden eine besondere Rolle einnehmen – spielt der jenseitige Heilsbezug die entscheidende Rolle zur Wahrung der dharmischen Ordnung.

> „Der Heilsbezug des Dharma besteht darin, dass derjenige, der sich seinem Dharma gemäß verhält, auf eine bessere Wiedergeburt hoffen, ja bis zu einem gewissen Grad rechnen darf."[13]

Auch hier muss betont werden, dass Dharma ein individuell relationales Prinzip ist, also für jeden andere Regeln gelten, das Einhalten der Regeln jedoch als gemeingültiges Ziel verstanden wird und somit das individuelle Commitment der Stabilität der Ordnung zuarbeitet. Badrinath benennt das Ziel des

[12] „Das Prinzip der Relativität des *Dharma* steht höher als ein Absolutheitsanspruch. Dieses Prinzip drückt sich [...] als sozialer Sinn in Denkmustern ebenso wie in gewohnheitsmäßigen Verhaltensformen aus" (A. Michaels: Der Hinduismus (1998), S. 32). Die implizite Governance richtet sich an jeden Akteur einzeln. Zwar werden die Dharma-Prinzipien für jeden individuell anders interpretiert und ausgedeutet, jedoch befindet sich der Einzelne – sobald er das Ritual ausübt – in einem kollektiv akzeptierten Kontext, dessen individuelle Wahrnehmung lediglich unterschiedlich gedeutet wird.

[13] Ebd.

Dharma dergestalt, dass damit sowohl eine individuelle Verbindlichkeit als auch die „Ordnung im Vollzug" allgemein benannt werden. Durch diese Einheit, so BADRINATH, steht es dem einzelnen Akteur offen, seine spezifischen Potentiale zur Anwendung und zur eigenen Prosperität zu bringen.[14]

Der Ökonom MARC GALANTER führt den Begriff einer „stufenweisen Ungleichheit"[15] ein, der einerseits die Relationalität und damit Ungleichheit der Akteure betont, darüber aber ein gemeinsames System als Grundlage versteht, innerhalb dessen die Abstufungen möglich sind, was GALANTER explizit als Dharma-Lehre bezeichnet.

Dharma als Gesetz oder Ordnung gebendes Prinzip regelt also auf der Grundlage der oben genannten Kriterien das soziale Miteinander im Einklang mit den tradierten Sitten und gelangt so zu einer bindenden Gültigkeit denen gegenüber, die nach diesen Regeln leben. Diesen Mechanismus kann man als „implizite Governance" bezeichnen. Die Bindungsstärke der Verbindlichkeit ist dabei gleichzeitig die Schwäche des Konzepts, denn die Gewährleistung der Einhaltung obliegt keinen expliziten Regeln oder Verträgen, sondern dem, was B. HULL/F. BOLD[16] *spiritual enforcement* nennen. Entfällt der Aspekt des Spirituellen, so entfällt damit auch automatisch das „enforcement" und es treten neue Regelgefüge den Platz an. Aus der Sicht des Westens, die Orientalismusfalle wohl im Auge, lässt sich mit MICHAELS abschließen:

> „*Dharma* ist ‚Recht und Sitte' und daher in unseren Augen vielfach bloße Etikette."[17]

3. Die konstitutive Rolle des Dharma für die Hindu-Welt

Wozu Dharma? Eine vorauseilende Legitimation zu einem epistemischen Dilemma zwischen Management und Dharma: Allein der Versuch, diese beiden Kategorien in einen gemeinsamen Sinnzusammenhang zu bringen, mag verwundern – oder mehr noch – irritieren, da man es mit gänzlich unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen und somit mit kategorial verschiedenen Prämissen der Begriffe zu tun hat.

Um diese Problematik zu bearbeiten, ist es an erster Stelle erforderlich zu erkennen, welche epistemischen Probleme sich aus dieser kategorialen Dif-

[14] Vgl. C. BADRINATH: Dharma, India and the World Order (1993), S. 27.
[15] Vgl. M. GALANTER: Competing Equalities (1984), S. 11.
[16] B. HULL/F. BOLD: Hell, Religion, and Cultural Change (1994).
[17] A. MICHAELS: Der Hinduismus (1998), S. 195.

ferenz ergeben. Die gravierendste Differenz ist die der *realistischen Basis*. Management-Lehre speist sich in den meisten Fällen aus *empirisch überprüfbaren Regeln*, die im Rahmen verschiedener Führungsstile und Organisationsformen zur Anwendung kommen und dabei einem evolutorischen Prozess unterworfen sind.[18] Die Lehre des Dharma hingegen entstammt dem *überempirischen* Kontext, einer aus Sicht der Mitglieder metaphysisch begründeten Weltreligion, und muss in den Wahrnehmungsmodellen für den einzelnen Akteur als „ontologisches Datum"[19] angesehen werden, das jeder als spezifisches Telos gewissermaßen in die Wiege gelegt bekommt. In der Terminologie von E. H. SCHEIN wäre dies den grundlegenden Basisannahmen zuzuordnen, während die Managementtheorien darauf aufbauend stärker der Ebene der Werte und Normen, stärker wohl noch den Artefakten, zuzuweisen sind.[20]

Diese Differenz ist im Rahmen wissenschaftlicher Exaktheit begrifflich nicht zu überbrücken. Werden jedoch Prinzipien entwickelt und in das eine oder andere Prämissengefüge übersetzt, so muss – und das stellt die hermeneutische Herausforderung sowohl für die Autoren als auch für den Leser dar – ein *semantischer Verlust* hingenommen werden, der die Übersetzungsleistung verzerrt. Wird dieses Zulassen der semantischen Inadäquanz jedoch mitgedacht, besteht die Chance, in diesem Bewusstsein dennoch einen positiven Lernertrag zu generieren. Die Prinzipien des Dharma werden folglich ihrer überempirischen Legitimation beraubt und als vorfindbare Phänomene verstanden. Durch diese „Entmythologisierung" bleiben Regeln bestehen, die positivistisch übersetzbar werden, worauf es den Autoren inhaltlich ankommt.

Ein weiteres themenimmanentes Problem stellt die so genannte *Orientalismusfalle* dar, die automatisch aktiviert und für die Autoren gestellt ist, wenn aus westlicher Perspektive ein dem östlichen Denken entstammendes Konzept untersucht wird. Der Begriff der „Orientalismusfalle" geht auf die Rezeption des 1978 von E. W. SAID verfassten Überblickswerks *Orientalism* zurück und

[18] Vgl. den Managementtheorien zugrunde liegende und implizite Führungs- und Organisationsstile z. B. bei W. H. STAEHLE/J. SYDOW: Führungsstiltheorien (1987); E. ALTSCHUH/J. SCHULTZ-GAMBARD: Denk- und Führungsstile von Managern in Ost- und Westdeutschland (1993); W. MATIASKE: Wertorientierungen und Führungsstil (1992); R. W. STROEBE/G. H. STROEBE: Führungsstile (1983).

[19] E. PULSFORT: Was ist los in der indischen Welt? (1993), S. 35.

[20] Zur Veränderung von Artefakten, Normen/Werten und Basisannahmen vgl. z. B. E. H. SCHEIN: Organizational Psychology (1980); ders.: Kann man eine Organisationskultur ändern? (1984); ders.: Organizational Culture and Leadership (1985). Eine Veränderung der drei Schein'schen Ebenen nimmt mit der Nähe zum Kulturkern tendenziell ab. Folglich sind die Basisannahmen im Gegensatz zu den Werten und Normen kaum zu beeinflussen. SCHEIN hat grundlegende Forschungsarbeiten im Bereich der Organisationspsychologie geleistet.

entmystifiziert das noch aus der Romantik (und früherer Zeit) stammende Bild des Orients als westliche Konstruktion. Der Begriff der „Falle" bezeichnet ein Urteil, das in der Rezeption der Thesen SAIDS begründet ist, weswegen einige seiner zentralen Thesen hier wiedergegeben werden, um somit eine präventive Weichenstellung vorzunehmen. Die erste These SAIDS in diesem Zusammenhang lautet, dass der Orient (als begriffliche Unterscheidung zum Okzident) eine konstruierte Idee darstellt, genau wie der Westen.[21] Die Kritik *Saids* hat weiter reichende Konsequenzen als die akademische „Zurechtweisung", denn sein entscheidendes Anliegen formuliert er in dem Argument, das sich aus der Spiegelung der westlichen Konstruktion „Orient" ergibt und damit eine Aussage über den Orient zu einer Aussage über den Westen werden lässt.[22]

Im Bewusstsein dieser Hindernisse soll im Folgenden der Versuch unternommen werden herauszufinden, was die (westliche) Managementlehre aus den Prinzipien des Dharma-Managements lernen kann und welche Handlungsempfehlungen sich daraus für Manager multinationaler Unternehmen ableiten lassen.

III. ÜBERTRAGUNG IN DIE WIRTSCHAFTSETHIK

1. Die Drei-Ebenen-Konzeption der Wirtschafts- und Unternehmensethik

Wirtschafts- und Unternehmensethiker diskutieren das Verhältnis von Wirtschaft und Ethik oftmals aus systemtheoretischer Perspektive auf drei Ebenen.[23] Die so genannte *Drei-Ebenen-Konzeption* betrachtet das Verhältnis von Ethik und Ökonomie in „Abhängigkeit vom Aggregationszustand der Handlungssubjekte"[24] auf drei Handlungsebenen[25]: die individuelle Ebene umfasst die *Führungsethik (Mikroebene)*, die institutionelle Ebene die *Unternehmensethik (Mesoebene)* und die gesellschaftliche Ebene die *Wirtschaftsethik (Makroebene)*.[26]

[21] Vgl. E. W. SAID: Orientalism (1978), S. 5.
[22] Vgl. ders., ebd., S. 12.
[23] Vgl. G. ENDERLE: Zum Zusammenhang von Wirtschaftsethik, Unternehmensethik und Führungsethik (1991).
[24] A. BRINK: Holistisches Shareholder-Value-Management (2000), S. 40.
[25] Vgl. ders., ebd., S. 111ff.
[26] In der wissenschaftlichen Literatur ist nicht immer eine scharfe Trennung vorzufinden. So wird z. B. oftmals der Begriff der Wirtschaftsethik einheitlich für sämtliche drei Ebenen ver-

Auf jeder Handlungsebene agieren unterschiedliche Handlungsträger: auf der Mikroebene sind es *Individuen*, auf der Makroebene eine *aggregierte Zahl von Individuen* und auf der Mesoebene – neben den einzelnen Individuen – auch das *Unternehmen* bzw. die *Institution* als moralischer Akteur.[27] Mikro- und Makroebene sind letztbegründungsfähig und sollen daher auch zunächst vorrangig im folgenden Beitrag behandelt werden. Auf die Mesoebene hingegen gelangen die Autoren durch einen Analogieschluss – sofern man das Unternehmen – wie im Folgenden unterstellt werden soll – als moralischen Akteur auffasst. Dann stehen Zweck-Mittel-Relationen im Vordergrund, wobei das homo-oeconomicus-Prinzip bzw. der hypothetische Imperativ im Sinne von ökonomischen Klugheitsentscheidungen vorrangig betrachtet werden.

Handlungsebene	**Handlungsträger**	**Handlungsfeld**
Mikroebene	Individuum als Person	Führungsethik
Mesoebene	Unternehmen, Institution	Unternehmensethik, Managementethik
Makroebene	Aggregation der Individuen, Gesellschaft	Wirtschaftsethik

Abb. 1: Drei-Ebenen-Konzeption der Unternehmensethik (in Anlehnung an A. Brink: VBR – Value-Based-Responsibility – (2002), S. 113)

Basierend auf der Drei-Ebenen-Konzeption der Wirtschafts- und Unternehmensethik diskutieren die Autoren das Verhältnis von Dharma-Lehre und Wirtschaftswissenschaft auf verschiedenen Ebenen: Zunächst wurde – sozusagen auf der Makroebene – die konstitutive Rolle der Dharma-Lehre für die Hindu-Welt skizziert, wobei einige wesentliche Bestandteile der Dharma-Lehre vorgestellt werden konnten. Dharma ist dabei nicht als religiöse Doktrin zu verstehen, sondern vielmehr als das sowohl den Alltag durch das Ritual bestimmende als auch die gesellschaftliche bis hin zur kosmischen Ordnung

wendet. Im Zuge der fortschreitenden Globalisierung und mit Einzug der internationalen Unternehmensethik bekommt auch die Drei-Ebenen-Konzeption durch die Erweiterung um eine vierte Handlungsebene einen neuen Stellenwert. Es handelt sich dabei aus ethischer Perspektive um eine so genannte *superethische Erweiterung*: Handlungsträger ist die multikulturelle Gesellschaft bzw. die Weltgemeinschaft (vgl. G. Enderle: Zum Zusammenhang von Wirtschaftsethik (1991), S. 196, und A. Brink: Holistisches Shareholder-Value-Management (2000); ders.: VBR – Value-Based-Responsibility (2002)).

[27] Vgl. z. B. H. Steinmann/A. G. Scherer: Die multinationale Unternehmung als moralischer Akteur (1997); J. Wieland: Globalisierung und rechtliche Verantwortung (1998); ders.: Die moralische Verantwortung kollektiver Akteure (2001).

umgreifende Ordnungsprinzip einer ganzheitlichen Weltanschauung. Dieses Ordnungsprinzip wirkt sich direkt auf die Mikroebene aus und bestimmt damit das Führungsverhalten des Einzelnen. Aus dem Wechselspiel zwischen Makro- und Mikroebene werden im Folgenden ein so genanntes *Dharma-Management* im Unternehmen skizziert und kompatible Führungsprinzipien für Manager multinationaler Unternehmen abgeleitet.

2. Subsidiaritätsprinzip und Entmythologisierung

Die Autoren vertreten die Auffassung, dass die von ihnen entwickelten Prinzipien des Dharma-Managements eine durchaus hilfreiche und klassische Managementkonzeptionen ergänzende Handlungsanweisung für Führungskräfte, gerade vor dem Hintergrund der weltweiten Globalisierung, bieten können, die eine sinnvolle Ergänzung zu bestehenden Strategiekonzeptionen darstellt.[28] Die (entmythologisierte) Dharma-Lehre gibt Impulse zur intrinsischen Motivation der einzelnen Führungskraft und führt zu wertebildenden Handlungsempfehlungen für das Management. Damit nehmen sie Bezug auf einen Kritikpunkt an der unternehmensethischen und institutionenethischen Konzeption von KARL HOMANN: die fehlende Fokussierung der Individualethik über intrinsische Motivation. Über eine Stärkung des Subsidiaritätsprinzips wird deutlich, dass echtes und authentisches unternehmerisches Handeln nur über intrinsische Motivation erfolgen kann, externe Anreize zwar wirken, aber nur eine hinreichende Bedingung darstellen.

Die Autoren entmythologisieren und transformieren die neun Prinzipien aus dem alten indischen Lehrbuch des Manu[29] in die Sprache des angloamerikanischen Managements: *Was ist alt – Was ist neu? Was muss – systemtheoretisch – entschlüsselt werden? Wo liegen die Unterschiede? Wie kann man so etwas in das westliche Denken einbauen bzw. verständlicher formulieren?* Im Ergebnis steht eine Managementkonzeption, die eine intrinsisch motivationale Perspektive einnimmt und damit wirtschaftlich sinnvoll und moralisch wünschenswert ist.

[28] Die Kraft von Dharma-Management stärkt das Subsidiaritätsprinzip, nach dem zunächst dem Individuum moralische Kompetenz zugesprochen wird, der Staat sich hingegen zunehmend aus der Wirtschafts- und Unternehmensethik zurückzieht.

[29] Eben weil es ein Lehrbuch (die englische Übersetzung lautet gar 'laws of Manu') darstellt, ist mit konkreteren Begrifflichkeiten zu rechnen, die erst die Auflistung von konstitutiven Kriterien ermöglichen.

IV. „DHARMA-FÜHRUNGSPRINZIPIEN" AUF DER MIKROEBENE

1. Die neun Prinzipien des Dharma und Dharma-Management

Das Lehrbuch des Manu, eines der Grundwerke der alten indischen Literatur (SBotE Bd. 25), listet die neun Prinzipien des Dharma auf:

> "Beharrlichkeit, Zucht, Selbstkontrolle, Respekt fremden Eigentums, Reinheit, Beherrschung der Sinne, Weisheit, Wahrheit, Wutlosigkeit" (*Manu*, 6,92).

Hierbei handelt es sich aber keinesfalls um normative „Gesetze", sondern es liegt hier eine individualisierte, erst durch die Handlung durch den Ritus verständliche, *implizite Governance* zugrunde, in der das formlose Religiöse ebenso wie das Formgebundene berücksichtigt wird. Dabei ist Dharma weder rein weltlich oder religiös, sondern das sich im Handeln Vollziehende. Dies hat wiederum unmittelbare Auswirkung auf die Ethik der Person, also die Individualethik, deren Vernachlässigung einigen wirtschafts- und unternehmensethischen Ansätzen wie z. B. dem von KARL HOMANN vorgeworfen wird.[30] Während bei HOMANN der systematische (aber nicht der alleinige) Ort der Moral in der Rahmenordnung zu finden ist, die sich vorrangig über Gesetze oder Branchenkodizes, also empirisch nachprüfbare Regelungen speist, verfolgen die Autoren hier – erweiternd – einen überempirischen Ansatz im Sinne einer intrinsisch-motivierenden Governance, die im Rahmen gerade der häufig diskutierten impliziten Verträge und informellen Kommunikationswege bedeutsam werden kann. Die impliziten Governance-Strukturen beim Dharma können also eine massive Stärkung von Führungspersönlichkeit und Charisma zur Folge haben und liefern eine eher schwächere Fundierung auf der Meso- und Makroebene der Wirtschafts- und Unternehmensethik.[31] Dharma-Management als Führungsphilosophie stärkt die Führungskraft an sich. In der folgenden Übersicht möchten die Autoren einige Transformationsmög-

[30] Vgl. zum Ansatz von KARL HOMANN grundlegend K. HOMANN/F. BLOME-DREES: Wirtschafts- und Unternehmensethik (1992) sowie K. HOMANN: Vorteile und Anreize (2002).

[31] Vgl. zur charismatischen Führung bspw. R. J. DELUGA: The relationship between attributional charismatic leadership and organizational citizenship behavior (1995); J. HENTZE/A. KAMMEL: Benötigen Organisationen charismatische Führung? (1996); R. J. HOUSE/R. SHAMIR: Führungstheorien – Charismatische Führung (1995); J. A. CONGER/R. N. KANUNGO: Behavioral Dimensions of Charismatic Leadership (1988); B. M. BASS: From transactional to transformational leadership (1990); J. M. HOWELL/B. J. AVOLIO: The ethics of charismatic leadership (1992). Dies ist insbesondere dann bedenklich, „wenn die transformative Führungskraft nicht ethisch orientiert ist und ihre Ideen unkritisch übernommen werden" (A. BRINK: Holistisches Shareholder-Value-Management (2000), S. 53).

lichkeiten aufzeigen, inwieweit die Dharma-Prinzipien in Management-Begrifflichkeiten transformiert werden können. Dabei handelt es sich selbstverständlich nur um Beispiele, die aufzeigen sollen, dass sich – wenn sich eine solche einseitige Transformation der neun Dharma-Prinzipien als sinnvoll und gültig erweist – auch Rückschlüsse von den Management-Begrifflichkeiten auf die Dharma-Lehre hinsichtlich von Lernpotential etc. ergeben könnten. Wichtig erscheint den Autoren, dass die sich auf den Einzelnen beziehenden Dharma-Prinzipien durch die Transformation sowohl auf der Mikro- als auch auf der Mesoebene Relevanz entfalten können. Die folgende Übersicht soll ein mögliches Transformationsszenario darstellen:

Dharma-Prinzipien	**Dharma-Management (Beispiele)**
Beharrlichkeit	Nachhaltigkeit, Zielorientierung, Dividendenkontinuität, Gewinndynamik, Management-by-Objectives
Zucht	Disziplin, Kontrolle, Monitoring, Führung, Up-or-Out-Regel
Selbstkontrolle	Eigenverantwortung, Self-Monitoring, Zielvereinbarungsgespräche
Respekt fremden Eigentums	Anerkennung, Recht, Gesetz
Reinheit	Authentizität, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, transparente Governance
Beherrschung der Sinne	Rationalität, Empathie, Metaphysik des Marktes, Homo oeconomicus
Weisheit	Allgemeinbildung, vor allem Aus-/Weiter-Bildung/Lebenslanges Lernen, Strategisches Personalmanagement, Wissensmanagement
Wahrheit	Transparenz, Offenheit, Corporate Governance
Wutlosigkeit	Dialog, Kommunikation, Rationalität, Sachlichkeit, Mediation

Abb. 2: Mögliche Transformationen von Dharma-Prinzipien auf das Dharma-Management (eigene Darstellung)

Betrachtet werden im Weiteren exemplarisch drei Dharma-Prinzipien, *Beharrlichkeit*, *Zucht* und *Wahrheit*. Es soll in Ansätzen skizziert werden, inwieweit sich eine solche Transformation rechtfertigen lässt.

(1) Als Redewendung hat sich für die *Beharrlichkeit* eingebürgert, dass man seinem Dharma zu folgen hat. Dies ist sozusagen der persönliche Platz im Leben mit den damit einhergehenden Rechten und Pflichten. In einer selbstbestimmten Gesellschaft ist die Beharrlichkeit das Festhalten an den Prinzipien der beruflichen Verantwortung und dem damit einhergehenden Ethos. Das Prinzip der Nachhaltigkeit hat sich in den letzten Jahren als eine überlebenstaugliche Unternehmensstrategie behaupten können.[32] Gerade hier geht es um die langfristige Orientierung ökonomischer, ökologischer und sozialer Aspekte, die auch durch Phasen kurzfristiger Marktschwankungen hinweg streng befolgt werden sollten. Weitere Formen der starken Orientierung an Zielen, an Visionen, an Prinzipien werden auch und gerade in ökonomischen Krisenzeiten als Leitlinie aufrechterhalten und vom Management streng verfolgt. So weichen einige Unternehmer von bestimmten Führungsprinzipien nicht ab („Wir produzieren nur in Deutschland", „Wir bleiben ein diversifizierter Konzern" oder „Es gibt keine betriebsbedingten Kündigungen" etc.). Eine hartnäckige Verfolgung von Zielen hat sich lange Zeit auch in den so genannten Management-by-Objectives-Konzepten durchgesetzt. Gerade hier wurden operative, taktische und strategische Komponenten an bestimmten Unternehmenszielen orientiert. Eine Shareholder-Value-Orientierung, also die alleinige Ausrichtung am Interesse der Aktionäre, folgt ebenfalls einer solchen Tradition, bei der sich die Unternehmensführung auf die Steigerung des Aktionärsvermögens konzentriert.[33]

(2) *Zucht* heißt im Dharma-Kontext sich den Regeln unterwerfen, beispielsweise die Regeln, die einem qua Geburt in Form der Kastenzugehörigkeit in die Wiege gelegt werden. Das bedeutet, die Kastenhierarchie anzuerkennen. Im Bereich der Managementtheorien werden im Rahmen verschiedener unternehmensethischer Konzeptionen zunehmend moralische Regeln für Unternehmen aufgestellt, meist in Form von Selbstverpflichtungserklärungen. Die Chemische Industrie z. B. galt lange Zeit als Vorreiter im Bereich der Responsible-Care-Bewegung.[34] Aber auch die Diskussion um so genannte *Codes of Ethics* oder *Codes of Behavior* fal-

[32] Vgl. aus der Fülle an Nachhaltigkeits-Literatur z. B. die *zfwu*-Ausgabe 2/3 (*Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*).

[33] Im Bereich der Dividendenpolitik z. B. gibt es – gerade in Deutschland – nicht wenige Konzerne (insbesondere große DAX-30-Unternehmen), die eine Dividendenkontinuität auch in schwierigen Zeiten bewahren.

[34] Vgl. hierzu bspw. F. Druckrey: How to make business ethics operational (1998); U. Hansen: Implikationen von Responsible Care für die Betriebswirtschaftslehre (1998).

len hierunter, ebenso wie Fragen der Zertifizierung und Auditierung von Ethik-Management-Systemen.[35] Trotz dieser Übertragungsmöglichkeiten kann man diesem Dharma-Prinzip natürlich auch skeptisch gegenüberstehen. Eine hierarchische „Zuordnung von Geburt an" wird in Managementsystemen natürlicherweise nicht vorgefunden. Ferner könnte man auf einen autoritären Führungsstil schließen, in dem die patriarchalische Rolle anerkannt werden muss: aber auch einem solchen stehen die meisten Managementkonzeptionen skeptisch gegenüber. Gerade die permanente moralphilosophische Reflexion bestehender Normen und Werte wird in der Managementethik eingefordert.

(3) *Wahrheit*: Aus der Dharma-Lehre und ihrer im Ritual sich vollziehenden Anwendung muss die Wiederholung des der Wahrheit verpflichteten Verhaltens als *conditio sine qua non* angesehen werden. Die Wiederholung, die Codierung, impliziert über den Zeitvektor zwei fundamentale Bedingungen: Zum einen werden so Ausreißer verhindert, was im Hinblick auf Wahrheit bedeutet, dass sich die Wahrheit nur als ganze, sprich permanente Wahrheit vollzieht. Sie erlaubt keine Unterbrechungen im Sinne von punktuellen Unwahrheiten. Zum anderen impliziert die geregelte Wiederholung, wie sie aus den Dharma-Lehren abgeleitet werden kann, dass sich pfadabhängige Verhaltensstabilität einstellt, was in die Managementsprache als *Code-of-Conduct* zu übersetzen ist und ebenfalls verhaltensstabilisierend im Sinne der Codierung wirkt. Gerade die langsam aufgearbeiteten Krisensituationen an den internationalen Kapitalmärkten (Stichwort: Enron, Flowtex, Comroad, Worldcom etc.) hat zu einer Vertrauenskrise geführt. Vor diesem Hintergrund sind die Bemühung um Transparenz, Wahrhaftigkeit und Vertrauen erneut in die Diskussion gekommen. Die Corporate-Governance-Debatte, insbesondere der *Deutsche Corporate Governance Kodex*, kann hier als Paradebeispiel herhalten. Im internationalen Vergleich gibt es auch weitere Tendenzen zur korporativen Wahrhaftigkeit: zu nennen wären hier nur die internationalen Bilanzierungsvorschriften IFRS und US-GAAP, aber auch einheitliche Sozialstandards etc. Im Rahmen der individuellen Wahrhaftigkeitsbemühungen stehen augenblickliche Management-Codes-of-Conduct zur Debatte, also individuelle Selbstverpflichtungserklärungen, die an die Person, nicht an das Unternehmen, gebunden sind.

[35] Vgl. hierzu zum Beispiel J. WIELAND/ST. GRÜNINGER: EthikManagementSyteme und ihre Auditierung (2000).

Die *Selbstkontrolle* – um noch ein weiteres Prinzip kurz anzusprechen – ist ein *auto-monitoring system*: Aufgrund der Regel der religiösen Vergeltung durch Wiedergeburt (Karma-Lehre) obliegt es dem Einzelnen, sich gemäß seines Dharmas zu verhalten. Als Hilfe der Kontrolle dient die Erfüllung der rituellen Pflichten. Auch hinsichtlich der *Beherrschung der Sinne* einige kurze Bemerkungen: Nach dem Maya-Konzept, das später von den Buddhisten aufgenommen und elaboriert wurde, ist die Welt eine Täuschung der Sinne, eine Illusion. Die Beherrschung stellt sich im Erkennen dieser Qualität dar. Ethisch lässt sich aus diesem Konzept der Übertrag generieren, dass individuellem Opportunismus widerstanden werden kann und im Sinne der Dharma-Lehre widerstanden werden muss, da anderenfalls die rituelle Reinheit[36] des Akteurs im Rahmen der dharmischen Ordnung gemindert werden kann.

2. Die ethische Pflicht des Einzelnen im Ritus

Bei allen Kriterien steht folglich die *rituelle Pflicht des Einzelnen* im Vordergrund, d. h., dass die Kriterien für jeden andere Anwendungen finden. Es geht hier also weniger um die Identifikation mit dem Ganzen, sondern eher um das Handeln aus Pflicht, das ritualisierte Handeln. Solche Formen der Ritualisierung von Handlungen haben lange Zeit die Unternehmenskulturforschung bestimmt. Hierbei wurden verschiedene Formen der institutionalisierten Handlungsweisen in Unternehmen auf Ritualisierungen hin überprüft. So kam man dann zu dem Ergebnis, dass zahlreiche unternehmerische Aktivitäten wie z. B. Betriebsausflüge, Weihnachtsfeiern auf Seiten der Belegschaft, aber auch Vorstandssitzungen und Hauptversammlungen auf Seiten des Managements stark ritualisierten Schemata folgen.[37] Zur Wahrung der Rollen während dieser auch im Managementzusammenhang bekannten *Rituale*:

> „Besser ist es den eigenen *Dharma* schlecht, als fremden gut zu vollziehen" (*Bhagavadgita* 3.35).

[36] Der Begriff *Reinheit* ist wohl das wichtigste Kriterium, der Dreh- und Angelpunkt der dharmischen Ordnung. Im Begriff der Reinheit kulminieren die anderen Kriterien. Dazu ein indologischer Kommentar: „Reinheit gibt es nur durch das Ausmaß der Vermeidung von Unreinheit, nicht aber als ein von allen Hindus anerkanntes Konzept über das, was rein ist" (A. Michaels: Ritual und Gesellschaft in Indien (1986), S. 73).

[37] Vgl. hier z. B. O. Neuberger/A. Kompa: Wir, die Firma (1987); T. E. Deal/A. A. Kennedy: Corporate cultures (1982); T. L. Fort: The Spirituality of Solidarity and Total Quality Management (1995).

Wichtig ist nunmehr gerade im Rahmen von Diversitätsmanagement, inwieweit man solche weltanschauliche Positionen sinnvoll in seine Leadershipkonzeption einfließen lassen möchte. Je nach Unternehmen können sich unterschiedliche Ausprägungen entwickeln. Dies hängt selbstverständlich auch von den Märkten, den Produkten, aber auch der Zusammensetzung der unternehmerischen Anspruchsgruppen ab.

3. Definition der Dharma-Lücke

Stellt man das bisher Gesagte einmal graphisch in Form eines Spinnennetzes dar, ergibt sich folgendes Bild: Auf der äußeren Linie wird das Dharma-Management abgetragen, welches die neun Prinzipien idealerweise umsetzt. Die sich daraus ergebende Differenz der sozusagen „gewünschten Leadershipkonzeption" möchten wir im Weiteren – betrachtet man die Diversitätsdimension „Dharma" – als *Dharma-Lücke* bezeichnen. Darunter verstehen die Autoren die Besetzung der Nische, die sich durch den semantischen Verlust der Übertragung öffnet und dialogisch überbrückt werden kann. Diese Lücke basiert

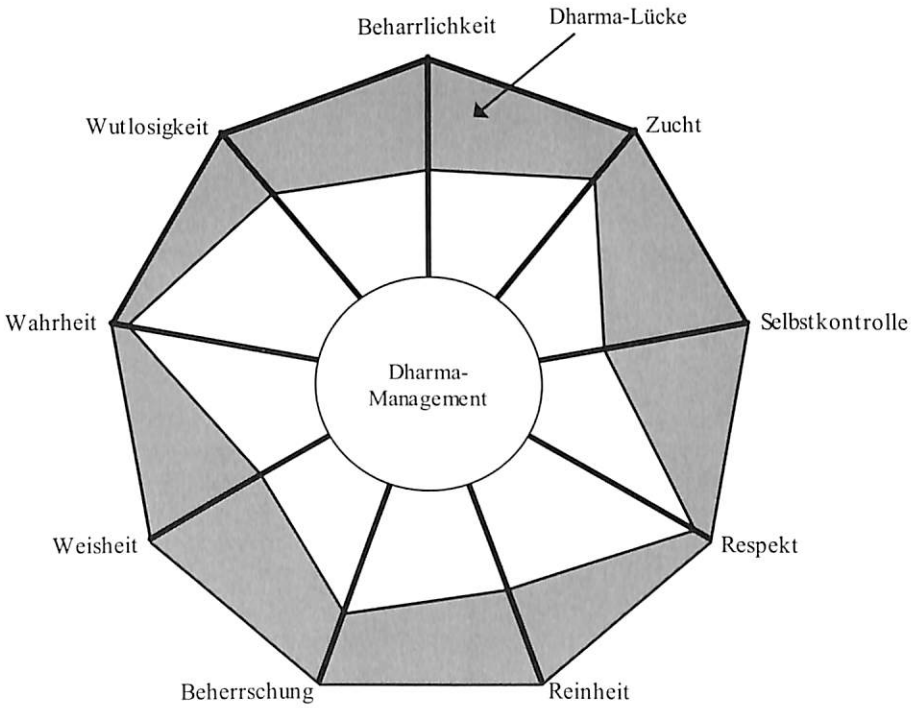

Abb. 3: Die Dharma-Lücke, dargestellt anhand der neun Dharma-Prinzipien (eigene Darstellung)

auf der Konzeption des Dharma und ist somit ein ganzheitlicher Ansatz, der in die Managementlehre eingewoben ist.

Die *Dharma-Lücke* stellt zugleich – aus dharmatheoretischer Perspektive – unternehmerischen Handlungsbedarf dar. Die mögliche „Quantifizierung" muss von jedem Unternehmen selbst vorgenommen werden. Die von uns gemachten Angaben sind lediglich als Vorschlag zu verstehen.

V. KRITISCHE WÜRDIGUNG

Im vorliegenden Artikel haben die Autoren versucht, Elemente der religiösen Dharma-Lehre zu entmythologisieren und diese anschlussfähig an bestehende Managementkonzeptionen zu transformieren. Diese Analogie kann als gewagt erscheinen: die Autoren möchten daher zunächst konstatieren, dass sie mit jedem Konkretisierungsschritt an Kontingenz, Stringenz und Vollständigkeit verlieren. Insgesamt soll auf zwei Substanzreduktionen hingewiesen werden:

(1) Die im *ersten Konkretisierungsschritt* erfolgte *Entmythologisierung* der Dharma-Religion/Philosophie und damit deren säkulare Interpretation führen zu einem Verlust der kulturellen Bedingtheit von Dharma. Es bleibt folglich eine semantische Verschiebung in Form einer Unschärfe, die als Desiderat in Form der hier vorgebrachten *Dharma-Lücke* in die Managementlehre Einzug halten kann.

(2) Die *zweite Übertragung* auf die *Mikroebene* über die Dharma-Prinzipien erfolgte in einem weiteren Schritt und führte erneut zu weiteren Substanzreduktionen.

Schließlich gibt es noch einige generelle Einwände vorwegzunehmen: so ist die Übertragung der neun Dharma-Prinzipien auf die bestehenden Konzeptionen nur ungenau und auch nicht vollständig. Es fehlen zum Beispiel Prinzipien wie *Menschenliebe*, *Glaubwürdigkeit* oder etwa *Vertrauen*. Außerdem kann es zu Missinterpretationen kommen: was ist, wenn *Beharrlichkeit* zu *Starrsinn* wird, wenn *Zucht* zu *Gewalt* mutiert. Wo liegt sozusagen das verbindende Glied, das in der authentischen Konzeption der Dharma-Lehre in der religiösen Verwurzelung und dem Aufrechterhalten einer kosmischen Ordnung gesehen werden kann? Hier ist an die eigene Aufgeklärtheit und Bewusstmachung zu appellieren. Es kommt zu einem neuen Verständnis von Führung auf der Basis von entmythologisierten Dharma-Prinzipien.

Trotz dieser Fundamentalkritik am eigenen Ansatz wollen wir wissenschaftlich argumentieren und können Folgendes festhalten:

(1) Religiöse Inhalte, sodann sie entmythologisiert werden, können als kritische Instanz Handlungsempfehlungen für Manager geben. Management muss sich im Rahmen der zunehmenden Globalisierung, der Internationalisierung (z. B. durch die Zunahme von internationalen Mergers & Acquisitions und Private Equity-Übernahmen) verstärkt mit interkulturellen Problemen befassen und eine Art dialogisches Diversitätsmanagement betreiben.

(2) Um interdisziplinär arbeiten zu können – und nichts anderes macht die Wirtschafts- und Unternehmensethik – muss sie unterschiedliche Grammatiken und Sprachcodes aneinander anpassen. Dass es eine Eins-zu-eins-Übersetzung zwischen verschiedenen Sprachen niemals geben kann, wurde sprachphilosophisch durch den *linguistic turn* im letzten Jahrhundert u. a. von G. FREGE belegt.[38]

(3) Die Mesoebene ist eine künstlich geschaffene Ebene, die nicht letztbegründungsfähig ist. Von daher kann sie ihre Legitimität nur über den Einzelnen, den Menschen (Mikroebene), bzw. dessen Aggregation (Makroebene) erhalten. Die Dharma-Philosophie ist geeignet, da sie durch ihren ganzheitlichen Anspruch vermittelnd von der Makro- über die Mikro- auf die Mesoebene wirkt.

(4) Dharma-Prinzipien sind universalistisch, da sie allgemein gültige Relevanz haben. Zugleich sind sie relativistisch, da sie individuelle Interpretationsmöglichkeiten erlauben. Damit bieten sie eine pragmatische Lösung für ein klassisches philosophisches Problem (Universalismus-Relativismus-Debatte) und zugleich eine Implementierungshilfe für die Entwicklung von Leitlinien, Prinzipien oder Ethikkodizes.

(5) Individuen reagieren zwar über Anreize, jedoch nicht nur über materielle und immaterielle, aber extrinsisch motivierte Anreizsysteme (Entlohnungssysteme, Karriere, Lob etc.), sondern auch bzw. gerade durch intrinsische Motivation. Hier zeigt Dharma-Management seine genuinen Vorzüge im Vergleich zu traditionellen Managementsystemen. Im Bereich der Führungstheorien folgt eine solche Betrachtungsweise damit der Un-

[38] Vgl. vor allem G. FREGE: Logische Untersuchungen (^{5}2003) sowie N. CHOMSKY: Language and Mind (1968) und die sich daran anknüpfende Debatte um das so genannte „language organ" und das Problem der Übersetzbarkeit.

terscheidung von transformationaler und transaktionaler Führung. Beim transformationalen Führungsstil, der eher externen Anreizen folgt, werden die Mitarbeiterinteressen und -einstellungen durch Vorleben direkt verändert. Motivation, Begeisterung und Ermächtigung/Empowerment bewirken eine Interessenveränderung der Mitarbeiter. Dharma-Management wäre damit den transformationalen Führungsstilen zuzuordnen. B. M. Bass bezeichnet die transformationale Führung daher als *superior leadership*[39], da es hier zu einer Verinnerlichung bzw. einer Internalisierung der weichen Faktoren kommt. So wurde empirisch belegt, dass Führungskräfte über eine transformationale Führung erfolgreicher sind und zugleich von ihren Mitarbeitern positiver eingeschätzt werden.[40]

Die hier vorgestellten Ergebnisse sollten weiter als interkulturelle Ergänzung in der Führungs- und Organisationslehre Beachtung finden. Außerdem kann die hier vertretene Position für die Unternehmenskulturforschung von Bedeutung sein. Zunehmend werden solche Ergebnisse sowohl in der Wissenschaft als auch in der Managementpraxis relevant werden: zu denken sei hier etwa, um einige Beispiele zu nennen, an die *Diversitätsforschung*, das *Interkulturelle Management,* an *Konfliktlösungsstrategien* und *interkulturelle Kommunikation* sowie an die *Cultural Due Diligence* im Rahmen von großen internationalen Mergers & Acquisitions und Private Equity-Übernahmen.

Zusammenfassung

Brink, Alexander/Saeverin, Peter F.: **Management und Dharma. Eine Führungsphilosophie für Manager?** ETHICA 14 (2006), 1, 13–33

Mit dem vorliegenden Beitrag möchten wir – basierend auf der Drei-Ebenen-Konzeption der Wirtschafts- und Unternehmensethik – das Verhältnis von der indischen Dharma-Lehre und nutzenmaximierender Wirtschaftswissenschaft aufzeigen. Als ein sowohl den Alltag durch das Ritual bestimmendes als auch die gesellschaftliche bis hin zur gesamtumfassenden Ordnung umgreifendes Prinzip einer ganzheitlichen Weltanschauung wirkt sich Dharma unmit-

Summary

Brink, Alexander/Saeverin, Peter F.: **Management and Dharma. A philosophy of leadership for managers?** ETHICA 14 (2006) 1, 13–33

The article at hand examines the relation between the concept of Dharma and utility-maximizing economics within the framework of the three-level-concept of business ethics. Starting form its fundamental position within the Hindu-World, the concept of Dharma is exposed on the macro-level in the polar field of global competition and local non-competition. Seen from the micro-level the concept of dharma directly influences the leadership skills of the individual,

[39] B. M. Bass: From transactional to transformational leadership (1990), S. 21.
[40] Ebd., S. 22f.

telbar auf die Mikroebene aus und bestimmt damit das Führungsverhalten des Einzelnen. Ausgehend von der konstitutiven Rolle für die Hindu-Welt im Allgemeinen, wird für ein so genanntes Dharma-Management auf der Mesoebene des Unternehmens argumentiert. Kompatible Führungsprinzipien für Manager, insbesondere multinationaler Unternehmen, werden abgeleitet.

Dharma
Ethik-Kodex
Philosophie, indische
Unternehmensführung
Wirtschaftsethik

if we understand dharma as a holistic and ritualised principle for everyday life as well as societal or even cosmic orders. Dharma-management can be seen as a consequence of the juxtaposition between the macro- and the micro-level on the meso-level. From the meso-level the authors derive the suggestion of compatible leadership principles for managers of multinational enterprises.

dharma
ethics codex
philosophy, Indian
management
Business ethics

Literatur

ALTSCHUH, E./SCHULTZ-GAMBARD, J.: Denk- und Führungsstile von Managern in Ost- und Westdeutschland. – Pfaffenweiler: Centaurus, 1993.

ANDRÉ, R.: Diversity stress as morality stress. In: *Journal of Business Ethics* 14 (1995) 6, 489–496.

BADRINATH, C.: Dharma, India and the World Order. – Edinburgh: Saint Andrew Press, 1993.

BADRINATH, C.: Finding Jesus in Dharma. – Ispck Delhi, 2000.

BASS, B. M.: From transactional to transformational leadership: learning to share a vision. In: *Organizational Dynamics* 18 (1990) 3, 19–31.

Bhagavadgita: Das heilige Buch des Hinduismus. Jack Hawley (Hrsg.). – München: Goldmann, 2002.

BRINK, A.: Holistisches Shareholder-Value-Management. Eine regulative Idee für globales Management in ethischer Verantwortung. – München; Mering: Hampp, 2000.

BRINK, A.: VBR – Value-Based-Responsibility. Teil 1: Theoretischer Ansatz zur Integration ethischer Aspekte in die wertorientierte Unternehmensführung. – München; Mering: Hampp, 2002.

BULLER, P. F./MCEVOY, G. M. (1999): Creating and sustaining ethical capability in the multi-national corporation. In: *Journal of World Business* 34 (1999) 4, 326–343.

BUMPU, M. A. (1996): Values in the workplace: diversity in meaning and importance. In: *International Journal of Value-Based Management* 9 (1996) 2, 169–194.

CHOMSKY, N.: The architecture of language. – New Delhi [u. a.]: Oxford Univ. Press, [4]2003.

CONGER, J. A./KANUNGO, R. N. (1988): Behavioral Dimensions of Charismatic Leadership. In: J. A. CONGER et al. (eds.): Charismatic leadership. – San Francisco, Calif.: Jossey-Bass Publishers, S. 78–97.

DEAL, T. E./KENNEDY, A. A.: Corporate cultures. The rites and rituals of corporate life. – Reading, Mass.: Addison-Westley, 1982.

DELUGA, R. J.: The relationship between attributional charismatic leadership and organ-

izational citizenship behavior. In: *Journal of Applied Social Psychology* 25 (1995) 18, 1652–1669.
DRUCKREY, F.: How to make business ethics operational: Responsible Care - an example of successful self-regulation? In: *Journal of Business Ethics* 17 (1998) 9/10, 979–985.
ENDERLE, G.: Zum Zusammenhang von Wirtschaftsethik, Unternehmensethik und Führungsethik. In: H. STEINMANN/A. LÖHR (Hrsg.): Unternehmensethik. – Stuttgart: Poeschel, 1991, S. 173–187.
ERDENER, C. B.: Ethnicity, nationality and gender: a cross-cultural comparison of business ethical decisions in four countries. In: *The International Journal of Human Resource Management* 7 (1996) 4, 866–877.
FORT, T. L.: The Spirituality of Solidarity and Total Quality Management. In: *Business and Professional Ethics Journal* 14 (1995) 2, 3–21.
FREGE, G.: Logische Untersuchungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [5]2003.
GALANTER, M.: Competing Equalities. Law and Backward Classes in India. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984.
HALBFASS, W.: Indien und Europa – Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. – Basel; Stuttgart: Schwabe, 1981.
HANSEN, U.: Implikationen von Responsible Care für die Betriebswirtschaftslehre. In: H. STEINMANN/G. R. WAGNER (Hrsg.): Umwelt und Wirtschaftsethik. – Stuttgart: Schäffer-Poeschel, 1998, S. 130–145.
HENTZE, J./KAMMEL, A.: Benötigen Organisationen charismatische Führung?. In: *Zeitschrift Führung + Organisation* 65 (1996) 2, 68–72.
HOMANN, K./BLOME-DREES, F.: Wirtschafts- und Unternehmensethik. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.
HOMANN, K.: Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
HOUSE, R. J./SHAMIR, R.: Führungstheorien – Charismatische Führung. In: A. KIESER et al. (Hrsg.): Handwörterbuch der Führung. – Stuttgart: Poeschel, 1995, S. 878–897.
HOWELL, J. M./AVOLIO, B. J.: The ethics of charismatic leadership: submission or liberation? In: *Academy of Management Executives* 6 (1992) 2, 43–54.
HULL, B./BOLD, F.: Hell, religion, and cultural change. In: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 150 (1994) 3, 447–464.
KOHLS, J./BULLER, P.: Resolving cross-cultural ethical conflict: exploring alternative strategies. In: *Journal of Business Ethics* 13 (1994) 1, 31–38.
MATIASKE, W.: Wertorientierungen und Führungsstil. Ergebnisse einer Felduntersuchung zum Führungsstil leitender Angestellter. – Frankfurt a. M.: Lang, 1992.
MICHAELS, A.: Ritual und Gesellschaft in Indien. – Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 1986.
MICHAELS, A.: Der Hinduismus – Geschichte und Gegenwart. – München: C. H. Beck, 1998.
NEUBERGER, O./KOMPA, A.: Wir, die Firma. Der Kult um die Unternehmenskultur. – Weinheim und Basel: Beltz, 1987.
PANIKKAR, R.: Philosophy as Intercultural Transgression. In: Crossing the Borders. Amaladass, Anand; Rocha, Rosario (eds.). – Satya Nilayam Publications Chennai, 2001.
PULSFORT, E.: Was ist los in der indischen Welt? – Freiburg i. Br.: Herder/Spektrum, 1993.
RAMESAN, N.: The Tirumala Temple. – Tirupathi: Subba Rao TTD, 1999.
ROTHERMUND, D.: Epochen der indischen Geschichte. In: D. ROTHERMUND (Hrsg.): Indi-

en: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. – München: C. H. Beck, 1995, S. 77–101.
SAEVERIN, P.: Transcendence Matters! Institutioneller Wandel in der Hindu-Welt als transitionale Verschränkung von globalem Wettbewerb und lokalem Nicht-Wettbewerb. – Marburg: Metropolis, 2004.
SAID, E. W.: Orientalism. – London: Penguin, 1978.
SCHEIN, E. H.: Organizational Psychology. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980.
SCHEIN, E. H.: Soll und kann man eine Organisationskultur ändern?. In: *GDI-Impuls* 2 (1984) 1, 31–43.
SCHEIN, E. H.: Organizational Culture and Leadership. A Dynamic View. – San Francisco, Calif.: Jossey-Bass Publishers, 1985.
STAEHLE, W. H./SYDOW, J.: Führungsstiltheorien. In: A. Kieser et al. (Hrsg.): Handwörterbuch der Führung. – Stuttgart: Poeschel, 1987, S. 661–671.
STEINMANN, H./SCHERER, A. G.: Die multinationale Unternehmung als moralischer Akteur. Bemerkungen zu einigen normativen Grundlagenproblemen des interkulturellen Managements. In: N. BERGEMANN/A. L. J. SOURISSEAUX (Hrsg.): Interkulturelles Management. – Heidelberg: Physica, 1997, S. 23–53.
STIETENCRON, H. VON: Die Erscheinungsformen des Hinduismus. In: D. ROTHERMUND (Hrsg.): Indien: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. – München: C. H. Beck, 1995, S. 143–166.
STROEBE, R. W./STREBE, G. H.: Führungsstile. Situatives Führen und Management by Objectives. – Heidelberg: Sauer, 1983.
THOMAS, D./ELY, R. (1996): Making differences matter: A new paradigm for managing diversity. In: *Harvard Business Review* 74 (1996) 5, 79–90.
WIELAND, J.: Globalisierung und rechtliche Verantwortung. Die Unternehmung als Akteur der Gesellschaft. In: H. ALWART (Hrsg.): Verantwortung und Steuerung von Unternehmen in der Marktwirtschaft. – München; Mering: Hampp, 1998, S. 46–59.
WIELAND, J.: Die moralische Verantwortung kollektiver Akteure. – Heidelberg: Springer, 2001.
WIELAND, J./GRÜNINGER S.: EthikManagementSysteme und ihre Auditierung – theoretische Einordnung und praktische Erfahrungen. In: T. BAUSCH et al. (Hrsg.): Unternehmensethik in der Wirtschaftspraxis. – München; Mering: Hampp, 2000, S. 155–189.

Alexander Brink, Institut für Philosophie, Universität Bayreuth,
Universitätsstr. 30, D-95447 Bayreuth
E-Mail: alexander.brink@uni-bayreuth.de
www.pe.uni-bayreuth.de

Peter Saeverin, Institut für Philosophie, Lehrst. Prof. Dr. C. Kann, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf,
Universitätsstr. 1, D-40225 Düsseldorf
E-Mail: peter.saeverin@email.de

INFORMATIONSSPLITTER

WAS KÖNNEN, WAS DÜRFEN WIR TUN?
Menschenbild und Ethik in den Biowissenschaften

Bioethisches Symposion der Evangelischen Akademie Hofgeismar
in Zusammenarbeit mit der Internationalen Erich Fromm Gesellschaft e. V.
28. – 30. April 2006

Mit dieser Tagung soll in einem interdisziplinären Gespräch zwischen Biowissenschaft, Philosophie, Psychologie, Theologie und Politikwissenschaft die Bedeutung des Menschenbildes für die Bioethik herausgearbeitet werden.

Folgende Themen stehen auf dem Programm:

Was können die Biowissenschaften heute? Möglichkeiten und Grenzen (Prof. Dr. Wolfram Henn, Homburg/Saar)

Menschenbild und Ethik in den Biowissenschaften (Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen)

Biowissenschaften mit Gewissen. Ein Versuch am Leitfaden von Erich Fromms Gewissensbegriff (Dr. Rainer Otte, Bad Sachsa)

Wo bleibt das Menschliche? Biowissenschaften im Spannungsfeld von wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Interessen (Prof. Dr. Ernst Luther, Halle)

Menschen-Bilder von Leonardo Da Vinci (Susanne Eser, Hannover)

„Nur ja kein behindertes Kind!" Handlungsalternativen pränataler Diagnostik in der Kontroverse (Dr. Sigrid Graumann, Berlin)

Info: Evangelische Akademie, Pf. 1205, D-34362 Hofgeismar
E-Mail: ev.akademie.hofgeismar@ekkw.de Internet: www.akademie-hofgeismar.de

VORMERKTERMIN:

10. Philosophicum Lech

„Die Freiheit des Denkens"

14. – 17. September 2006
Lech am Arlberg/A

Info: Pirner & Hofer Kultur GmbH, Bahnhofstr. 10, A-4644 Scharnstein
E-Mail: buero@prospera.at Internet: www.prospera.at

Ethica 14 (2006) 1, 35–58

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN

VON DER SOZIALEN UNGLEICHHEIT ZUM ÜBERGREIFENDEN KONSENS

Der Wandel der politischen Ethik im Denken von John Rawls

Hans-Martin Schönherr-Mann, geb. 1952, 1978 Staatsexamen in Germanistik, Geschichte, 1982 Promotion in praktischer Philosophie bei Prof. M. Riedel, Univ. Erlangen; 1987–1992 wiss. Mitarbeiter am Geschw.-Scholl-Inst. für Pol. Wiss. der Univ. München; 1995 Habilitation über Politische Ethik; seit 1996 Privatdozent für Politische Philosophie und Politische Theorie; seit 2003 außerplanmäßiger Prof.; seit 2001 Lehr- und Prüfungsbeauftragter an der Hochschule für Politik, München; 1996/7, 2002, 2004, 2005, 2006 Gastprofessur an der Univ. Innsbruck; 2002, 2007 Gastprofessur an der Venice International University; 1998/9 Gastprofessur am Inst. f. Philosophie der Univ. Turin; 1998/9 Vertretung der Professur für Politische Theorie an der Univ. Passau; Radio-Essayist im SWR, BR, HR, DLF u. a.; seit 2005 Schriftleitung der Zeitschrift für Politik (ZfP), Organ der Hochschule für Politik, München.
Wichtigste Buchpublikationen: *Von der Schwierigkeit, Natur zu verstehen* (Frankfurt: Fischer, 1989); *Die Technik und die Schwäche* (Wien: Passagen, 1989); *Politik der Technik* (Passagen, 1992); *Leviathans Labyrinth – Politische Philosophie der modernen Technik* (München: Fink, 1994); *Postmoderne Theorien des Politischen* (Fink, 1996); *Postmoderne Perspektiven des Ethischen (Fink*, 1997); *Politischer Liberalismus in der Postmoderne* (Fink, 2000); (Hg.) *Ethik des Denkens* (Fink, 2000); (Hg.) *Hermeneutik als Ethik* (Fink, 2004); *Mosaik des Verstehens – Skizzen zu einer negativen Hermeneutik* (München: edition fatal, 2001); *Sein und Fragen* (Köln: edition question, 2003); *Auf der Spur des verlorenen Gottes – Grosse Religionsphilosophen im 20. Jahrhundert* (Freiburg: Herder, 2003); *Sartre – Philosophie als Lebensform* (München: C. H. Beck, 2005); *Hannah Arendt – Wahrheit, Macht, Moral* (C. H. Beck, 2006).

In vielen Ländern breiten sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts diktatorische Regime aus, die die demokratische Welt bedrohen. Demokratien, so regelmäßig die Vorwürfe von links bis rechts, dienen allein der Herrschaft des Kapitals und kleiner Eliten, können die Bedürfnisse der Mehrheit ihrer Bürger nicht befriedigen oder verwirklichen nicht das Gemeinwohl. Zwar brechen die faschistischen Regime zusammen, enthüllt die kommunistische Welt ein totalitäres, unmenschliches Antlitz, gelingt es Diktaturen jedweder Couleur

keinesfalls Gemeinwohl und Bürgerinteresse miteinander in Einklang zu bringen, geschweige denn die Herrschaft des Kapitals auch nur einzudämmen. Doch vor dem Hintergrund von Bürgerrechtsbewegungen, einem so vergnügungssüchtigen wie geistlosen Konsumzwang und dem Drama des Vietnamkrieges gerät das westliche Modell der modernen Demokratie in den sechziger Jahren erneut unter den Druck einer weitverbreiteten Kritik: Demokratien sollen einerseits die soziale Ungleichheit verschärfen, andererseits drohen sie dadurch ihre Stabilität zu verlieren. Formulierte die Kritik in der ersten Hälfte des Jahrhunderts primär antidemokratische Forderungen, wurde ihr in der zweiten eher vorgehalten, die Verhältnisse, die sie schaffe, seien längst nicht demokratisch genug.

Vor diesem Erfahrungshorizont entwickelt der vielleicht bedeutendste politische Philosoph des 20. Jahrhunderts, JOHN RAWLS – geboren 1921 in Baltimore im US-Bundesstaat Maryland und 2002 gestorben – seine Vorstellung einer gerechten Demokratie. In die fünfziger Jahre reichen die Vorarbeiten zu seinem berühmten Hauptwerk, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, zurück, das er in den Sechzigern als Professor an der renommierten Harvard University ausarbeitet. *A Theory of Justice* erscheint 1971. RAWLS antwortet damit primär auf die Herausforderung der sozialen Ungleichheit, die die Demokratie verunsichert. Seine Grundfrage, die sein Denken durchzieht, zielt darauf ab, die moderne Demokratie einerseits gerecht zu gestalten und sie andererseits dadurch zu stabilisieren: „Wie kann eine gerechte (...) Gesellschaft (...) dauerhaft bestehen (...)?"[1]

Doch unter dem Druck gewandelter Verhältnisse und der Argumente seiner Gegner verändert RAWLS seine Konzeption in den achtziger Jahren. Der heutige Pluralismus konkurrierender und miteinander verfeindeter Weltanschauungen überschattet zunehmend die soziale Frage der Ungleichheit. Kann man auch noch eine pluralistische Gesellschaft gerecht und stabil formen?

1. Der menschliche Sinn für Vernunft und Gerechtigkeit

Zunächst stellt sich die Frage, was aber für RAWLS überhaupt Gerechtigkeit bedeutet? Diese politische Grundfrage bewegt das philosophische Denken bereits an seinen Anfängen. Für PLATON heißt Gerechtigkeit primär ‚jedem das Seine', wenn also jeder das bekommt, was ihm zusteht, was sich letztlich nur

[1] J. RAWLS: Politischer Liberalismus (1998), S. 67.

in einem wohlgeordneten Staat mit Bürgern realisieren lässt, die ihrerseits die dazu nötige Bereitschaft lernen.[2]

Wie schon in einem frühen Aufsatz aus dem Jahr 1958, der wesentliche Vorarbeiten zu seiner späteren Theorie leistet, als auch im letzten zusammenfassenden *Neuentwurf* aus dem Jahr 2001 benutzt RAWLS den so markanten wie wegweisenden Titel *Gerechtigkeit als Fairness*: fair verhalte ich mich, wenn ich Vorteile und Freiheiten, die ich beanspruche, auch meinen Mitbürgern zugestehe; wenn ich Rechte eben nur unter der Voraussetzung beanspruche, auch die dazu nötigen Pflichten zu erfüllen. RAWLS beschreibt den Grundgedanken der Fairness folgendermaßen:

> „Nehmen mehrere Menschen an einem gegenseitig nutzbringenden gemeinsamen Unternehmen nach gewissen Regeln teil und beschränken damit ihre Freiheit, so haben diejenigen, die sich diesen Beschränkungen unterwerfen, einen Anspruch auf entsprechende Unterwerfung bei denen, die davon Vorteile haben."[3]

Fairness beruht also primär auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit: Wenn ich von anderen Hilfe empfange, dann muss ich auch den anderen helfen, wenn diese eine ähnliche Hilfe benötigen. Mit dieser Reziprozität entwickelt RAWLS seinen Leitgedanken.

Wie aber lässt sich dieses Prinzip der Gegenseitigkeit realisieren? Zunächst setzt Reziprozität Gleichheit voraus. Zwischen Herr und Knecht gibt es keine ausgewogene gegenseitige Beziehung. Der Herr besitzt Rechte, die dem Knecht nicht zustehen. Statt dessen hat Letzterer Pflichten zu genügen, die den Herren nicht betreffen.

> „Man hat nur das Recht, sich über Verletzungen von Grundsätzen zu beklagen, die man selbst anerkennt."[4]

Denn die Gegenseitigkeit lässt nicht zu, dass jemand über mehr oder gar alle Rechte verfügt und andere über weniger oder womöglich gar keine. Bereits bei ARISTOTELES entfaltet sich die Tugend der Gerechtigkeit primär zwischen Gleichen, nicht zwischen Ungleichen, eben zwischen den Athener Bürgern, nicht zwischen diesen und ihren Frauen, Kindern und Sklaven.[5]

Also beruht Fairness auf Gegenseitigkeit unter Gleichen. Zudem unterstellt *Gerechtigkeit als Fairness* dem Menschen auch die Freiheit: denn jeder soll sich aus freier Entscheidung zur Gegenseitigkeit bekennen.

[2] PLATON: Politeia, 502b.
[3] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 378.
[4] Ders., ebd., S. 247.
[5] ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik, 1134 b 8.

„Nach der Gerechtigkeit als Fairness (...) akzeptieren die Menschen von Anfang an einen Grundsatz der gleichen Freiheit für alle, (...).“[6]

Doch die Menschen sehen natürlich nur dann ein, dass gerechte Verhältnisse gegenseitiger Fairness bedürfen, wenn sie nicht primär von einem selbstsüchtigen Egoismus beherrscht werden: Sie halten es vielmehr für gerecht, dass die Freiheiten, die sie selbst genießen, auch den anderen zustehen.

Damit stellt sich natürlich die Frage, inwieweit RAWLS seiner Konzeption ein bestimmtes Menschenbild voraussetzt: Zumindest beseelt die Menschen ein moralischer Sinn, der ihnen den Unterschied zwischen Gut und Böse anweist und sie dementsprechend zum Handeln befähigt. Zugleich prägt die Menschen ein Sinn für Fairness bzw. für Gerechtigkeit, der sie einsehen lässt, dass sie nur gut leben, wenn sie mit anderen kooperieren und sie diese nicht ständig zu übervorteilen versuchen.

„Die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn, der sich auf die Vergeltung von Gutem mit Gutem aufbaut, dürfte eine Bedingung der Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen sein. Die stabilsten Gerechtigkeitsvorstellungen dürften diejenigen sein, deren zugehöriger Gerechtigkeitssinn am stärksten auf diese Tendenzen gegründet ist.“[7]

Nach RAWLS verfügt der Mensch sowohl über einen Sinn für das Gerechte als auch über einen Sinn für das moralisch Gute. Darauf beruht sein Konzept der Gerechtigkeit als Fairness bzw. Gegenseitigkeit. Besäßen die Menschen diese Kompetenz nicht, dann spielten sie in der Gesellschaft höchstens soweit mit, wie sie sich davon Vorteile versprechen. Dann kaschierten sie mit scheinbarer Fairness nur ihr im Grunde unfaires Wesen.

„Zwischen Menschen, die nur dann ihrer Gerechtigkeitspflicht gemäß handeln, wenn es in ihrem eigenen Interesse zweckmäßig ist, könnte es keine Freundschaft und gegenseitiges Vertrauen geben.“[8]

Allenfalls verwendet ein Egoismus die Fairness als ein geschicktes Mittel im fortgesetzten Krieg aller gegen alle, von dem THOMAS HOBBES' ausgeht. Im Zentrum von HOBBES' Vorstellung von Gerechtigkeit steht die goldene Regel, die er in seinem berühmten Buch *Leviathan* 1651 folgendermaßen formuliert:

“Füge einem anderen nicht zu, was du nicht willst, dass man dir zufüge.“[9]

[6] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 49.
[7] Ders., ebd., S. 537.
[8] Ders., ebd., S. 530.
[9] T. Hobbes: Leviathan (1979), S. 120.

Gemäß dieser Regel verhalte ich mich gerecht, weil ich Gerechtigkeit für mich selbst möchte; denn ich erblicke darin einen Vorteil. Die goldene Regel will mit dem Nutzen überzeugen, den sie dem einbringt, der sich an sie hält.

Solch ein utilitaristisches Prinzip appelliert nicht an die moralische Kompetenz des Menschen, sondern an den Egoismus. Fairness hielten die Menschen dann nicht grundsätzlich für gerecht, richtig und gut. Sie erstrebten sie nicht um ihrer selbst willen, sondern weil man aus ihr persönlichen Gewinn ziehen könnte. RAWLS hält aber jede Form egoistischer oder utilitaristischer Argumentation in der politischen Ethik für unangemessen:

> „Die philosophische Bedeutung des Egoismus ist nicht die einer anderen möglichen Vorstellung vom Rechten, sondern er stellt jede solche Vorstellung überhaupt in Frage."[10]

Gerechtigkeit als Fairness dagegen erhebt die Forderung, das alle als Freie und Gleiche fair behandelt werden. Wenn die Menschen nicht allein vom schieren Egoismus angetrieben werden und nicht nur nach ihrem eigenen Wohlsein trachten, dann müssen sie trotzdem nicht unbedingt opferbereite Altruisten werden. RAWLS sucht nach einem Mittelweg zwischen diesen klassischen Polen der Moralphilosophie:

> „Menschenfreundlichkeit und Erbarmen, Heldentum und Selbstaufopferung. So etwas ist gut, aber keine Pflicht oder Verpflichtung."[11]

Damit setzt RAWLS einen Trend in der politischen Ethik im 20. Jahrhundert fort, die den Menschen als soziales Wesen versteht, ohne ihn seiner privaten egoistischen Neigungen zu entheben bzw. diese als unmoralisch abzulehnen – eine Tendenz, die sich vor allem auch beim bedeutendsten Moralphilosophen des 20. Jahrhunderts, EMMANUEL LÉVINAS, durchsetzt.[12]

Gerechtigkeit als Fairness nimmt dabei natürlich auch an, dass die Menschen ihre Situation richtig beurteilen und dementsprechend vernünftig handeln können: Sie sind folglich in der Lage, die angemessenen Mittel zu wählen, die sie brauchen, um ihre Zwecke zu erreichen. Also neben einer ethischen Vernunft beseelt die Menschen auch eine instrumentelle, die mit der Welt entsprechend umzugehen versteht. Aus einem solchen Bild vom vernünftigen Menschen heraus entfaltet sich das Problem der *Gerechtigkeit als Fairness*:

> „Politische Macht ist nur dann legitim, wenn sie in Einklang mit einer (geschriebenen oder ungeschriebenen) Verfassung ausgeübt wird, deren wesentliche Bestand-

[10] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 159.
[11] Ders., ebd., S. 138.
[12] E. LÉVINAS: Totalität und Unendlichkeit (1987), S. 282.

teile von allen Bürgern als vernünftigen und rationalen Personen mit Hilfe ihres gemeinsamen Menschenverstands gutgeheißen werden können."[13]

Vernunft stellt somit ein wesentliches Kriterium der Bürgerlichkeit wie legitimer politischer Verhältnisse dar.

2. Der Vorteil der sozialen Ungleichheit für die Benachteiligten

Somit stellt sich nun die Frage, welche Prinzipien der Gerechtigkeit sich aus einem solchen Bild vom freien, gleichen und vernünftigen Bürger ergeben. RAWLS' Grundfrage lässt sich damit schon etwas ausführlicher fassen:

„Wie kann eine gerechte (...) Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen (...)?"[14]

Zunächst gilt es daher zu überprüfen, worauf sich denn die Prinzipien einer *Gerechtigkeit als Fairness* erstrecken. *Welchen* Bereich von Politik und Gesellschaft sollen solche Prinzipien ordnen und stabilisieren?

Aber welchen Bereich *können* Prinzipien der Gerechtigkeit als Fairness *überhaupt* ordnen? Ob man ein System mit einem starken Präsidenten oder mit einem starken Parlament vorzieht, also die Wahl des politischen Systems, wird man vor dem Hintergrund der jeweiligen nationalen Traditionen entscheiden. Das gehört sowenig zu den Problemen *Einer Theorie der Gerechtigkeit* als Fairness wie die Höhe von Tarifabschlüssen und Sozialausgaben oder die Strenge des Justizwesens, die Ausrichtung der Umweltpolitik oder die Frage nach staatlichen Eingriffen in die Wirtschaftspolitik.

Stattdessen zielt RAWLS auf prinzipiellere Fragen, nämlich auf die Grundstruktur, die etwa auf der Verfassungsebene der sozialen und politischen Entwicklung die Richtung anweist:

„Für uns ist der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft, genauer: die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen. Unter den wichtigsten Institutionen verstehe ich die Verfassung und die wichtigsten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Beispiele sind etwa die gesetzlichen Sicherungen der Gedanken- und Gewissensfreiheit, Märkte mit Konkurrenz, das Privateigentum an den Produktionsmitteln und die monogame Familie."[15]

[13] J. RAWLS: Gerechtigkeit als Fairness – Ein Neuentwurf (2003), S. 75.
[14] Ders.: Politischer Liberalismus (1998), S. 67.
[15] Ders.: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 23.

Warum aber bestimmt die Grundstruktur auch die Verteilung der Vorteile und Erträge der sozialen Kooperation, also des Reichtums? Warum beschränkt sich die Grundstruktur nicht nur auf grundlegende Rechte und Pflichten, eben auf die Grund- und Menschenrechte? Doch RAWLS will ja auf die soziale Frage der Ungleichheit antworten und auf der Ebene der Grundstruktur darauf eine Antwort liefern; denn:

> „Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness sieht die Gesellschaft als ein Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil."[16]

Folglich gehört die gerechte Verteilung der gemeinsam erzeugten Güter und damit verbundenen Ämter und Positionen zu den Grundfragen der Gerechtigkeit. Ohne diese Perspektive bliebe die moderne Demokratie angesichts gravierender sozialer Ungleichheit strukturell instabil.

Manche Kritiker verstanden *Eine Theorie der Gerechtigkeit* als Verteidigung der US-amerikanischen Gesellschaft. Doch RAWLS hält das politische System der USA keineswegs für befriedigend. Vielmehr fordert er eine viel stärkere soziale Ausrichtung des Staates, die bis heute in den USA nicht verwirklicht wird. Anders als seine radikalliberalen Kritiker, die sogenannten *Libertarians*, die – wie beispielsweise ROBERT NOZICK – generell in Abrede stellen, dass es *soziale* Gerechtigkeit überhaupt gibt – dies sei vielmehr ein Widerspruch in sich –, dass es staatliche Aufgabe sei, in der Verteilungsgerechtigkeit auf eine Umverteilung zugunsten der Benachteiligten zu sorgen[17], will RAWLS einen sozialen Ausgleich gerade nicht vernachlässigen:

> „Die Gerechtigkeit eines Gesellschaftsmodells hängt wesentlich davon ab, wie die Grundrechte und -pflichten und die wirtschaftlichen Möglichkeiten und sozialen Verhältnisse in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft bestimmt werden."[18]

Vor allem würden die sozial Benachteiligten wohl darauf insistieren, dass *Gerechtigkeit als Fairness* in der Grundstruktur nur dann realisiert wird, wenn sich ihre Lage bessert. Ein Regelungsbedarf lässt sich somit kaum in Frage stellen.

Aber wie kann man über solche Regelungen Konsens herstellen? In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* heißt es:

> „Die Bezeichnung ‚Gerechtigkeit als Fairness' (...) drückt den Gedanken aus, dass

[16] Ders., ebd., S. 105.
[17] R. NOZICK: Staat, Anarchie, Utopie (1976), S. 159.
[18] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 24.

> die Grundsätze der Gerechtigkeit in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden."[19]

Wie lässt sich sinnvoll über eine gerechte soziale Grundstruktur diskutieren, wenn die Zeitgenossen dabei nur an ihre eigenen Interessen denken, wie man das in aktuellen Debatten beispielsweise über Subventionsabbau erlebt? Wahrscheinlich könnten sich die Kontrahenten – man denke an Arbeitgeber und Arbeitnehmer – höchstens auf einen labilen Kompromiss oder einen reinen *Modus vivendi* einigen, den jede Seite sofort kündigt, sobald es ihr gelingt, die eigene Position zu stärken. Wessen Partei die nächsten Wahlen gewinnt, ändert die Politik in ihrem Sinne. Dann herrscht keine Stabilität, sondern höchstens ein fragiler Waffenstillstand, der die Grundstruktur permanent destabilisiert.

Wie aber kann man – so RAWLS' zentrales Problem – die Grundstruktur zugleich fair und gerecht ausrichten und die Gesellschaft dadurch stabilisieren? Wenn ein Kompromiss zwischen unterschiedlichen Interessen dazu nicht hinreicht, dann muss man von diesen Interessen absehen. Die Menschen verfügen ja über Vernunft und einen Gerechtigkeitssinn, so dass man sich zumindest eine Situation ausmalen könnte, wie die Menschen über eine faire Grundstruktur beraten, ohne dabei doch nur ihre Interessen zu verfolgen. Natürlich lässt sich diese Situation nicht real herstellen. Doch man könnte sie abstrakt entwerfen. Im Anschluss an die Ideen über den Gesellschaftsvertrag in der Aufklärung nennt RAWLS diese Ausgangssituation „den Urzustand", der keinen – gar realen – Naturzustand unterstellt, sondern schlicht die idealen vernünftigen Bedingungen formuliert, unter denen sich Menschen auf Grundsätze der Gerechtigkeit einigen, also eine Art Gesellschaftsvertrag abschließen, den alle akzeptieren:

> „Es wird also in einen Begriff die Gesamtheit der Bedingungen zusammengefasst, die man bei angemessener Überlegung für unser Verhalten gegeneinander als vernünftig anzuerkennen bereit ist."[20]

Die politische Philosophie der Aufklärung präsentiert diese Problematik bereits in ähnlicher Weise: Die Menschen gelten als frei und gleich, die politische Ordnung nicht mehr als von Gott gegeben. So fragen vor allem JOHN LOCKE, JEAN-JACQUES ROUSSEAU und IMMANUEL KANT, auf welche Prinzipien sich Menschen in einem Naturzustand einigen würden, um einen gerechten Staat zu gründen, also unabhängig von der heutigen Situation.[21] Darüber

[19] Ders., ebd., S. 29.
[20] Ders., ebd., S. 637.
[21] J. LOCKE: Über die Regierung (1974), S. 66.

sollten die Menschen vernünftig nachdenken – gleichermaßen frei von den Traditionen der Herrschaft und Unterwürfigkeit wie jenseits von gefährlichen egoistischen Neigungen, die – so ROUSSEAU – die Menschen womöglich erst im Laufe des langen sozialen Überlebenskampfes ausbildeten[22]. Dieses Modell eines im Naturzustand geschlossenen Vertrages als gerechte Grundlage des Staates greift JOHN RAWLS auf und erneuert damit die seit dem 18. Jahrhundert unüblich gewordene Theorie des sogenannten Kontraktualismus. Im 19. Jahrhundert spielte die Moral eine eher untergeordnete Rolle, schien sich der Staat primär auf Machtinteressen zu stützen – man denke nur an K. MARX und F. NIETZSCHE. RAWLS möchte dagegen die politische Philosophie wieder ethisch normativ ausrichten, also der modernen Gesellschaft ein neues moralisches Fundament verleihen: *Gerechtigkeit als Fairness* zielt auf

> „diejenigen Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden. Ihnen haben sich alle weiteren Vereinbarungen anzupassen; sie bestimmen die möglichen Arten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit und der Regierung. Diese Betrachtungsweise der Gerechtigkeitsgrundsätze nenne ich Theorie der Gerechtigkeit als Fairness."[23]

Der Urzustand bei RAWLS versetzt die Menschen in eine Situation, in der sie nicht wissen, wie die Gesellschaft aussieht, in der sie leben werden. Diese Voraussetzung nennt RAWLS den „Schleier des Nichtwissens", eine berühmt gewordene Bezeichnung. Jenseits dieses Schleiers des Nichtwissens kennen die Menschen im Urzustand aber allgemeine soziale und ökonomische Zusammenhänge. Sonst wüssten sie ja gar nicht, worüber sie reden sollten. Zudem haben sie natürlich Vernunft und ihren Sinn für Gerechtigkeit:

> „Zu den wesentlichen Eigenschaften dieser Situation gehört, dass niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebenso wenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft. Ich nehme sogar an, dass die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt. Dies gewährleistet, dass dabei niemand durch die Zufälligkeiten der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird. Da sich alle in der gleichen Lage befinden und niemand Grundsätze ausdenken kann, die ihn aufgrund seiner besonderen Verhältnisse bevorzugen, sind die Grundsätze der Gerechtigkeit das Ergebnis einer fairen Übereinkunft oder Verhandlung."[24]

[22] J.-J. ROUSSEAU: Abhandlung über die Politische Ökonomie (1977), S. 19.
[23] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 28.
[24] Ders., ebd., S. 29.

Unter diesem Schleier des Nichtwissens diskutieren die Menschen im Urzustand ungetrübten Blickes darüber, welche Grundsätze der Fairness man für eine gerechte politische Grundstruktur vernünftiger Weise wählen würde, um eine stabile Gesellschaft zu schaffen. Die notwendigen Prinzipien – das ist der Sinn dieser Konstruktion eines Urzustands – kann man sich dann eigentlich einfach ausrechnen. Natürlich greift RAWLS dabei auf sowohl überlieferte Grundsätze als auch auf aktuelle Modelle zurück, also z. B. auf PLATONS Definition, jedem das Seine zu geben. Doch diese erweisen sich unter den besagten Bedingungen des Urzustands zumeist als unzulänglich: Die Menschen würden sie nicht akzeptieren. PLATONS „Jedem das Seine" nimmt die Menschen nicht als Gleiche und Freie, als die sie sich im Urzustand aber verstehen: Auch dem Sklaven steht das Seinige zu. Gerade diese Bedingungen, dass der Mensch bei der Bestimmung der politischen Grundstruktur von seinen Traditionen absehen soll, kritisiert CHARLES TAYLOR. RAWLS bestimmte die Freiheit nur formal durch Abwesenheit von Zwang, nicht inhaltlich, wozu man denn die Freiheit einsetzen soll.[25]

Nach RAWLS entscheiden sich die Menschen im Urzustand für zwei Prinzipien. Da sie nicht wissen, welchen religiösen, philosophischen oder politischen Vorstellungen sie folgen werden, wählen sie als ersten Grundsatz den folgenden:

> „Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist."[26]

Zu den Grundfreiheiten zählt RAWLS die politische Freiheit mit aktivem wie passivem Wahlrecht und mit der Rede- und Versammlungsfreiheit. Dazu gehören Gewissens- und Gedankenfreiheit, der Schutz vor willkürlicher Festnahme, vor psychologischer Unterdrückung und körperlicher Misshandlung. Die Grundfreiheiten sichern die Unverletzlichkeit der Person und das Recht auf Eigentum.

Die Menschen im Urzustand bzw. unter dem Schleier des Nichtwissens werden von einem solchen System niemanden ausschließen, da sie ja selbst zu den Ausgeschlossenen gehören könnten und dann beispielsweise in ihrer Religionsausübung oder in ihrer sozialen Teilhabe als Schwarzer, als Frau oder Homosexueller behindert werden. Der Staat

> „beschäftigt sich nicht mit philosophischen und religiösen Lehren, sondern regelt

[25] C. TAYLOR: Negative Freiheit (1992), S. 118.
[26] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 336.

die moralische und religiöse Betätigung der Menschen nach Grundsätzen, denen sie selbst in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zustimmen würden."[27]

Denn die Frage, welche Freiheiten dem Menschen zustehen, beantworten die unterschiedlichen politischen, philosophischen und religiösen Weltanschauungen natürlich höchst unterschiedlich. Davon möchte RAWLS aber bei der Bestimmung der Gerechtigkeitsgrundsätze absehen, sollen diese doch schließlich für alle Menschen akzeptabel sein, wenn diese vernünftig nachzudenken bereit wären.

Die Menschen werden sich indes mit diesem System gleicher Grundfreiheiten nicht zufrieden geben. Sie wissen sehr wohl, dass zum Leben ein Minimum an Gütern gehört, ohne die man ein solches System gleicher Freiheiten kaum nutzen kann. Wozu Rede- und Gedankenfreiheit, wenn man nie gelernt hat, selber seine Gedanken auszudrücken? Was fangen die Ärmsten der Armen mit dem Wahlrecht an, wenn es ihnen trotzdem nie gelingt, ihre materielle Situation dadurch zu verbessern – man denke an Indien, Mexiko, Argentinien, aber durchaus auch an die Bundesrepublik Deutschland! Als Antwort auf die soziale Frage der Ungleichheit – und weil jeder zu den Benachteiligten gehören könnte – einigen sich die Menschen im Urzustand noch auf einen zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz, dessen erster Teil lautet:

„Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen (...) den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen (...)."[28]

Dieser Grundsatz mag zunächst verwundern. Warum entscheidet man sich unter dem Schleier des Nichtwissens nicht für ein Prinzip, das soziale und wirtschaftliche Gleichheit gewährleistet? Weil es – um es plakativ zu sagen – unter kommunistischen Lebensbedingungen den Ärmsten noch schlechter geht als unter kapitalistischen: RAWLS beseelt hier wohl die Erfahrung, dass die Wirtschaft in kommunistischen Ländern regelmäßig langsamer wächst als im Kapitalismus. Derartige wirtschaftliche Gleichheit würden Menschen im Naturzustand zudem nicht wählen, weil in den Staatswirtschaften eine sehr kleine Elite die gesamte wirtschaftliche Macht in den Händen hält, während unter den Bedingungen ökonomischer Ungleichheit in liberalen Wirtschaftsmodellen erheblich mehr Menschen wirtschaftlich selbständig agieren bzw. wirtschaftlichen Einfluss ausüben. Gar ein statisches Modell ohne jegliches Wirtschaftswachstum, eine Art naturnahes Leben, erbrächte gerade für die

[27] Ders., ebd., S. 241.
[28] Ders., ebd., S. 336.

Ärmsten ein erheblich armseligeres Leben als unter entwickelten Bedingungen.

RAWLS muss daher die faktische Ungleichheit verteidigen:

> „Es ist auch nicht ungerecht, dass die Menschen in eine bestimmte Position der Gesellschaft hinein geboren werden. Das sind einfach natürliche Tatsachen."[29]

Die Unterschiede zwischen den Menschen müssen auch nicht aufgehoben werden. Im Gegenteil, für die Arbeitsteilung werden unterschiedliche Geschicklichkeiten gebraucht. Und ihre Vernunft und ihr Sinn für Gerechtigkeit befähigen die Menschen zur Gegenseitigkeit und zur Kooperation. Sie streben also auf jeden Fall wirtschaftliche Zusammenarbeit zum allseitigen, obgleich unterschiedlichen Nutzen an, achten aber darauf, dass die Benachteiligten daraus einen möglichst großen Vorteil ziehen. Staatlich finanzierte Sozialprogramme sollen die Benachteiligung lindern. Diese sind nur möglich, wenn die Reichen aufgrund der Steuerprogression erheblich mehr Steuern zahlen: Derart ziehen die Benachteiligten aus der Ungleichheit ihren Nutzen.

Genau darin liegt für RAWLS das so genannte Unterschieds- oder Differenzprinzip, das davon ausgeht, dass soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten bestehen bleiben, da sie den Benachteiligten nützen. Arbeitsteilung führt zu ungleicher Güterverteilung. Doch diese erhöht den Lebensstandard auch noch bei den Benachteiligten. So legitimiert sich der Reichtum einzelner dadurch, dass er allen und darunter auch den Benachteiligten nutzt. Die Erhöhung solchen Nutzens – wenn man z. B. staatliche Bildungsprogramme für die Benachteiligten fördert – mildert die sozialen Unterschiede. Wenn soziale Ungleichheit den Benachteiligten nützt, dann stabilisiert das die moderne Demokratie. Dabei wird der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz noch durch einen Zusatz ergänzt, der verhältnismäßig selbstverständlich klingt, sich aber keineswegs als unwichtig erweist:

> „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen (...) mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen."[30]

Dass Bedingungen der Ungleichheit in Gesellschaften herrschen, ergibt sich auch daraus, dass bestimmte Positionen oder Ämter nicht von allen Menschen gleichzeitig besetzt werden können. Alle verfügen zudem gar nicht über die jeweils dazu nötige Qualifikation. Doch den Fähigen sollte in gleicher Weise der Zugang zu diesen Positionen und Ämtern offen stehen. Alles andere wäre

[29] Ders., ebd., S. 123.
[30] Ders., ebd., S. 336.

unfair, wenn beispielsweise solche Positionen nur nach Herkunft, Geschlecht, Religion oder Hautfarbe vergeben werden.

Würden sich die Menschen im Urzustand dann nicht aber auf das Nutzenprinzip einigen, demzufolge es in Wirtschaft und Gesellschaft primär darum geht, das größte Glück der größten Zahl von Menschen zu erreichen? JEREMY BENTHAM und nach ihm JOHN STUART MILL gründen die politische Ethik primär auf utilitaristische Grundsätze.[31] Dieses Nutzenprinzip herrscht heute überall dort, wo man Löhne senken und Arbeitszeiten verlängern will, um die Konkurrenzfähigkeit der Unternehmen zu erhöhen! Doch auf eine besondere Berücksichtigung der Benachteiligten achtet dieses Prinzip nicht, das die Menschen im Urzustand daher auch ablehnen würden. Es ist schließlich nicht sicher, dass *alle* vom Nutzenprinzip profitieren, sondern nur eine Mehrheit. Durch die Senkung der Löhne mögen im Zuge der dadurch gesteigerten Konkurrenzfähigkeit einer Volkswirtschaft viele gewinnen. Trotzdem werden immer Verlierer zurückbleiben, zu denen man nicht gehören möchte:

> „Auf den ersten Blick erscheint es kaum als naheliegend, dass Menschen, die sich als Gleiche sehen und ihre Ansprüche gegeneinander geltend machen können, sich auf einen Grundsatz einigen sollten, der einigen geringere Lebenschancen auferlegt, nur weil die Summe der Vorteile für die anderen größer ist. Da jeder seine Interessen – die Möglichkeit, seiner Vorstellung vom Guten nachzugehen – schützen möchte, gibt es für niemanden einen Grund, sich selbst mit einem dauernden Verlust zufrieden zu geben, um insgesamt mehr Befriedigung hervorzubringen.“[32]

Ohne Rücksicht auf die dabei Benachteiligten wäre es – utilitaristisch betrachtet – auch legitim, die Rechte einzelner zu beschränken, wenn man daraus einen ökonomischen Vorteil für eine Mehrheit ziehen kann, also z. B. das Streikrecht der Gewerkschaften abschaffen, weil dadurch die Produktion, also der Gesamtnutzen erhöht wird. Dürfte nicht wirklich zugunsten eines Vorteils für den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz, der den ökonomische Nutzen zumindest für viele vergrößert, die Gültigkeit des ersten, also die Freiheitsrechte, begrenzt werden? Aber dann könnte es umgekehrt genauso legitim und sinnvoll sein, in Zeiten ökonomischer Krisen das freie unternehmerische Handeln durch staatliche Lenkung einzuschränken, um den Benachteiligten materielle Vorteile zu verschaffen, beispielsweise festgelegte Mindestlöhne kräftig zu erhöhen?

[31] J. BENTHAM: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1948), S. 127.
[32] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 31.

Doch solche Möglichkeiten schließt RAWLS allesamt kategorisch aus. Die gleiche Freiheit erhebt absolute Priorität gegenüber der fairen Verteilung von Gütern. *Eine Theorie der Gerechtigkeit* begründet eine politische Ethik, die sich nicht am Nutzen, sondern an moralphilosophischen Prinzipien orientiert. Sie beruft sich auf IMMANUEL KANTS kategorischen Imperativ, der vom Einzelnen verlangt, ethische Maxime deswegen zu befolgen, weil es sich so gehört, nicht weil man sich dadurch einen Vorteil zu verschaffen hofft.[33] Man darf den anderen Menschen niemals als Mittel zum eigenen Wohlergehen, sondern immer nur als Zweck an sich selbst verstehen. Ich möchte andere fair behandeln, weil Fairness der richtige Umgang mit anderen Menschen unter Bedingungen der gegenseitigen Kooperation ist:

> „Die Gleichheit der Vernunftwesen verlangt, dass die gewählten Grundsätze auch für andere annehmbar sind. Da alle gleichermaßen frei und vernünftig sind, muss jeder den gleichen Einfluss auf die Festsetzung der öffentlichen Grundsätze (...) haben."[34]

Doch unter bestimmten Umständen darf die Freiheit auch eingeschränkt werden: wenn sie beispielsweise bedroht wird und eine Einschränkung das System der Freiheit insgesamt stabilisiert. Verschärfte Kontrollen im Luftverkehr sieht wahrscheinlich jeder seit dem 11. September 2001 ein. Doch solche Freiheitseinschränkungen müssen für die Betroffenen akzeptabel sein. Dass sich staatliche Dienste seither nun Zugriff zu allen möglichen Lebensdaten verschaffen, das dürfen die Bürger auch ablehnen.

Im Anschluss an KANT entwickelt RAWLS in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* einen philosophisch begründeten Liberalismus, der anderen Lehren entgegentritt. Er will angesichts faktischer Ungleichheit damit die möglichst vernünftigen Voraussetzungen für eine gerechte und stabile soziale Kooperation entfalten. Dazu bedient er sich diverser philosophischer, sozialer, ökonomischer und psychologischer Theorien oder versucht jene zu widerlegen, die seiner Konzeption widerstreiten. RAWLS hat damit wohl das profundeste Werk der politischen Philosophie im 20. Jahrhundert geschrieben.

3. Kooperation zwischen den Weltanschauungen

So löst denn *A Theory of Justice* eine nachhaltige politisch-philosophische Debatte aus. Ihr entspringt auch die momentan sicher bekannteste politisch-

[33] I. KANT: Kritik der praktischen Vernunft (1968), S. 30.
[34] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 289.

philosophische Strömung, der Kommunitarismus, der RAWLS vorwirft, gegenüber der Gemeinschaft zu sehr das Individuum zu betonen. So sieht denn der eher konservativ-christliche Kommunitarist ALASDAIR MACINTYRE den Menschen fest in seine Gesellschaft eingebunden, die ihm bestimmte Rollen zuteilt wie Familienvater, Soldat, Diener Gottes, die er zu erfüllen hat.[35] Durch solche Einwände und auch durch den sich wandelnden Zeitgeist sah sich RAWLS in den folgenden Jahrzehnten gezwungen, seine Ideen dramatisch zu verändern. Er musste erkennen, dass *Eine Theorie der Gerechtigkeit* einen unhaltbaren Anspruch entwickelt. So begann er in den achtziger Jahren mit einer grundlegenden Revision seiner Theorie in mehreren Aufsätzen, die er 1992 auf Deutsch in einem Sammelband unter dem Titel *Die Idee des politischen Liberalismus* zusammenfasste. In ausgearbeiteter und strukturierter Form einer Vorlesungsreihe veröffentlichte JOHN RAWLS 1993 in den USA dieses neue Konzept unter dem programmatischen Titel *Political Liberalism*, der 1998 in Deutschland als *Politischer Liberalismus* erschien. In den letzten zehn Jahren seines Lebens arbeitete RAWLS weiter an den Problemen seiner Gerechtigkeitstheorie auch im Hinblick auf das Völkerrecht. *Gerechtigkeit als Fairness – Ein Neuentwurf* beschließt 2001 sein hoch konzentriertes Lebenswerk.

In der Ära von RONALD REAGAN verliert das Problem sozialer Ungleichheit an Brisanz. Andererseits lädt sich gerade die US-amerikanische Politik wieder stärker weltanschaulich und auch religiös auf – eine Tendenz, die man weltweit bemerken kann. RAWLS' zentrale Fragestellung erfährt in seinem Spätwerk daher folgende Ergänzung:

> „Wie kann eine gerechte (...) Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre (...) religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander geschieden sind?"[36]

Mit dem programmatischen Begriff *Politischer Liberalismus* möchte RAWLS einen Anspruch vermeiden, den *Eine Theorie der Gerechtigkeit* noch entfaltet. Das mag überraschen, klingt dieser Ausdruck doch zunächst selbstverständlich. Was sagt das über einen Liberalismus, wenn man ihn als „politisch" qualifiziert? Normalerweise versteht man jenen Liberalismus darunter, der sich parteipolitisch organisiert und in den staatlichen Institutionen nach Einfluss trachtet. Solch ein politischer Liberalismus beruft sich zumeist auch auf ein philosophisches Konzept des Liberalismus aus Vernunft und Freiheit. RAWLS erkennt im Laufe der Debatte um *A Theory of Justice*, dass dieses Buch ein

[35] A. MACINTYRE: Der Verlust der Tugend (1997), S. 294.
[36] J. RAWLS: Politischer Liberalismus (1998), S. 67.

philosophisch umfassendes Konzept des Liberalismus entwickelt, ähnlich wie im Zeitalter der Aufklärung bei DAVID HUME und IMMANUEL KANT.[37] Ein solches Konzept propagiert ein vernünftiges Modell der Gesellschaft, gerät dabei aber zu einer philosophischen Lehre, die einem Weltbild ähnelt, das mit den anderen Weltanschauungen in Konkurrenz und Gegnerschaft tritt.

Die Konkurrenz einer Vielzahl von religiösen oder philosophischen Weltanschauungen indes stellt nicht erst heute den Normalzustand in den modernen Gesellschaften dar:

> „Ich möchte daran erinnern, dass der Liberalismus (...) annimmt, dass es in einem modernen demokratischen Verfassungsstaat unter modernen Bedingungen zwangsläufig einander widersprechende und miteinander unvereinbare Konzeptionen des Guten gibt. Dies ist ein Merkmal moderner Kulturen seit der Reformation."[38]

Auf eine solche pluralistische Situation antwortet RAWLS in den achtziger Jahren nicht mehr mit einem *philosophischen*, sondern mit einem *politischen* Liberalismus, der nur noch zwischen den Weltanschauungen zu vermitteln und dem Konflikt mit diesen zu entgehen trachtet. Damit schließt RAWLS an die Bemühung des Pragmatismus der Jahrhundertwende an. WILLIAM JAMES fordert, ideologische Konflikte philosophisch dadurch zu vermeiden, dass man nur noch nach deren faktischen Konsequenzen fragt.[39]

Der philosophische Liberalismus, wie ihn noch *Eine Theorie der Gerechtigkeit* entwirft, ergreift Partei innerhalb der ideologischen Auseinandersetzungen, die RAWLS jetzt das Faktum des Pluralismus nennt. Um der Gesellschaft Stabilität zu verleihen, muss RAWLS daher den *philosophischen*, also weltanschaulichen Liberalismus, zugunsten eines bloß *politischen* verwerfen, der in diesem Sinne gerade nicht mehr ideologisch sein will, sondern sich auf eine Vermittlungsfunktion zwischen den Ideologien beschränkt:

> „Die Philosophie, verstanden als Suche nach der Wahrheit einer unabhängigen metaphysischen und moralischen Ordnung, kann nach meiner Überzeugung in einer demokratischen Gesellschaft keine brauchbare gemeinsame Basis für eine politische Gerechtigkeitskonzeption bereitstellen."[40]

Dazu müsste sich der philosophische Liberalismus nämlich der staatlichen Zwangsgewalt bedienen und die anderen Lehren unterdrücken. Doch Demo-

[37] D. HUME: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral ([2]1984), S. 126.
[38] J. RAWLS: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch (1994), S. 284.
[39] W. JAMES: Der Pragmatismus – Ein neuer Name für alte Denkmethoden (1994), S. 28.
[40] J. RAWLS: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch (1994), S. 264.

kratie basiert seit ihren Anfängen in den USA auf dem Prinzip der Toleranz. In den vor gut 200 Jahren gegründeten USA gab es eine Vielzahl unterschiedlicher christlicher, vor allem protestantischer Strömungen, so dass sich die Verfassung der USA nicht auf eine dieser verschiedenen religiösen Vorstellungen vom Guten und von der Welt hätte stützen können, ohne andere zu unterdrücken. Rund 150 Jahre vorher tobte in Europa aus solchen Gründen noch ein dreißigjähriger Bürgerkrieg. Die Orientierung an einer einzigen Weltanschauung, somit die Intoleranz, sollte dem Nationalstaat des 19. Jahrhunderts Stabilität verleihen. Die modernen demokratischen Gesellschaften lassen sich dagegen nur auf Toleranz stützen.

> „Eine praktikable Konzeption politischer Gerechtigkeit (...) muss der Verschiedenheit der Weltanschauungen und der Vielfalt miteinander konkurrierender und inkommensurabler Konzeptionen des Guten gerecht werden, wie sie von den Mitgliedern bestehender demokratischer Gesellschaften vertreten werden."[41]

Wie kann man die diversen Weltanschauungen in modernen Gesellschaften dazu bewegen, sich auf eine gemeinsame Gerechtigkeitskonzeption zu einigen, ohne die es an nötiger politischer Stabilität mangeln würde? RAWLS unterscheidet den Pluralismus als solchen von einem vernünftigen Pluralismus: Umfassende Lehren oder Weltanschauungen, die politische und soziale Kooperation ablehnen und nur darauf abzielen, allen Bürger ihre Vorstellungen vom Guten aufzunötigen – man denke an religiösen Fundamentalismus, Faschismus und revolutionären Marxismus –, gelten RAWLS als unvernünftig. Sie müssen politisch bekämpft werden.

Vernünftige umfassende Lehren erklären sich dagegen zur Kooperation bereit. Sie erkennen nicht nur das Faktum des Pluralismus an. Vielmehr gehört zu ihrer Vorstellung vom Guten die Toleranz anderer Lehren. Sie wissen, dass eine pluralistische Gesellschaft eine Gerechtigkeitskonzeption braucht, die sich nicht auf eine einzige Weltanschauung stützen kann. Man denke an die Ökumene oder die Gemeinschaft der Demokraten. RAWLS konstatiert:

> „Das Faktum eines vernünftigen Pluralismus ist keine unglückselige Bedingung des menschlichen Lebens, wie wir es über den Pluralismus als solchen sagen können, der Lehren einschließt, die nicht nur irrational, sondern auch wahnsinnig und aggressiv sind."[42]

Vernünftige Weltanschauungen propagieren als moralischen Wert die Kooperationsbereitschaft mit anderen Weltanschauungen. Sie würden diese selbst

[41] Ders., ebd., S. 257.
[42] Ders.: Politischer Liberalismus (1998), S. 232.

dann nicht unterdrücken, wenn sie dazu plötzlich die Gelegenheit und die Macht erlangten. Zu einer solchen Kooperation möchte der politische Liberalismus beitragen, ohne eine philosophische Konzeption des Guten anzubieten, ohne sich selbst als Weltanschauung zu verstehen:

> „Die Aufgabe des politischen Liberalismus besteht darin, eine politische Gerechtigkeitskonzeption für eine konstitutionelle Demokratie auszuarbeiten, die von der Pluralität vernünftiger Lehren – die stets ein Merkmal der Kultur einer freien demokratischen Ordnung ist – bejaht werden kann. Das Ziel ist weder diese umfassenden Lehren zu ersetzen, noch ihnen eine wahre Grundlage zu verschaffen."[43]

Dazu trennt der politische Liberalismus die Vorstellungen vom moralisch Guten von der Konzeption der Gerechtigkeit – das ist eine seiner Grundideen. Zwar veranlasst den Menschen seine jeweilige moralische Kompetenz, sich überhaupt auf eine übergreifende Gerechtigkeitskonzeption einzulassen. Aber damit alle vernünftigen Menschen dieser zustimmen können, darf sie sich eben nicht auf eine bestimmte moralische Lehre bzw. Vorstellung vom guten Leben stützen.

Deshalb versucht der „politische" Liberalismus den Bereich solcher philosophischer, moralischer oder religiöser Begründungen zu vermeiden. Stattdessen möchte er sich auf den Bereich des Politischen beschränken: Wie erzielt man politisch gerechte Übereinkünfte und stabile Regelungen, ohne sich dazu auf weltanschauliche Gründe zu berufen?

> „Um eine solche Übereinkunft zu sichern, versuchen wir so weit wie möglich, kontroverse philosophische, moralische und religiöse Fragen zu vermeiden. Wir tun das nicht, weil diese unwichtig wären oder wir sie für gleichgültig hielten, sondern weil wir sie für zu wichtig halten und erkennen, dass sie unmöglich politisch gelöst werden können."[44]

Der politische Liberalismus entwirft daher keine bestimmte Vorstellung des Guten. Wie ein gutes Leben auszusehen hat – ob fromm, ob sozial engagiert, ob national bewusst oder im Dienst der Kunst –, eine solche Frage gehört nicht zu politischen Problemen. Diese Frage zu beantworten, das überlässt der politische Liberalismus weitgehend den Bürgern selbst. Gerade dadurch unterscheidet er sich von Konzeptionen des philosophischen Konservativismus, wie ihn beispielsweise Leo Strauss vertritt – einer der Lehrer der Vordenker der US-Administration von George W. Bush jun. Indem der Liberalismus die

[43] Ders., ebd., S. 15.
[44] Ders.: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch (1994), S. 264.

Frage nach dem Guten Leben privatisiert, löse er eine traditionsbewusste soziale Ordnung auf und bedrohe dadurch die soziale Stabilität.[45]

Bereits in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* besitzt das Gerechte ein Primat gegenüber dem Guten. Doch RAWLS beruft sich dabei trotzdem noch auf eine bestimmte Vorstellung des Guten. Die Menschen sollen realistische Lebenspläne entwerfen, die ein ganzes Leben umfassen und alle Phasen angemessen berücksichtigen, d. h. in jungen Jahren bereits an die Rente und die angemessene Erbschaft für die noch ungeborenen Kindeskinder denken. Wer eine solche Vorstellung vom Guten besitzt, wird auch fairen Vorstellungen von der Gerechtigkeit folgen, die anderen ein derartiges Leben ebenfalls ermöglichen – was die soziale Ungleichheit mildert. Indem Menschen derart auf faire Kooperation achten, stabilisieren sie die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen. Daraus entsteht eine wohlgeordnete Gesellschaft. Genau diese Vorstellung zieht RAWLS im Spätwerk zurück:

> „Die Erklärung der Stabilität im dritten Teil von *A Theory of Justice* ist nicht mit der Konzeption als ganzer vereinbar. (...) Das ernste Problem (...) betrifft die in *A Theory of Justice* verwendete unrealistische Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft."[46]

RAWLS trennt in den späteren Jahren auch viel strikter die Idee des Gerechten von der des Guten. Stützt zunächst die liberale Idee des Guten die des Gerechten, so müssen sich später die in einer Gesellschaft vorhandenen Vorstellungen des Guten an die Idee des Gerechten anpassen:

> „Der Begriff der Gerechtigkeit ist unabhängig von dem des Guten und ihm gegenüber vorrangig in dem Sinne, dass seine Grundsätze die zulässigen Konzeptionen des Guten begrenzen."[47]

Die Lebensweisen müssen also der Gerechtigkeitskonzeption entsprechen. Daher darf die Politik in die Weltanschauungen und deren jeweilige Vorstellungen vom Guten eingreifen, wenn sich diese als aggressiv oder intolerant erweisen, mögen die Menschen dabei auch noch so hehre Ziele verfolgen:

> „Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness (...) achtet soweit wie möglich die Ansprüche derjenigen, die in Übereinstimmung mit den Vorschriften ihrer Religion wünschen, von der modernen Welt Abstand zu halten, vorausgesetzt nur, dass sie ihrerseits die Grundsätze der politischen Gerechtigkeitskonzeption anerkennen (...)."[48]

[45] L. STRAUSS: Naturrecht und Geschichte (1977), S. 1.
[46] J. RAWLS: Politischer Liberalismus (1998), S. 12.
[47] Ders.: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch (1994), S. 290.
[48] Ders.: Politischer Liberalismus (1998), S. 298.

4. Übergreifender Konsens und öffentlicher Vernunftgebrauch

Unter pluralistischen Bedingungen kann sich die Konzeption der Gerechtigkeit nicht auf eine bestimmte Vorstellung des Guten, auch nicht auf das liberale Ideal der wohlgeordneten Gesellschaft stützen. An diesen Gedanken schließt vor allem RICHARD RORTY an, der in der Diskussion zwischen Liberalen und Kommunitaristen eine Mittelposition einnimmt. In der modernen Gesellschaft herrschen viele verschiedene Vorstellungen vom Guten, die man nur unter dem Postulat der Vermeidung von Grausamkeit verbinden kann.[49]

RAWLS Gerechtigkeitskonzeption gestaltet daher den Rahmen des vernünftigen Pluralismus bzw. fragt danach, welche Weltanschauungen kooperationsbereit und somit vernünftig sind. Wie aber können die Bürger gleichzeitig ihren Weltanschauungen folgen und sich auf eine gerechte politische Ordnung einlassen? Damit lässt sich die RAWLSsche Leitfrage abschließend noch um das Wort „vernünftig" ergänzen:

> „Wie kann eine gerechte (...) Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre *vernünftigen* religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander geschieden sind?"[50]

Als Antwort auf diese Frage entwickelt der politische Liberalismus ein Ideal, das nicht mehr bis in die Konzeption des Guten reicht, sondern sich auf der politischen Ebene der Gerechtigkeitskonzeption ansiedelt: Vernünftige umfassende Lehren sollen sich nicht nur damit zufrieden geben, andere zu tolerieren, sondern selber einen *übergreifenden Konsens* wünschen – der leitende Begriff im RAWLSschen Spätwerk. Aus ihrer jeweiligen Konzeption des Guten heraus erachten sie einen übergreifenden Konsens für notwendig, gerecht und gut. Sowohl vernünftige Weltanschauungen als auch der politische Liberalismus verstehen dann den übergreifenden Konsens nicht als notwendiges Übel, sondern als eine positive moralische Chance, um die pluralistischen gesellschaftlichen Verhältnisse zu stabilisieren. RAWLS schreibt im *Politischen Liberalismus*:

> „Indem wir eine politische Gerechtigkeitskonzeption so anlegen, dass ein übergreifender Konsens über sie möglich ist, passen wir sie nicht der existierenden Unvernunft an, sondern dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus, das selbst das Ergebnis des freien Gebrauchs der menschlichen Vernunft unter Bedingungen der Freiheit ist."[51]

[49] R. RORTY: Kontingenz, Ironie und Solidarität (1992), S. 117.
[50] J. RAWLS: Politischer Liberalismus (1998), S. 67 (Hervorhebung von mir).
[51] Ders., ebd., S. 232.

Eine moderne Demokratie kann ihre Stabilität nicht als durchgängig wohlgeordnete Gesellschaft sichern, die sich um einen sozialen Ausgleich bemüht. Sie muss sich stattdessen damit zufrieden geben, den vorhandenen Pluralismus in einem übergreifenden Konsens vernünftig auszugestalten. Der politische Liberalismus entwickelt daher eine Konzeption der Gerechtigkeit, von der er hofft, dass sie die Unterstützung vernünftiger Weltanschauungen erfährt, die von der Notwendigkeit gegenseitiger fairer Kooperation überzeugt sind:

> „Um diese politische Konzeption zu finden, betrachten wir nicht die bekannten umfassenden Lehren, um sie gegeneinander abzuwägen oder einen Durchschnitt zu bilden, und wir versuchen auch nicht, die politische Konzeption als einen Kompromiss für hinreichend viele in der Gesellschaft existierende Lehren zu gestalten. (...) Wir versuchen vielmehr eine freistehende politische Konzeption mit einem eigenständigen (moralischen) politischen Ideal auszuarbeiten, das durch das Reziprozitätskriterium ausgedrückt wird."[52]

Jede vernünftige Weltanschauung soll von ihrem eigenen Standpunkt aus zur Einsicht gelangen, dass es sinnvoll ist, die eigene Konzeption des Guten aus der politischen Diskussion herauszuhalten und stattdessen einen übergreifenden Konsens zu akzeptieren. Denn wenn man sich mit anderen Weltanschauungen nicht auf gemeinsame Vorstellungen vom Guten einigen muss, dann bleiben die eigenen auch unbeeinträchtigt bestehen. Auf diese Weise achtet man gleichzeitig die Vorstellungen der anderen, die man ja ebenfalls unverändert erhält. Kein fauler Kompromiss und kein bloßer Modus vivendi verlangt von den Weltanschauungen Anpassung. Genau damit würde sich Rawls auch nicht zufrieden geben. Er versteht politische Philosophie als politische Ethik und nicht bloß als politische Technik. So stellt er 2001 am Ende des *Neuentwurfs* programmatisch fest,

> „dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption (z. B. die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness) gerade deshalb, weil sie nicht allgemein und global ist, dazu beitragen kann, dass aus einem bloßen Modus vivendi ein übergreifender Konsens hervorgeht."[53]

So verschiebt sich die Argumentation zwischen *Eine Theorie der Gerechtigkeit* und dem zweiten Hauptwerk *Politischer Liberalismus*. Die theoretische Ableitung der beiden Grundprinzipien aus den Bedingungen des Urzustandes tritt mit der sozialen Frage der Ungleichheit in den Hintergrund und die pluralistische Verfassung moderner Gesellschaft in den Vordergrund. Dadurch ver-

[52] Ders., ebd., S. 45.
[53] Ders.: Gerechtigkeit als Fairneß – Ein Neuentwurf (2003), S. 301.

blassen gerade alle essentialistischen Begründungen des Allgemeinwohls.[54] Wenn sich die kommunistische und auch sozialdemokratische Herausforderung des westlichen Kapitalismus abschwächt, so bedroht nun der innere wie der äußere religiöse wie auch dementsprechend motivierte politische Konflikt die Stabilität der westlichen Gesellschaften – man denke an den so radikalen wie fundamentalen Protestantismus in den USA oder an den islamischen Terrorismus, an den 11. September 2001.

Dabei stützt sich der übergreifende Konsens auf die Einsicht der Bürger. Jetzt geht es weniger um abstrakte Begründungen der Gerechtigkeitsgrundsätze als vielmehr darum, wie eine Weltanschauung überhaupt in der Öffentlichkeit vernünftig argumentieren muss. Der übergreifende Konsens realisiert sich für den späten Rawls daher in einem öffentlichen Vernunftgebrauch, der Konfrontationen zwischen den Weltanschauungen vermeidet und dadurch wesentlich zur Stabilität moderner Demokratie beiträgt. Rawls schreibt:

> „Wenn wir die politische Konzeption so anlegen, dass sie (...) die Unterstützung vernünftiger umfassender Lehren finden kann, passen wir sie nicht so sehr der rohen Gewalt des Weltlaufs an als vielmehr den unvermeidlichen Ergebnissen des freien menschlichen Vernunftgebrauchs."[55]

Vor dieser Alternative steht die moderne Gesellschaft: Entweder eine vernünftige öffentliche Debatte, die Kooperation ermöglicht! Oder Unvernunft, wenn sich eine Weltanschauung in eine dominante Position zu bringen versucht. Stabilität gewinnt die moderne Gesellschaft ausschließlich durch den öffentlichen Vernunftgebrauch, der den übergreifenden Konsens herstellt. Vernunft braucht man keinesfalls nur in der Politik. Aber Regime, die eine einzige Weltanschauung dominiert, schneiden ihre Bürger in der Öffentlichkeit davon ab:

> „Öffentlicher Vernunftgebrauch ist eine Besonderheit demokratischer Nationen; es ist der Vernunftgebrauch gleicher Bürger – derjenigen, die den gleichen Status als Staatsbürger haben."[56]

Öffentlicher Vernunftgebrauch avanciert damit zur Pflicht des Bürgers. Jeder Bürger muss sein Handeln daran ausrichten. Seine vernünftige, zur Kooperation bereite Weltanschauung selbst treibt ihn zu diesem Konsens bzw. zum öffentlichen Vernunftgebrauch an. Doch woher weiß der Bürger, ob er dem

[54] G. Abel: Interpretationsethik. In: H.-M. Schönherr-Mann (Hg.): Hermeneutik als Ethik (2004), S. 115.
[55] J. Rawls: Politischer Liberalismus (1998), S. 107.
[56] Ders., ebd., S. 312.

öffentlichen Vernunftgebrauch wirklich genügt? JOHN RAWLS gibt dazu einen Ratschlag:

> „Als Probe aufs Exempel, ob wir der öffentlichen Vernunft folgen oder nicht, mögen wir uns von Fall zu Fall fragen, wie unsere Argumente erscheinen würden, wenn sie in einem Verfassungsgerichtsurteil stünden. Vernünftig, haarsträubend oder wie sonst?"[57]

Zusammenfassung

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: **Von der sozialen Ungleichheit zum übergreifenden Konsens – Der Wandel der politischen Ethik im Denken von John Rawls.** ETHICA 14 (2006), 1, 35–58

Im Denken von John Rawls findet eine den Umständen der Zeit entsprechende Wende statt. Nachdem er sich in seinem frühen Hauptwerk vor dem Hintergrund linker Kritik aus den sechziger Jahren um die Frage der sozialen Gerechtigkeit bemüht, steht in seinen späteren Schriften am Ende des Jahrhunderts die Frage des sozialen Pluralismus und der konkurrierenden Weltanschauungen im Vordergrund. Jetzt steht die Suche nach Grundprinzipien des politisch sozialen Feldes im Dienst der Konstruktion eines übergreifenden Konsenses, der die Frage nach dem Guten privatisiert und nur Fragen nach Prinzipien der Gerechtigkeit hinsichtlich der Grundstruktur zulässt, um zu einer Kooperation vernünftiger Weltanschauungen zu gelangen.

Gerechtigkeitssinn
Kooperation
Öffentlicher Vernunftgebrauch
Primat der Freiheit
Soziale Ungleichheit
Übergreifender Konsens
Vernünftiger Pluralismus
Vernunftbegabung

Summary

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: **From social inequality to overlapping consensus – the change of political ethics in John Rawls' thought.** ETHICA 14 (2006) 1, 35–58

There is a change in John Rawls' thought that corresponds to the circumstances of time. Whereas in his early work and against the background of left-wing critics he discusses the question of social justice, Rawls' later works at the end of the century mainly deal with the question of social pluralism and competing world views. From now on the search for basic principles of the political-social field is in the service of the construction of an overlapping consensus which privatises the question of the good and only allows questions of principles of justice with regard to basic structure in order to achieve a cooperation of rational world views.

sense of justice
cooperation
public use of rationality
primacy of liberty
social inequality
overlapping consensus
rational pluralism
rationality, endowedness with reason

[57] Ders., ebd., S. 362.

Literatur

ABEL, GÜNTER: Interpretationsethik. In: HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN (Hg.): Hermeneutik als Ethik. – München: Wilhelm Fink, 2004.
ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik.
BENTHAM, JEREMY: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789). – Oxford: Basil Blackwell, 1948.
HOBBES, THOMAS: Leviathan (1651). – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.
HUME, David: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (1751). – Stuttgart: Reclam, [2]1984.
JAMES, WILLIAM: Der Pragmatismus – Ein neuer Name für alte Denkmethoden (1907). – Hamburg: Felix Meiner, 1994.
KANT, IMMANUEL: Kritik der praktischen Vernunft (1788). – Werke Bd. 5, Akademie Textausgabe – Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
LÉVINAS, EMMANUEL: Totalität und Unendlichkeit (1961). – Freiburg; München: Alber, 1987.
LOCKE, JOHN: Über die Regierung (The Second Treatise of Government, 1690). – Stuttgart: Reclam, 1974.
MACINTYRE, ALASDAIR: Der Verlust der Tugend (1981). – Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
NOZICK, ROBERT: Staat, Anarchie, Utopie (1974). – München: Moderne Verl. Ges., 1976.
PLATON: Politeia.
RAWLS, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971). – Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1979.
RAWLS, J.: Gerechtigkeit als Fairness – Ein Neuentwurf (2001). – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.
RAWLS, J.: Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, Die Idee des politischen Liberalismus – Aufsätze 1978–1989. – Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
RAWLS, J.: Politischer Liberalismus (1993). – Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
RORTY, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität (1989). – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.
ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: Abhandlung über die Politische Ökonomie. – Paderborn: UTB, 1977 (Politische Schriften; 1).
STRAUSS, LEO: Naturrecht und Geschichte (1953). – Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
TAYLOR, CHARLES: Negative Freiheit (1985). – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

Prof. Dr. Hans-Martin Schönherr-Mann
Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft, Universität München
Oettingenstr. 67, D-80538 München
E-Mail: hmschmann@lrz.uni-muenchen.de

Ethica 14 (2006) 1, 59–86

IMRE KONCSIK

Ethische Letztbegründung – ein dogmatisch vermittelbares Thema?

Ansatz einer existential-ontologischen Provokation

PD Dr. Imre Koncsik, 1969 in Ungarn geboren, studierte Theologie, Philosophie und Betriebswirtschaftslehre an der Universität Würzburg. Promotion über einen philosophischen Erklärungsversuch der Ursünde bei Prof. A. Ganoczy, Habilitation an der LMU München über eine christologisch-trinitarische Glaubensbegründung bei Prof. G. L. Müller, seit 2002 Privatdozent am Institut für Dogmatik der LMU München.
Veröffentlichungen: Monographien zum interdisziplinären Dialog zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften, zu einer existentialontologischen Interpretation der Erlösung, zu einer trinitarischen Ontologie sowie zu einer Philosophie des Selbstseins; diverse Aufsätze bzw. Beiträge in Zeitschriften.

1. Problemstellung

Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik scheint von einer vorherrschenden Indifferenz geprägt[1] – gerade angesichts des gegenwärtigen Trends zur Rechtfertigung der Existenz theologischer Fakultäten sollte eine gesunde Intradisziplinarität an der Tagesordnung sein[2]. Doch wo kann heutige Dogmatik responsorisch[3] mit einer philosophisch-theologischen Ethik interagieren? Naturgemäß bieten sich hierbei essentielle *Grundfragen* an: die Klärung von ethischen Grundsatzaxiomen überschneidet sich in der Tat mit dem Erkenntnis leitenden Gegenstandsgebiet moderner Dogmatik. So hängt etwa von der

[1] Es fehlen definitiv intradisziplinäre Werke. Zu nennen sind jedoch: WERNER NEUER: Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter (1986); HANS-GEORG FRITZSCHE: Ekklesiologie, Ethik, Eschatologie (1988). – Ferner sind konkrete intradisziplinäre Dialogplattformen (meist Einzelstudien in Form von Dissertationen) zu nennen: bezogen auf das *Recht*: KERSTIN GÄFGEN: Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik (1991); bezogen auf die *Freiheit*: WOLFGANG THÖNISSEN: Das Geschenk der Freiheit (1988); bezogen auf das *Gewissen*: ANNEGRET FREUND: Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert (1994).

[2] So etwa bei: GEORG KRAUS (Hg.): Theologie in der Universität (1998); RUDOLF LANGTHALER (Hg.): Theologie als Wissenschaft (2000); ANDREAS FELDTKELLER: Theologie und Religion (2002).

[3] So die universal applizierte Methode bei A. GANOCZY: Unendliche Weiten... (1998).

schöpfungstheologischen Bestimmung des Menschseins seine ethische Charakterisierung ebenso ab wie umgekehrt aus der moraltheologischen Reflexion über die menschliche Existenz dogmatische Bestimmungen resultieren können.[4]

Besonders prekär und interessant gestaltet sich die Situation, wenn direkt auf die Basis ethischer Argumentation rekurriert wird: die Rede ist von der *Letztbegründung* moderner Ethik bzw. hinsichtlich der konkreten Applikation der Moral.[5] Gerade auf diesem Gebiet scheint eine gewisse Indifferenz und neuzeitliche Ausweglosigkeit zu herrschen: entweder wird die Suche nach einer Letztbegründung eingestellt und ihr gegenüber zugunsten etwa einer handgreiflicheren evolutionären Ethik „Epoché" praktiziert[6], oder es wird ein „Negativaufweis" praktiziert durch den Inkonsistenznachweis von Alternativen[7], oder sie wird explizit negiert und für prinzipiell ausgeschlossen bzw. sinnlos erklärt[8], oder es wird unter Heranziehung „nützlicher" ad-hoc-Annahmen die prinzipielle Widerspruchsfreiheit einer konkreten ethischen Argumentation gegenüber möglichen Letztgrundlagen, also die Erlaubtheit einer möglichen Ethik postuliert, oder es werden „pragmatische"[9], rationale, psychologische, soziale, philosophische Reduktionen der Ethik auf einen entsprechenden Restwertbestand durchgeführt[10], d. h. die Letztbegründung in die Akzeptanz unterschiedlicher Ebenen einer vordergründigen Begründung hinein verlegt – etwa hinsichtlich einer pragmatischen, handlungstheoretischen, konkretisierten Gegenstandsebene. Es herrscht ein gewisses Dilemma: die

[4] Klassisch sei hier auf die Interaktion zwischen Spiritualität und Dogmatik hingewiesen, insofern Spiritualität wiederum der Moraltheologie zugerechnet werden kann.

[5] Siehe die methodisch diversifizierten Letztfundierungsversuche: Alexius J. Bucher: Warum sollen wir gut sein? (1984); Wolfgang Kuhlmann: Reflexive Letztbegründung (1985); Gerhard Schönrich: Bei Gelegenheit Diskurs (1994); Hanul Sieger: Die Logik der Liebe (1997); Vittorio Hösle: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie (^{3}1997). – Zum Zusammenhang mit der Letztbegründungsproblematik in der (Sozial-)Philosophie: Karl-Otto Apel: Globalisierung (1998).

[6] D. Neumann/A. Schöppe/A. Treml (Hg.): Die Natur der Moral (1999): Siehe dazu Hans-Walter Ruckenbauer: Moralität zwischen Evolution und Normen (2002).

[7] Winfried Schröder: Moralischer Nihilismus (2002).

[8] Konkret etwa bei Herbert Rommel: Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant (1996).

[9] Gedacht ist besonders an utilitaristische Entwürfe im Sinn eines Regel- und Handlungsutilitarismus (so bei John J. C. Smart: Extremer und eingeschränkter Utilitarismus, in: Otfried Höffe (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik (^{2}1992), bes. S. 173f.). Allgemein bekanntlich John Stuart Mill: Der Utilitarismus (1985).

[10] Beide relativierenden Fundierungsoptionen finden sich derzeit in der Diskussion stark ausgeprägt. Siehe dazu als ein Beispiel unter vielen anderen den aufschlussreichen Sammelband von Pavel Fobel u. a. (Hg.): Rationalität in der angewandten Ethik (2004).

konsensual abgesegneten legitimen Methoden können nicht mehr leisten als ihr präsupponierter Anwendungshorizont zulässt.[11] Kann bei einer solch reduktiven und einschränkenden Argumentationslage angesichts der postmetaphysischen Skepsis gegenüber dem Horizont der Erfassung der Wirklichkeit[12] die heutige Dogmatik einen positiven Beitrag leisten?

2. Ausgangsanalyse

a) Der Apriorismus-Vorschlag

> „Ist nicht die Erkenntnis dieses Gutes der entscheidende Punkt für die Lebensführung, und können wir nicht leichter das Richtige treffen, wenn wir wie Bogenschützen das Ziel vor Augen haben?"[13]

Am Anfang einer dogmatischen, in der Schöpfungslehre mündenden Argumentation steht eine klassisch anmutende, philosophisch gestützte, doch zunächst rein logische Ausgangsanalyse: wovon geht der Mensch aus, wenn er ethisch als Mensch aktiv und tätig wird? Hier bietet sich aufgrund der zu konzedierenden Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis ein reiner Falsifikationstest an, der auf dem logischen Prinzip der Substitution fußt: ein als Letztbegründung fungierendes, zunächst primär formal gefasstes Prinzip muss aus sich selbst heraus erklärbar und deutbar sein. Es darf kein weiteres Zusatzprinzip, keine einschränkende Zusatzannahme geben, das die Geltung des Prinzips begrenzen und seine restriktive Potenz beschränken würde. Ein Beispiel für die implizierte Selbstanwendung im Sinn einer rekursiven Prüfung ist etwa die logische All-Aussage. „Alles ist falsch". All-Aussagen werden durch einen Universalitätsanspruch, der partikulär stets einen Absolutheitsanspruch intendiert, ausgezeichnet. Wenn demnach wirklich „Alles" falsch ist, dann ist auch das in dieser Aussage aufgestellte Prinzip der Falschheit selbst falsch, was sich selbst widerspricht: „‚Alles ist falsch' ist falsch." Es hebt sich daher in

[11] Deutlich wird das meist in der angewandten Ethik, etwa bei HEINER BIELEFELD: Philosophie der Menschenrechte (1998), oder im Sammelband von GERHARD HÖVER (Hg.): Leiden (1997). Ein aus der methodischen Enge weiterführender Ansatz liegt etwa vor bei: W. JANKE: Das Glück der Sterblichen (2002).

[12] Es sei hier an die lehramtliche Mahnung von „Fides et Ratio" in seiner Ermunterung zur Reichweite der Vernunfterkenntnis erinnert, nicht um theologisch politisierenden Richtungen welcher Provenienz auch immer den Weg zu ebnen, sondern um schlicht in wissenschaftlicher Redlichkeit einen möglichen Lösungsweg aufzuweisen. Das ist ergänzend zu einem idealistisch reduktiven rationalistischen Ansatz zu erwähnen, vgl. dazu: KLAUS STEIGLEDER: Kants Moralphilosophie (2002).

[13] ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, Buch I, 1094a 1–1094a 26.

sein Gegenteil auf. „‚Alles ist wahr' ist wahr." Diese Aussage ist hinsichtlich der behaupteten Allheit richtig, hinsichtlich seiner partikulären Geltung freilich falsch: es ist nicht wahr, dass alles wahr ist.[14] Immerhin eignet sich somit die Substitution für die Eruierung dominanter und selbst-evidenter Prinzipien, wenn auch aus einer generalisierenden Allaussage kein Partikularurteil ableitbar ist. Dennoch ist die undifferenziert universale Einheit von Aussage- und Metaebene positiv aufgewiesen.

Mehr ist auch nicht erforderlich: es geht hier um die Konstatierung von a priori geltenden, logisch-formalen Prinzipien. Die logische Apriorität korrespondiert mit einer ethischen und sogar ontologischen Apriorität. Gemeint ist etwa die Apriorität der Wahrheit, Güte, Liebe und Gerechtigkeit. Ihre Apriorität stellt letztlich die Apriorität des klassischen Transzendentalen der Einheit unter Beweis: sie ist schließlich der Grund des Postulats der logischen Widerspruchsfreiheit und ethisch-argumentativen Konsistenz. Die (ontologische) Einheit legt den Grund für das gnoseologisch andrängende Postulat der Identität bzw. Nicht-Widersprüchlichkeit, welche nicht nur in der Aussageebene selbst, sondern auch zwischen Aussage und Meta-Aussage gelten muss, und das immer dann, wenn es sich um eine Allaussage handelt.

Derart lassen sich bestimmte konsistente Attribute gegenüber relativen bzw. nur relativ konsistenten herausfiltern. Ihnen eignen folgende Appropriationen – unter stiller Voraussetzung ihrer ontologischen Interpretierbarkeit:

- Selbstevidenz, Selbstmanifestation, Selbstoffenbarung: ein Letztwert kristallisiert sich quasi „von selbst" als solcher heraus.
- Affirmation und Imperativ; gemeint ist das aktive Element bzw. das Durchsetzungspostulat: der Wert lässt den Menschen „nicht in Ruhe", nicht gleichgültig, sondern fordert seine aktive Umsetzung.
- Selbstexplikation: ein Letztwert erklärt sich selbst ohne Zusatzannahmen in einer hinreichend eindeutigen Weise.
- Eminenz: die intelligiblen Werte überschreiten die argumentative Startplattform wesenhaft und werden als von ihr qualitativ different erkannt, so dass der logische Test stets auf eine ontologisch anzusetzende Differenz zielt.
- Unbedingtheit, Unbegrenztheit: ein Letztwert hat keine grundsätzliche Grenze, sondern bildet eine gewisse, in sich jedoch immer komplette Hinsicht bzw. Perspektive – ähnlich der relativen Vollständigkeit bzw. Ge-

[14] Bela Weissmahr nennt eine solche Argumentation „retorsive Argumentation" (1983).

schlossenheit hinsichtlich der mitgesetzten Konvertibilität der Transzendentalien.

- Objektivität/Transzendenz: gemeint ist eine unüberholbare und nicht eliminierbare Konsens-Unabhängigkeit; gnoseologisch nimmt der Mensch analog, weil formal, einen theonomen Standpunkt ein.
- Widerspruchsmöglichkeit: Letztwerte lassen aufgrund ihrer nichtig bleibenden Universalität bzw. verbleibenden Idealität (aufzuhebende und sich selbst aufhebende) Widersprüche zu, insofern stets ein Prinzipienverstoß denkbar und erlaubt ist – etwa Lüge als Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit. Bezogen auf das Faktische sind sie nicht restriktiv; nur theoretisch-formal gelten sie als restriktiv-eindeutig, jedoch nie (partikulär und konkret) eineindeutig, sondern intentional-eindeutig.
- Selbststand, Unableitbarkeit: trotz der Relativität ihrer Vollständigkeit bleiben sie „notwendig" im Sinn einer „Not wendenden" Antizipation und sind nicht nur faktisch unableitbar, weil sie bereits logisch „in sich selbst" gründen.
- Offenheit gegenüber ontologischer Interpretation: eine ontologische „Aufladung" bzw. „Reduktion" der logisch eruierten Werte bleibt offen, da keine faktisch-konditionale Frage nach dem Grund der logischen Notwendigkeit der Apriorismen gesucht wird.

Ethik resultiert hier aus der Differenz zwischen der Apriorität und Objektivität der Vorgabe von (metaphysischen) Prinzipien und der Subjektivität ihrer Umsetzung, welche auf die Differenz zwischen Universalität und Partikularität hinausläuft. Wird nun ontologisch weitergedacht und zwischen Universalität und Partikularität ein substantielles Entsprechungsverhältnis im Sinn einer essentiellen Komplementarität gefordert – also weder ein dialektischer Gegensatz noch eine nur äußerlich-formale Entsprechung zwischen beiden –, so wird die Universalität der Werte immer schon auf die Partikularität ihrer Realisierung angelegt gefasst. Der formalontologische Sinn der Universalität ist die Vermittlung des Partikularen als universalisierbare und ideell-universale Disposition. Derart wird die partikulare, kontingente Realität zur ethischen Verifikationsstation universaler Werte wie umgekehrt der Maßgrund partikularer, realer Akte die Idealität der Werte bildet. Damit ist sowohl ein simplifizierender Platonismus wie ein platter Aristotelismus überwunden, was auf die schlichte Aussage gebracht werden kann:

> „Im Maße der (objektiven) Wahrheit erzeugt der Mensch seine (subjektive) Wahrheit."[15]

Also: Im Maße einer apriorischen Vorgabe realisiert der Mensch seine Vorgabe als eigene Gabe durch Darangabe an den objektiven Wert. Ontologischer formuliert, also unter Voraussetzung der Reduktion der Werte auf das Sein als einem bestimmten Modus seiner transzendentalen Bestimmungen: das „Sein-Lassen" meint die schöpferisch neu und unableitbar gestaltete Umsetzung und Verwirklichung von Werten als ihre sich konkretisierende Auswirkung, indem a) „das apriorische Sein" im Selbstvollzug gelassen wird, wie es hinsichtlich seiner apriorischen Vorgabe ist, und b) „das Sein" aktiv als eigenes Sein schöpferisch umgesetzt wird. Die logische Apriorität formaler Werte entspricht einer ontologischen Apriorität des Seins.

b) Das Manko eines „reinen" Apriorismus

> „Es gibt nur eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt."[16]

Ein entscheidendes Manko haftet dieser prä-dogmatischen, weil logisch-philosophischen Argumentation neben anderen möglichen Kritikpunkten an: welchen praktischen Wert hat sie? Was geschieht mit der „normativen Macht des Faktischen"? Wird es idealisiert, eliminiert, ignoriert oder integriert? Wie könnte denn eine Integration gelingen? Schöpfungstheologisch ist der Mensch gefallen, ja sogar die gesamte Wirklichkeit steht unter dem Zeichen eines Widerspruchs.[17] Wird hier „rein logisch" argumentiert, so wird letztlich idealisiert und vom faktisch Negativen abstrahiert.

Würde der Denkende nicht vom reinen Denken, sondern vom faktisch Seienden ausgehend ethisch reflektieren, so müsste er entweder die Relativität und abstraktive Reduktivität seiner logischen Reflexionen zugeben oder sich der faktisch herrschenden Logik der Negativität, des dialektischen Widerspruchs[18], des nicht tilgbaren Paradoxons[19], anheim stellen. Die ethisch

[15] So bei G. SIEWERTH: Sein und Wahrheit, Ges. Werke I (1975), S. 324.

[16] FRIEDRICH NIETZSCHE: Kritische Studienausgabe (1988), Bd. 13, S. 193.

[17] Das akzentuieren besonders protestantische Dogmatiker – etwa J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott (1972) – seit Luther's dialektischem Denken „sub contrario" (WA 1, 612, 17-20.25f („theologia crucis"); WA 56, 376, 32f („sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis")). Ob freilich mit der Feststellung der Faktizität auch eine dialektische Notwendig-machung des Widerspruchs erforderlich ist, kann aufgrund der damit gesetzten Selbstwidersprüchlichkeit des universalen Widerspruchs zurecht bezweifelt werden.

[18] So die bekannte noetisch-dialektische Argumentation bei HEGEL, SCHOPENHAUER u. a., sowie die Herausarbeitung der dialektischen Widersprüchlichkeit menschlicher Existenz bei NIETZSCHE, SARTRES etc. Exemplarisch JEAN-PAUL SARTRE: „Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, ist ein Sein, dem es in seinem Sein um das Nichts des Seins geht: Das Sein,

verfügbaren Verifikationsinstanzen – Vernunft/Geist/Verstand (Rationalität, Transzendentalität)[20], Herz (Emotionalität)[21], Leib (Empirie, Kategorialität)[22] – der ontologischen Wahrheit und formalen Richtigkeit einer moralischen Handlung melden summa summarum einen negativen Grundzustand der Wirklichkeit im Sinn faktisch negativer ontologischer Differenzen. Das Gefühl als „Zustandsbewusstsein" verortet einen treffend als „Riss" bezeichneten Zustand des Kosmos und des ihn krönenden Anthropos. Wird fälschlicherweise aus der unbezweifelbaren *Faktizität* des negativen Widerspruchs auf seine ontologische *Notwendigkeit* „logisch" geschlossen, erscheint die Wirklichkeit scheinbar dialektisch konstituiert. So wird SCHELLINGS Aussage verständlich:

> „Jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden. Liebe nur im Hass, Einheit nur im Streit."[23]

Dieser Widerspruch wird in philosophischen Ethiken vehement gespürt und vorausgesetzt. Zwei bekannte Beispiele können das erhärten: so geht etwa die platonisch-idealistische Argumentation von einer negativen Differenz zwischen dem ideellen Reich der Werte und der faktisch negativ angesetzten Freiheit des Menschen aus[24]: hier wird ein Widerspruch verortet, der entweder stoisch eine Apathie gegenüber dem Faktischen der Freiheit oder epikureisch zur Reduktion des Ideellen (der Werte) auf die Faktizität der Lust reduktiv und nicht phänomengetreu aufgelöst wird.

durch das das Nichts in die Welt gelangt, muss sein eigenes Nichts sein" (Das Sein und das Nichts, 1962, S. 63). – Siehe hierzu etwa die Darstellung der dialektischen Struktur des Selbst bei W. WEIER: Strukturen menschlicher Existenz-Grenzen heutigen Philosophierens (1977); ders.: Brennpunkte der Gegenwartsphilosophie (1991); Ek-in-sistenz (1989).

[19] Die Lokalisation der negativ gewordenen Differenzen ist wohl auch ein Grund für die neuzeitlich-postkantianische Skepsis gegenüber menschlicher Erkenntnis und für die protestantisch-negative Depotenzierung menschlicher Freiheit.

[20] Der aktuelle Mainstream argumentiert vorwiegend rational, etwa bei PAVEL FOBEL u. a. (Hg.): Rationalität in der angewandten Ethik (2004). Rationalität zählt zur Zeit als konsensual abgesegnetes originäres Verifikationskriterium ethischer Gnoseologie.

[21] Hier ist das immer noch repräsentative klassische Werk zu nennen von: ANTON MAXSEIN: Philosophia cordis (1966). Ergänzend auch der ebenso klassische Ansatz von: MICHAEL SCHMAUS: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus (1967).

[22] Hier können die pragmatischen Ansätze im Sinn von JÜRGEN HABERMAS subsumiert werden (Philosophisch-politische Profile, 1981, S. 29).

[23] F. W. J. SCHELLING: Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), S. 15, 89.

[24] Vgl. bereits PLATON: Gorgias. 460b-c; 468b-469c, bes. jedoch in der These des Kallikles (491e-492c) und im Statement des Sokrates in 500a sowie in 527e, wonach das Gute um des Guten willen getan werden muss und nicht um des Angenehmen willen, um derart dem ideellen Logos zu folgen. Doch woher stammt die Diastase zwischen Gut und Angenehm, ideell und real?

KANT geht von einer negativen Differenz zwischen Denken und Sein aus, worauf er mit einer Schwächung der „reinen" Vernunft und mit einer Scheu vor ontologischen Aussagen reagiert[25] – was freilich wiederum ein wenn auch nur vages positives Wissen um die Apriorität des Seins im Denken voraussetzt. Sie bewegt sich in einer vom Empirischen abgekappten, isolierten „rationalen" Transzendentalität. Nur die „praktische" Vernunft gelangt zur Einheit von Kategorialität und Transzendentalität.[26] Sie verleiht den transzendental-essentiellen Ideen, also der nur ideellen Apriorität der Ideen (Freiheit, Unsterblichkeit, Gott) der reinen Vernunft ihre Wirklichkeit. Also wird vom Praktisch-Realen (dem „Ding an sich") auf die Realität der Idee geschlossen. Doch scheitert auch die kantische Letztbegründung aufgrund des faktischen Widerspruchs, der in sein theoretisches System eingebaut wird: nach der eklatanten Depotenzierung der „reinen" Vernunft scheint auch die praktische Vernunft depotenziert.[27] Zudem ist Ethik mehr als nur der Rationalität gehorchen[28], insofern es weitere Verifikations- und Kontrollinstanzen des Ethischen gibt. Außerdem wird mit nicht phänomengerechten juridisch-formalen Kategorien argumentiert (Gesetzgeber, Verstoß, Imperativ u. Ä.). Der Mensch wird ohne Altruismus und Kooperativität mit HOBBES als naturhafter Egoist[29] bzw. mit BENTHAM oder SMITH als pragmatisch-ökonomischer Nutzenmaximierer[30] gefasst – klingt hier nicht erneut ein negativer Widerspruch an? Die Freiheit wird exklusiv als Freiheit von Zwang interpretiert, d. h. als Wahlfreiheit, und nicht etwa als Ausdruck eines schöpferischen, autonomen Selbstseins aufgrund des

[25] So der dogmatistische Ansatz in KrV (etwa B 101) mit der Folge für religiös-ethische Erkenntnis (I. KANT: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (B 302)). Siehe dazu: F. RICKEN (Hg.): Kant über Religion (1992).

[26] Der Grund dafür ist die Fixierung auf den real gebotenen Zweck einer Handlung „außerhalb" der Idealität der reinen Vernunft (etwa in: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1978, S. 44). Die ideelle Transzendentalität der reinen Vernunft wird dennoch irgendwie positiv eingeholt, spätestens durch die ideell-universelle Aufstellung des kategorischen Imperativs (ebd. 51, 61, 140) sowie seiner Grundlegung durch den göttlichen Gesetzgeber (Kritik der praktischen Vernunft. Werksausgabe Bd. VII, 1978, S. 255f.).

[27] Daraus resultiert etwa die Beschränkung des moralisch Guten auf den „guten Willen", der allein als versichert gelten kann – entgegen der reinen Vernunft, welche nur in der synthetischen Einheit der Apperzeption des transzendentalen Subjekts wurzelt (Metaphysik der Sitten, ebd. S. 18f.).

[28] Das ist wohl das größte Verdienst des existentiellen Ansatzes SÖREN KIERKEGAARDS, über die Vernunft hinaus ethisch zu argumentieren (besonders deutlich in: Die Krankheit zum Tode, [3]1985).

[29] THOMAS HOBBES: Leviathan (1980), bes. S. 113f.

[30] JEREMY BENTHAM: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung. In: OTFRIED HÖFFE (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik ([2]1992), bes. 56.80f.

„quodammodo omnia"[31], des ideellen Alles-Seins des menschlichen Geistes. Schließlich sollte die auch an PLATON konstatierte Defizienz des Idealismus erwähnt werden: eine „reine" Vernunft bleibt auch „praktisch" letztlich ideell, weil rein vom realen Sein[32], weshalb sie sich in idealisierenden, also funktionalen, juridischen, pragmatischen u. a. Deutemustern der Ethik erschöpft – hier kommt es zur Applikation o. g. reduktiver Methoden. Letztlich interpretiert bei idealistischen Modellen der Mensch die ideellen Werte in die realen Dinge als sein ureigenes subjektives Konstrukt hinein, da die Quelle der ethischen Erkenntnis die ontische Idealität der Vernunft und nicht die ontologisch zu vertiefende Empirie ist – an dieser Stelle der Reflexion ist es unmöglich, eine originäre Objektivität und spezifizierte Apriorität von Werten und ihrer Letztbegründung zu sichern.[33] Werte bleiben Gegenstände subjektiver Projektion und willkürlicher oder rein ontischer Beliebigkeit.

3. Dogmatologische Interpretation

> „Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse... Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will." (Röm 7, 15–19)

Was geschieht nun, wenn sowohl die offenkundige Faktizität des Negativen als auch die „reine" Idealität der Werte und intuitiven Einsichten irreduziert zusammen gedacht werden, ohne sie ineinander dialektisch-synthetisch aufzuheben[34] noch sie nebeneinander als zwei Welten zu denken, in deren

[31] Ausgearbeitet und reflektiert bei BERNHARD WELTE: Homoousios hemin. In: ALOYS GRILLMEIER SJ/HEINRICH BACHT SJ (Hg.): Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. III: Chalkedon heute (1954), S. 5–80, bes. 54.

[32] Nach HEGEL besagt der Idealismus Folgendes: „Der Satz, dass das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen." (G. W. F. HEGEL: Logik I, S. 147 (zitiert nach der Ausgabe Lasson-Hoffmeister (1934ff.)).

[33] Bezogen auf die damit angesprochene neuzeitlich massiv artikulierte Differenz zwischen Subjekt und Objekt deuten sich bereits in anderen Wissenschaften Lösungsvorschläge an, welche beiden Seiten „gerecht" werden – freilich ohne eine philosophisch fundierte Durchdringung der Möglichkeitsbedingungen für das Funktionieren der Vorschläge. Doch wäre das eine Chance für einen fruchtbaren interdisziplinären Dialog. So etwa psychologisch durch die sog. „Schematheorie" (siehe dazu den interpretationistischen Ansatz von HANS LENK: Das Denken und sein Gehalt, 2001).

[34] Dialektik meint „das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird,

Schnittpunkt der Mensch steht[35]? Können sie zueinander analog und entsprechend gefasst werden? – Sicher ist, dass eine (in diesem Kontext protestantisch zurecht abgelehnte) schlichte Analogie zu kurz greift: sonst müsste auch die faktische Negativität analog intensiviert gedacht werden, was *a)* aufgrund der nicht maximalen Steigerungsfähigkeit des Bösen in sich unmöglich ist, und *b)* ontologisch in der Indifferenz des Nichtseins verendet, insofern eine konsequent durchexerzierte Logik der Negation sich selbst negiert und im sich schwächenden paradoxen Zirkel von Setzung und Aufhebung einmündet. Also muss die Analogie „tiefer" angesetzt werden, was am besten zunächst formal geschehen kann: die Logik der Negation in der faktischen Realität als Ursache des „Risses" in der Schöpfung basiert formal auf ontologischen Differenzen, welche negativ aufgeladen werden, indem die je differenten Seinsbereiche einander entgegengesetzt werden, anstatt sie in ihrer analog-hierarchischen Entsprechung zu belassen. Statt einer konstruktiven Differenz wird eine destruktive gesetzt. Die Analogie kann sich hier nur auf den „tiefer" im Faktischen verborgenen und pervertierten Ursprung der Differenz beziehen, nicht jedoch auf den Missbrauch der Analogie. Wird auch der Missbrauch analog einkalkuliert, so resultiert ethisch etwa der Ersatz der Grundhaltung der „Ganzhingabe" als Sinn des Menschseins durch die Grundhaltung des „Opfers"[36]: denn Opfer besagt Ganzhingabe angesichts der negativ gewordenen Differenz.

Welche Differenzen wurden negativ? – Zu nennen wäre etwa philosophisch die Differenz zwischen Denken und Sein, Individuum und Gesellschaft, Sein und Seiendem oder etwa die zwischen Idealität und Realität. Ethisch ist etwa die Differenz zwischen Selbst- und Nächstenliebe, Altruismus und Egoismus, oder etwas „flacher" zwischen Sexualität und Liebe zu nennen. Diese Differenzen, die ursprünglich konstitutiv und konstruktiv waren, wurden faktisch negativ. Notwendig sind sie positiv, faktisch jedoch negativ – hier folgt der ethische Imperativ zur Durchsetzung des Positiven. Doch woher stammt die faktische Negativität der Differenzen?

Hier ist eine dogmatologische Erklärung berechtigt und gefordert, insofern sie eine konsistente, schlüssige und wirklichkeitsgerechte Deutung zur Hand gibt. Sie besitzt nach W. Kasper drei Ursachen[37]:

vielmehr selbst alle Unterschiede ist so wie ihr Aufgehobensein,, also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein." (Hegel, SW, hg. von Glockner, 2, 134).

[35] So etwa der Ansatz von W. Weier: Phänomene und Bilder des Menschseins (1986).

[36] Vgl. I. Koncsik: Erlösung durch das Opfer Jesu Christi? In: *MThZ* 53 (2002), 220–235.

[37] W. Kasper: Die Lehre der Kirche vom Bösen. In: R. Schnackenburg (Hg.): Die Macht des Bösen, 68–84, 68f.71 (Erstveröffentlichung in: *StZ* 196 (1978), 176–196).

1. Die persönliche Sünde: insofern Sünde stets auf der negativen, unsinnigen und sinnwidrigen Entgegensetzung – auf Grundlage einer maximalen Entgegensetzung des Seins des Sünders gegen das Sein Gottes, also „coram Deo" – basiert, verursacht sie zum Teil die faktische Negativität.
2. Die Ursprungssünde bzw. Erbsünde: sie bedeutet den Verlust der heiligmachenden Gnade Gottes mit der Folge der Schwächung des Willens[38] und der Erkenntnis[39] des Menschen aufgrund der starken Einheit aller Menschen durch Raum und Zeit hindurch, d. h. aufgrund der Schädigung des „Netzwerks" Menschheit. Die Ursache der Schwächung und Neigung zum Negativen bzw. der Einbindung in die kosmische Gefallenheit der gesamten Schöpfung ist die negativ gewordene Differenz zwischen „Geist" und „Fleisch" (Röm 7), ausgelöst durch die Initialsünde der ersten Menschen, mit der Folge einer einfach[40] negativen Differenz zwischen Mensch und Gott.
3. Die kosmisch generelle Gefallenheit der Schöpfung, also das universal regierende „Gesetz der Negation" sowohl in der animalischen wie in der physikalischen Welt verlangt einen entsprechenden Urheber, der klassisch mit „Satan" identifiziert wird: ein „gefallener Engel" mit entsprechender Macht, sich an der Konstitution der raumzeitlichen Welt zu beteiligen – quasi-metaphorisch ein engagierter Programmierer, der das Programm (= unsere Raumzeit) nicht plangerecht nach der göttlichen Vorgabe konstruiert, sondern negative Subroutinen und Fallen einbaut.

Der Dogmatiker muss den Ethiker auf die faktische Gefallenheit samt ihrer Vehemenz nicht unnötig aufmerksam machen, da sie wohl jedem Menschen seit Anbeginn der Menschheit bewusst ist und mehr als ausreichend philosophisch reflektiert wurde – etwa als „unglücklicher, weil sich selbst notwendig verfehlender Weltwille" (SCHOPENHAUER), als „Verzweiflung" aufgrund des negativen Widerspruchs zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit (KIERKEGAARD), als blinder nihilistischer „Wille zur Macht" inmitten aller nichtigenden Ohnmacht (NIETZSCHE), als „Sein zum Tode" (HEIDEGGER), als

[38] Festgehalten bereits auf der 2. Synode von Orange (DH 371) und vom Tridentinum rezipiert (DH 1511). Danach gilt, dass Adam „totum, id est secundum corpus et animam" „in deterius ... commutatum" wurde.

[39] So auf dem Vaticanum I (DH 3004; 3026). Man beachte die Differenz einer immer noch positiv durchtränkten „natura mere lapsa" zu der durchweg korrumpierten protestantischen „natura totaliter corrupta".

[40] Einfach negativ ist die Differenz, weil sie nicht vom Menschen persönlich und frei bestätigt wird. Daher wird die Ursprungssünde bereits bei THOMAS von Aquin auch als „aversio sola", als „einfache Abkehr" ohne aktive Hinkehr zum Geschöpf bezeichnet (II Sent. d 30 q 1 a 3).

dumpf dahin fließender und selbstbezüglich-blind treibender „Lebensstrom" des „élan vital" (BLONDEL), als grundsätzliches Prinzip der Vernichtung anderer Existenz zwecks Vollzug der eigenen Existenz (SARTRE), als absurdes Verlangen nach einem immer unerreichbaren ewigen Sinn menschlicher Existenz (CAMUS), als Unmöglichkeit, die Realität zu erkennen (KANT, WHITEHEAD) usf. Trotz der gewaltigen Differenzen dieser philosophischen Konzeptionen ist ihnen eine *Grundnegativität* gemein, die sich entweder als Negativität des menschlichen *Herzens* im Sinn einer naturhaften emotionalen Schieflage oder mit M. HORKHEIMER als Negativität menschlichen *Erkennens* im Sinn ihrer Isolation von der Wirklichkeit und der erkenntnismäßig-solipsistischen Rückgeworfenheit auf sich selbst manifestiert.[41] Der Dogmatiker denkt hier spontan an die Schwächung menschlichen Erkennens (VATIKANUM I) und Wollens (TRIENT)[42] durch die Ursünde. Erkennen und Streben, Geist und Herz scheinen faktisch *gefallen* zu sein, weil sie in einer negativen Differenz zur Welt, zu Gott und zu sich selbst stehen – weiß doch das menschliche Geschöpf nur zu genau um das Siegel seiner Herkunft, das trotz und wegen der faktischen Gefallenheit eingebrannt in sein Herz unentwegt Leben, Liebe, Wahrheit und Sein einfordert.

Der Dogmatiker hat hier die Aufgabe, a) die faktische Negativität als solche zu benennen und sie nicht mit einer grundsätzlichen Begrenztheit[43], Fragmentarität[44], Bedingtheit[45] o. Ä. zu verwechseln, und b) die Ursachen für die faktische Negativität zu benennen. Dadurch kann er a) einer entsprechenden ethischen Konzeption durch Ermöglichung einer „tiefen-analogisierenden" (s. u.) Letztbegründung den Weg ebnen, welche den ontologischen faktischen *und* notwendigen „Vorgaben" folgt, und b) eine konkret realistische „Ethik des Opfers" positiv ermöglichen, insofern sie sich als realistisch erweist: sie steht zur Realität der Gefallenheit *und* zur Realität der göttlichen Übermacht und Allmacht der jede Negativität verwandelnden Liebe.

Sie wird paradigmatisch-konstitutiv in *Tod* (= Durchleiden und Austrag der faktischen Negativität) und *Auferweckung* (= Verwandlung eben dieser negativ gewordenen Differenz in die ursprüngliche, neu geschaffene und neu zu schaffende Positivität) Jesu Christi irreversibel Grund gelegt. Eine dogma-

[41] MAX HORKHEIMER: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1986): „Die Krise der Vernunft manifestiert sich in der Krise des Individuums, als dessen Agens Vernunft sich entwickelt hat."

[42] Siehe Anm. 38 und 39.

[43] G. KRAUS: Blickpunkt Mensch (1983).

[44] VOLKER EID: Christlich gelebte Moral (2004).

[45] W. WEIER: Strukturen menschlicher Existenz (1977).

tisch implizierte Ethik ist eine *Ethik der Nachfolge* Jesu als schöpferisch-individueller Mitvollzug der existentiell, gnoseologisch und ontologisch relevanten Vorgabe Jesu Christi[46]: durch das „Mitsterben" kommt es zu einem „mit Auferstehen"[47]. Im „Mitsterben" wird die bittere Qualität des Todes verkostet, das eigene Menschsein in seiner faktischen Negativität ganz durchdrungen, offenbar und dynamisch vollzogen, um im „mit Auferstehen" die süße Qualität der heilenden Liebe und des machtvollen Lebens Gottes in seiner Gnade zu spüren, also die Bereitstellung eines neuen „Rahmens", einer stärkeren Differenz als die des geschöpflichen Todes als negative Trennung von Gott, zu erleben: der neue Rahmen ist die unüberholbare trinitarische Differenz, kraft derer Gott die Schöpfung „heimholen" kann, indem die negativ gewordene Differenz trinitarisch „unterfasst" und aktiv durch ihre verstärkende Transmutation geheilt wird.[48] Existentialontologisch ist das „neue Sein in Christus" ein wirklichkeitsgerechtes Sein[49], das sowohl der Gefallenheit des Menschen – der blutende und geschändete Jesus am Kreuz – als auch dem göttlichen Heilsplan der Verwandlung allen Seins – die österliche Auferweckung – Rechnung trägt. Realistischer als in unmittelbarem Bezug zum gekreuzigten und auferweckten „Incarnatus" als „Wahrheit" allen Menschseins[50] kann keine Ethik sein: sie muss dem Faktor Gott ebenso gerecht werden wie der Gefallenheit und ihrer Überwindung.

Diese zentralen Glaubensaussagen helfen nun, eine ethische Letztbegründung dogmatisch ermöglicht in und trotz der vergeblichen nicht-theologischen Versuche zu liefern. In ihrer Formulierung deutet sich die Überwindung der negativen Differenzen an, welche eine a-dogmatische Letztbegründung im-

[46] Vgl. hierzu die beinahe zahllosen Ansätze aus der Spiritualität, etwa FRANZ VON ASSISI: Die Werke (1979); Die Schriften des hl. Franziskus (1984); THERESA VON AVILA (Teresa de Ahumada): Sämtliche Schriften (1935–1963); JOHN HENRY NEWMAN: Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes (1950).

[47] Röm 6, 4f. Die Folge ist der Sieg des Lebens über den Tod (1 Kor 15, 54f.) bzw. des Geistes über das Fleisch (Röm 8, 1–17) und die Verwandlung des Leibes durch den Geist (ebd.): in der gottmenschlichen Union Jesu Christi wird jede Weise des Todes – der geistige, psychische und phyische Tod – überwunden (2 Kor 5, 4), der Mensch untrennbar mit Gott verbunden (Röm 8, 38f.), um schon jetzt den „Geist" Gottes zu besitzen, der auch in ihm dasselbe wie in Christus bewirken wird: die eschatologische Heilsvollendung der individuell spezifizierten Biographie des eigenen Menschseins.

[48] Details finden sich bei: I. KONCSIK: Erlösung durch Opfer? (2000).

[49] So etwa in unterschiedlichen Akzentuierungen in: 2 Kor 5, 17; Eph 1, 10; 1 Thess 4, 10; Hebr 11, 40; 12, 22–24. Zur exegetischen Deutung siehe die Zusammenfassung einer Tagung bei: JOHANNES BEUTLER (Hg.) u. a.: Der neue Mensch in Christus (2001). Zur dogmatischen Deutung aktuell: WALTER SIMONIS: Jesus Christus, wahrer Mensch und unser Herr (2004).

[50] Dazu siehe die gelungene Skizze von H. BECK: Die Frage nach dem Menschen als Ansatz für die Frage nach Gott. In: *Begegnung. Zeitschr. für Kultur und Geistesleben* 23 (1968), 20–24.

mer wieder vereiteln. Sie folgt dem Muster einer „tieferen" Analogisierung: das in Christus als ambivalent geoffenbarte Reale wird auf das ursprünglich-trinitarisch Reale als Grund jeder „ideellen" Wertfundierung im Hinblick auf den „Sieg der Liebe, des Lebens und des Seins" über jede Negativität hinaus analogisiert.

4. Ein unaufhebbares Handicap der Letztbegründungen?

Zusammenfassend gilt: eine Letztbegründung wird verunmöglicht, wenn bereits im Ansatz eine unzureichende Methodik gewählt wird: bleibt eine holistische, universalisierende, analogisierende und ontologische Methode aus, so wird weder – ontologisch formuliert – das Sein der Seienden erreicht, noch ist die postulierte Wirklichkeitskapazität des Denkens gegeben, die für eine reale, universale und ganzheitliche Letztbegründung unabdingbare Voraussetzung ist. Ebenso scheitert eine Letztbegründung trotz Applikation von Methoden genannter Ausrichtung, wenn sie lediglich die relative Begrenztheit, die sich selbst auf den unbegrenzten Grund überschreitet – ohne sich je zu verlassen –, berücksichtigt, jedoch unter Absehung des faktisch waltenden Gesetztes der Negation und Dialektik resp. der negativen Dialektik. Denn: eine Letztbegründung verweist auf den letzten Grund allen Seins und muss ihn in einer spezifischen Hinsicht zum thematischen und reflektierbaren Gegenstand haben, d. h. sie muss ihm methodisch gerecht werden. Beide Voraussetzungen kann die heutige Dogmatik dem fragend-suchenden Ethiker erbringen, insofern sie die negativen und negierenden Differenzen als Hindernisse der Letztbegründung benennt und einen möglichen Lösungsweg kraft seiner österlichen Hoffnung auf transformierende Restauration der destruierten Einheiten und damit auf die Heilung des „Risses" im Sein aufzeigt.[51]

Der Mensch lebt im sündhaften Widerspruch mit sich, mit den anderen, mit der Umwelt und mit seinem Schöpfer. Dieser Widerspruch durchzieht seine ethischen Handlungen. Die Entzweiung ist nicht tilgbar, sondern nur ideell aufhebbar – quasi „auf Hoffnung hin"[52]; die endgültige, reale, definitive und faktische Aufhebung geschieht unter dem bekannten eschatologischen Vorbehalt. Welche tragenden und real fundierenden Einheits- und Konsistenzkriterien einer ethischen Handlung sollten unter diesen Umständen gegeben sein?

[51] Gedacht ist etwa an den heilsgeschichtlich-existentialontologischen Ansatz von Hans Urs von Balthasar in der dynamisch-dialogischen Triadik von Theologik, -dramatik und -ästhetik.

[52] Röm 8, 24.

a) Der Konsistenz-Vorschlag

„... und es wird daraus jene irrtumsfreie Vernunftansicht hervorgehen, die keine Widersprüche zulässt und die durch keine Meinungen und Begriffe und eigenlebige Ansichten aus dem Gleise gebracht wird."[53]

Der Konsistenz-Vorschlag ist sicher nicht neu[54], doch kann er hinsichtlich der Option auf eine Letztbegründung entsprechend formuliert werden. Die eruierten Einheitskriterien entsprechen einem „reinen" Verständnis des Seins, wie es von Gott her, von seinem letzten Grund her „sein sollte". Sie ergeben sich unmittelbar aus den anfangs genannten Reflexionen anhand logischer Überlegungen, besonders durch die Methode der Substitution – sie dient der Aufdeckung von Widersprüchen und hat als Ergebnis „reine" Einheiten. Sie liegen ontologisch als ihr positiver Ermöglichungsgrund „vor" der faktischen Gefallenheit. In diesem Sinn können folgende formale Konsistenzpostulate aufgelistet werden:

Es sollte eine analoge Einheit – und keine schlichte Identität – gelten zwischen:

- Intention und Mittel, Zielausrichtung und Umsetzung, Gesinnung und Tat;
- einzelner Tat und universaler Maxime gemäß dem kategorischen Imperativ;
- Umständen und Handlung;
- Aktivität und auszuführender Handlung: die Intensivität, mit welcher eine Handlung durchgeführt wird, sollte ihrem „Wert" korrespondieren;
- Einheit zwischen dem Gesamt der Ziele und dem Gesamt der Effekte (Primär- und Sekundäreffekte);
- Verstand, Wille, Herz und Leib als Einheit des Gewissens[55]: es sollte eine Einheit der ethischen Verifikationsinstanzen geben, die auf eine Einheit von „horizontaler"/kategorialer und „vertikaler"/transzendentaler Ebene hinausläuft;

[53] SENECA: Philosophische Schriften (o. J.), Bd. I, S. 356.

[54] So schon THOMAS v. Aquin (S. Th. II, 1, q 18, a 4, Z 3).

[55] Hier wird demnach ein weiterer Gewissensbegriff als bei THOMAS vorausgesetzt, der das Gewissen als „Befehl der Vernunft" versteht (S. Th. II, 1, q 19 a 5) – eher wie bei JOHN HENRY NEWMAN als im Gefühl präsente Stimme Gottes (1962) (in: M. LAROS u. a. (Hg.), Ausgewählte Werke, VII), bes. S. 73–77), wobei Gefühl hier universal auf Herz, Wille, Vernunft und Leib bezogen werden soll.

- allen Ausführenden und Beteiligten: es sollte eine Einheit von praktischem Konsens und theoretischer Universalisierung sowie Universalisierbarkeit in Weiterführung des kategorischen Imperativs gegeben sein;
- Schöpfung, Mensch, Gott: ontologisch ist damit eine Einheit im Sein der Seienden intendiert;
- Freiheit und Werten/Sein: die Freiheit ist nicht extrinsezistisch bestimmt, sondern intrinsisch als „Alles-Sein-Können", also unter Rekurs auf das Sein bzw. den Letztwert des Seins; Freiheit dient dem Sein, erhält von ihm her ihren Wert und ist analogisiert zu sich gebrachtes Sein, weshalb keine Trennung zwischen Freiheit und Wert – wie etwa bei PLATON – gegeben sein kann;
- Essenz, Existenz, Sein: mit der analogen Einheit von Freiheit und Sein ist eine Einheit von ideeller Essenz, realer Existenz und vermittelndem Sein gegeben, doch stets unter dem Primat der Realität, also des ideell genormten Faktischen;
- Subjektivität und Objektivität: damit wird erneut ein forensisches Verständnis der Freiheit abgewehrt, insofern entgegen KANT das Subjekt nicht durch äußerliche, essentialistische Zwänge und seinsfremde Prinzipien juridischer Provenienz ethisch bestimmt wird, sondern intern in der ureigenen Subjektivität von der Objektivität des Seins durchprägt ist – freilich gilt auch hier der Primat der Objektivität des Seins, das unter dogmatischer Ergänzung als „Sein von Gott her" qualifiziert werden muss, um Gott als den letzten objektiven Maßgrund anzugeben, wie er in der ursprünglichen, „reinen", durch Negativität und Widersprüche ungestörten Subjektivität zugänglich ist;
- Erkennen, Wollen und Sein: es muss eine analoge Einheit zwischen Denken, Streben und Sein trotz der negativen Differenz zwischen ihnen und trotz der damit einhergehenden Schwächung von Erkennen und Wollen geben;
- Idee und Wirklichkeit: letztlich muss eine Einheit zwischen ideeller Reduktion eines Wertes und seiner faktischer Realisation erhoben werden, also darf weder der Wert durch die faktische Gefallenheit „verzerrt" und zu einem „Unwert" erklärt oder faktisch entfunktionalisiert[56] werden noch

[56] Die Entfunktionalisierung als Depotenzierung von – durch Letztbegründung fundierten – Werten scheint ein faktisches Problem ethischer Argumentation zu sein. Handelt es sich hier um eine Kapitulation des Denkens vor dem faktischen „Paradoxon" als Ausdruck der Negativität des Widerspruchs, hinter dem die negative Dialektik der Gefallenheit steht? – Siehe dazu

einfach „gegen" oder „neben" die faktische Wirklichkeit als idealisierte blutleere Abstraktion gesetzt werden.

Die Einheit von Idee und Wirklichkeit ist der entscheidende Punkt: die Wirklichkeit ist faktisch gefallen. So sehr gefallen, dass nach J. MOLTMANN nicht einmal ein analoger Rückschluss auf Gott möglich erscheint – sonst müsste man auf Satan rückschließen.[57] Um dieser Konsequenz zu entgehen, wird von einem ideellen Sein her argumentiert – das Sein, das sich dem menschlichen Geist zeigt, mitteilt und offenbart, das sich irgendwie „rein" im Menschsein dynamisch und produktiv, weil ethisch fordernd, auswirkt. Das Sein ist keine reine Idealität noch die faktisch „negativierte" Realität. So können mit der Methode einer „vertieften Analogisierung" von der faktischen Wirklichkeit anhand der ideellen Realität sowohl der Ursprung der „reinen" Wirkung des Seins in Form von Werten und Gewissensmotivationen als auch seine faktisch negativ gewordene Auswirkung differenziert reflektiert werden. Ethik resultiert aus der negativ gewordenen Differenz zwischen Sein und Realität mit der Aufgabe, die negative Differenz in ihre ursprungsstiftende Positivität „heimzuholen", also „Gutes zu tun", „Einheit zu stiften" und „Wahrheit zu aktualisieren".

b) Seinsethik statt Sollensethik

„Tatsächlich bin ich für alles verantwortlich, außer für meine Verantwortlichkeit selbst, denn ich bin nicht die Grundlage meines Seins."[58]

Einheit, Wahrheit, Güte sind klassische Transzendentalien des Seins.[59] Ontologische Prädikationen (Transzendentalien und Kategorien des Seins) sind zwar nicht identisch mit mentalen oder existentiellen Appropriationen (Transzen-

die „paradoxalen" Ansätze bereits bei KIERKEGAARD (Anm. 28). Siehe dazu G. SCHÜEPP: Das Paradox des Glaubens (1964), bes. S. 204–218. – Das faktische „Paradox" des Daseins wird sonst mit positiven und negativen Akzentsetzungen auf separaten Themenfeldern behandelt. Besonders angelsächsisch-pragmatisch: KAREN LEBACQZ: Professional ethics ([2]1989); THOMAS A. SHIPKA (Hg.): Philosophy ([4]1996). – Deutschsprachig siehe etwa: HANS LENK: Prometheisches Philosophieren zwischen Praxis und Paradox (1991); WOLFGANG FIKENTSCHER: Die Freiheit und ihr Paradox (1997).

[57] „Solange diese Welt nicht ‚gottfarben' ist, lässt sich aus ihr auch auf keines Gottes Existenz, Gerechtigkeit, Weisheit und Güte zurückschließen. So, wie die Welt wirklich beschaffen ist, legt sich der Glaube an den Teufel viel näher als der Glaube an Gott." (J. MOLTMANN: Der gekreuzigte Gott, 1972, S. 205).

[58] JEAN-PAUL SARTRE: Das Sein und das Nichts (1962), S. 696.

[59] Unter den zahlreichen Darstellungen empfiehlt sich die spirituell und ethisch orientierte – obgleich phänomenologisch durchexerzierte – von EDITH STEIN: Endliches und ewiges Sein (1986), bes. S. 257–301, wo die Konvertibilität der Transzendentalien demonstriert wird.

dentalien und Kategorien des Denkens/Existentialien des „Selbst"), dennoch nur existentiell vollziehbar und mental einsehbar. Sie beinhalten eine mental erhobene Forderung nach ihrer existentiellen faktischen Umsetzung als „Sorge" und „Verantwortung" für das Sein: für das eigene Sein und das Sein aller Seienden. Die ethische Formulierung impliziert daher ein existentielles Transzendieren auf das Sein hin, das im mental-„reinen" Begriff „begriffen" wird. Das, was intuitiv und personal-existentiell erfasst und vollzogen wird, ist das Sein von seiner „Wurzel" her, wie es sein soll und wie es in Gott gegeben ist. Dieses Sein ist der ethische Maßstab aller Handlungen als ihre entscheidende Letztfundierung: das Sein ist der „Wert der Werte", für die es sich zu leben und zu sterben lohnt. – Doch ist das nicht zu allgemein? Welches Sein ist gemeint – das faktisch gefallene oder das ideell „bereinigte"?

Zumindest ergibt sich hieraus die Forderung nach einer inhaltsreichen und wirklichkeitsgerechten *Seinsethik* statt nach einer essentialistischen und extrinsezistischen Sollensethik: wie kann das gerechtfertigt werden? Ist nicht das Sein letztlich ein ideelles Sollen? – Das Sein erhebt in der Tat eine Forderung – das Sollen zwecks „sein tun" bzw. Seinsverwirklichung – ähnlich wie ein Wert eine „Be-wertung" einfordert. Somit wäre „Selbst(seins)verwirklich ung" ein unbedingter Maßgrund einer Seinsethik. Doch kann das nur dann der Fall sein, wenn das Sein auch real und nicht nur ideell „ist". Von nichts kommt nichts, eine reine Idee, ein reines Sollen bleibt unbeachtet. Hier klingt bereits der theologisch dogmatische Rekurs auf Gott als letzte ethisch relevante Realität an, die jedoch nur analog eingeholt werden kann. Zugleich ist jedoch das faktische Sein als möglicher Maßstab einer Seinsethik gefallen, widersprüchlich und negativ aufgeladen. Das „reine" Sein wiederum ist ideell und erhält seine Macht kraft seiner Realität im göttlichen Urheber. Erneut stellt sich verschärft die Frage: Wie ist eine analoge Einheit des eigenen, schöpferisch-kreativen „Sein-Tuns" in Einheit mit dem Schöpfer möglich?[60]

Die dogmatische Antwort verweist auf die hypostatische Union Jesu Christi, die wiederum in der trinitarischen Einigungseinheit relational eingebunden bzw. ihr unmittelbarer Ausdruck ist. Die dogmatisch ausgesagte Sündenfreiheit Jesu bedeutet den Ausschluss der Gefallenheit als Zerstörung der existentiell, gnoseologisch und ontologisch relevanten Einheiten. Sein Leiden und Sterben jedoch besagt dogmatisch die Übernahme der Gefallenheit auf Grundlage seiner positiven Einheit mit Gott; insofern sie maximal gegeben

[60] Das ist die ontologische Übersetzung der lutherschen Frage: „Wie werde ich vor Gott gerechtfertigt?"

ist, wird auch die Gefallenheit maximal in ihrer kontradiktorisch negativen Potenz übernommen und maximal durch Leiden und Sterben vollzogen. Seine Auferweckung wiederum bedeutet die Überwindung der Gefallenheit durch ihre Re-Integration in seine ursprüngliche, „reine", hypostatische Einheit mit Gott. Die Möglichkeitsbedingung der Überwindung des Todes ist demnach die Stärke und Unzerstörbarkeit der Einheit Jesu mit Gott, also die Einheit in ihrer ideellen und auch historisch-faktisch real gewordenen „Reinheit" und in ihrer durch keinen Widerspruch der Sünde belasteten Positivität: die ethische Forderung des Seins wird in Christus irreversibel durchgesetzt, indem das *gottmenschliche Sein* zum ethischen Maßstab erhoben wird. Hier ist erst offenbar, was (negativ) „ist" und was (positiv) „sein soll" und „sein wird", um eschatologisch das „wahre Sein" von Gott her offenbar werden zu lassen. Dogmatisch handelt es sich beim gottmenschlichen Sein nicht um eine Idealität, sondern eine wirksam und analog verwandelnde Realität – eben dieses und kein anderes *Sein* ist das ethische Letztprinzip. Dieses gottmenschliche Sein drängt real nach seiner ethischen Umsetzung und schöpferisch-souveränen Interpretation im Zeugnis eines jeden „in Christus Wiedergeborenen".

Für alle, deren analoge Einheit mit Gott durch die faktische Gefallenheit gestört oder zerstört ist, wird sie „in Christus" restituiert, indem durch den einmaligen Vollzug und die einmalige Verwirklichung der „ursprünglich reinen" Einheit in Jesu Sein und Wirken eine göttliche Verwandlungsdynamik in Gang gesetzt wird kraft des „Geistes" Gottes. Die Realität der Einigung Jesu mit Gott über den Tod hinaus verbürgt die Realität der gnadenhaften Wirkung Gottes für jeden Menschen, indem sie diese überhaupt erst freisetzt und initiiert. Also kann eine Einheit zwischen faktischem und ideell-realem Sein nur möglich sein, wenn die faktische Gefallenheit „realiter in spe", also „totum, sed non totaliter" und damit analog überwunden ist. Die Gefallenheit kann in ein ethisches System nicht positiv ein- und angerechnet, sondern muss negativ eingetragen werden. Eine „Hinaufanalogisierung" als ethisches Postulat setzt mangels eigener menschlicher Kraft einen göttlich-gnadenhaften Akt voraus: der Getaufte besitzt die Macht der sich in ihm[61] analog durchsetzenden Idealität, des ursprünglichen Seins, doch nur auf Hoffnung hin – und vor allem dank göttlicher Macht. Nur unter Voraussetzung der soteriologisch und eschatologisch verwandelten und verinnerlichten analogen Einheit des Menschen

[61] Da sich das maß-gebende Sein immer nur „in ihm" durchsetzt und „in ihm" (nicht an ihm) Maß nehmen kann, ergibt sich eine untrennbare Einheit von theonomer und autonomer Ethik unter dem Primat der Theonomie, wie gleich zu zeigen ist.

mit Gott kann eine Letztfundierung, welche diese Einheit – samt ihrer essentiellen o. g. Derivate – sowohl „rein" als auch methodisch explizit voraussetzt, gelingen. Dann und nur dann sind die genannten Einheitskriterien sinnvolle ethische Forderungen: sie werden in Christus analog realisiert, insofern sie der Analogie zwischen Idealität und Realität und somit der Analogie allen Seins entsprechen.

Diese Postulate an ethische Handlungen drängen nach ihrer seinshaften Umsetzung: sie sind ethische Imperative, insofern sie das „Sein" als eines, wahres, gutes und schönes existentialontologisch von jedem Menschen in schöpferisch-freier Umsetzung einfordern – trotz und in aller Gefallenheit: durch und durch als positive Imperative. In ihnen verbirgt sich letztlich der heilende, verwandelnde, mitleidende und erlösende Gott auf dem Weg der Umsetzung seines definitiven Heilsplans. Es handelt sich nicht um ideelle und uneinlösbare Forderungen, nicht um einen juridisch-apathischen Prinzipienformalismus noch um eine extern-akzidentelle Sollensethik, welche dem Sein „übergestülpt" wird, auch nicht um ein unverbindliches und irrelevantes Heilsangebot, sondern um eine reale und zu realisierende Seinsethik jenseits der negativierenden Diastase von Sein und Sollen – wenn auch die Realisierung angesichts der Begrenztheit und Gefallenheit menschlicher Existenz stets nur analog-positiv gelingen kann. Auch die ethisch aufklaffende Differenz zwischen Sein und Sollen ist Resultat des Widerspruchs als Folge der Gefallenheit, welche die Einheit von ideellem und realem Sein stört und zur fatalen „Aufhebung" des Ideellen ins Reale oder umgekehrt drängt. Sie wird göttlich sukzessiv überwunden, und zwar durch Mitsterben und Mitauferstehen, bis im Fegefeuer des brennend alldurchwirkenden Seins jedes Seiendsein zu seinem göttlichen Ursprung und darin zu sich selbst positiv verwandelt und in sich gefestigt zurückkehren kann.

c) Theonome Ethik von oben

> „Der Mensch ist nicht abzuleiten aus einem anderen, sondern ist unmittelbar zum Grund aller Dinge. Dessen inne zu sein, bedeutet die Freiheit des Menschen, die in jeder anderen totalen Abhängigkeit seines Seins verloren geht und nur in dieser totalen Abhängigkeit ganz zu sich kommt."[62]

Ethik hat in diesem Sinne die Funktion der Darangabe des Menschen an Gott: der sich an Gott hingebende Mensch fundiert seine Ethik göttlich, also un-

[62] Karl Jaspers: Der philosophische Glaube (1948), S. 49.

ter entscheidendem Rekurs auf den göttlichen Urgrund allen Seins. Er nimmt eine Meta-Perspektive ein, indem er sich so sieht, wie Gott ihn sieht – und so die Werte umsetzt, wie Gott sie umsetzt. Es ist eine „Ethik von oben", welche einer induktiv von der faktischen Realität her ansetzenden „Ethik von unten" ihre argumentative Berechtigung verdankt. Die ideelle Entrückung in die metaphysische Perspektive bis zu Gott führt zu einer entsprechend zu formulierenden realen und realitätsnahen Ethik. Denn im Realen wird die Realität des Widerspruchs und der Differenz zum göttlich Realen andringlich manifest.

Eine rein philosophische Ethik bleibt aufgrund des genannten Widerspruchs selbst widersprüchlich, da sie sich immer nur auf Widersprüchliches bzw. Negatives beziehen kann. Sie kann auch nicht durch einen ontologischen Rekurs auf eine Seinsethik den hinreichenden Grund erlangen, da sie aufgrund der negativen Differenzen im Sein selbst letztlich doch auf eine Sollensethik hinauslaufen würde. Sie kann sich nicht wirklich überschreiten auf einen göttlichen Maßgrund hin, was die aktuelle Diskussion eindrucksvoll belegt[63], weshalb sie stets im Vordergründigen subjektiven Meinens und im Formulieren unverbindlicher ideeller Postulate stecken bleiben wird. Der Widerspruch zwischen Denken und Sein belastet in der Ethik spätestens seit KANT das autonom werdende solipsistische Subjekt.[64] Dogmatisch-schöpfungstheologisch kann jedoch nur von einem primär theonomen und darin eingebundenen autonomen Subjekt gesprochen werden[65], was seinen Niederschlag in der ethischen Diskussion findet. Gefordert ist eine theonome „Ethik von oben", in welcher dogmatisch ermöglicht der christologischen Fundierung jeder ethischen Handlung Rechnung getragen wird.

Erst durch die Einnahme der göttlichen Perspektive wird der Mensch in die Lage versetzt, den Grund des Widerspruchs korrekt zu verorten und ihn sukzessiv aufzuheben.[66] Theonomie kann freilich nur *analog*, weil autonom vermittelt, funktionieren: die Autonomie bleibt erhalten und wird durch The-

[63] Zur historischen Degeneration der theonomen Begründung siehe PETER SCHALLENBERG: Naturrecht und Sozialtheologie (1993), sowie das repräsentative Werk von ALFONS AUER: Autonome Moral und christlicher Glaube ([2]1995). Vgl. FRANZ-JOSEF BORMANN: Theologie und „autonome Moral". In: *Theologie und Philosophie* 77 (2002), 481–505.

[64] I. KANT: Kritik der praktischen Vernunft ([13]1996), S. 81. – Siehe die Zusammenfassung von: ULRICH STEINVORTH: Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit ([2]1994, zu KANT siehe bes. S. 198).

[65] Das geschieht in Anlehnung an die *Gnadenlehre*: hier wird die Allwirksamkeit Gottes samt der eingebundenen Mitwirksamkeit des Menschen – in Absetzung zur Alleinwirksamkeit Gottes – nach dem Modell einer „energetischen" Gnadenvermittlung behauptet, etwa bei G. KRAUS: Gnade. In: W. BEINERT (Hg.): Lexikon der katholischen Dogmatik ([5]1997), S. 208.

[66] So bereits die johanneische (Negativ-)Argumentation (Joh 15, 22): „Wenn ich nicht gekom-

onomie nicht nur nicht aufgehoben, sondern gefördert und ermöglicht[67], so dass die Theonomie des Menschen die analoge Einnahme der göttlichen Perspektive erlaubt, eine Autonomie jedoch seine nichtig-dämonische Deifikation beinhalten kann[68].

d) Ethik des Opfers

> „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst. Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist." (Röm 12, 1f.)

Bezogen auf die konkrete Ethik ergibt sich daraus die Forderung nach einer Ethik des Opfers.[69] Die Aufhebung des faktischen Widerspruchs erfolgt durch Opfer.[70] Angesichts der Gefallenheit ist nur ein Opfer für die Werte, für das Sein, wie es von Gott her gedacht und gewirkt ist, möglich. Die Kategorie des Opfers berücksichtigt sowohl die faktische Gefallenheit als auch die ideelle Reinheit des Seins und seiner Einheit als Forderung nach einer freien Einigung mit dem Schöpfer, mit den anderen, mit der Umwelt und darin mit sich selbst. Sie entspringt der o. g. Methode der tiefen Analogisierung.

Konkret wird eine *Aufopferung* für Gott, für das Sein und allen seinen transzendentalen Attributen – vor allem für Einheit, Wahrheit, Güte, Liebe – als

men wäre und nicht zu ihnen gesprochen hätte, wären sie ohne Sünde; jetzt aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde."

[67] Biblisch wird der Mensch durch seine „Versklavung" unter Gott zur Freiheit der Kinder Gottes befreit (1 Kor 7, 22; Röm 8, 21; Gal 5, 1 und bes. 1 Petr 2, 16).

[68] Ontologisch ist somit die „behütende Bewahrnis der Andersheit" und die „entrückende Verselbigung mit dem Einen" zu wahren (so formuliert bei G. Siewerth: Gott in der Geschichte, Ges. Werke III (1971), S. 121). – Theonomie ist dabei keine Heteronomie, weil der Begriff der Heteronomie die analoge Einheit zwischen Gott und Mensch und als Folge davon zwischen Theonomie und Autonomie nivelliert und in ihrer Substanz aufhebt.

[69] Bereits Hans André hat einen Opfercharakter der Natur noch vor Balthasar eindrucksvoll dargestelt (H. André: Annäherung durch Abstand (1957); ders.: Wunderbare Wirklichkeit (1955); siehe auch: H. R. Müller-Schwefe: Materie, Opfer, Sakrament. In: K. M. Meyer-Abich (Hg.): Frieden mit der Natur (1979), S. 196–217). Beiden gemein ist jedoch die mangelnde Unterscheidung zwischen *faktischer* und *notwendiger* Gefallenheit, der ein faktisches, jedoch nie notwendiges Opfer entspricht, weshalb etwa die trinitarische Extrapolation – als einer tiefen Analogisierung widersprechend – bestritten werden kann: der Vater „opfert" sich nicht für den Sohn und „stirbt" auch nicht für ihn, wenn er ihn zeugt. Doch macht Balthasar vor einem Theopaschismus Halt (H. U. v. Balthasar: Mysterium Paschale. In: J. Feiner u. a. (Hg.): Mysterium Salutis (1969), III/2, S. 133–326; ders.: Theodramatik III: Die Handlung (1980), S. 295–395).

[70] Siehe R. Schwager: Jesus im Heilsdrama (1990).

Soll für das „Sein in Christus" gefordert. Ethisch drängen die transzendentalen Prädikationen des Seins nach ihrer existentiellen, weil realontologischen Umsetzung, weshalb ihnen positive Existentialien und – biblisch gesprochen – „Gewinne" folgen: der Einheit folgt Darangabe, Opfer als eigener aktiver Einsatz sowie Geborgenheit, Rettung, Friede als erhaltener „Gewinn"; der Wahrheit folgt Wahrhaftigkeit und Bekenntnis als „Einsatz" sowie Rechtfertigung und Gerechtigkeit als „Gewinn"; der Güte folgt Barmherzigkeit, Vergebung, Dienst als „Einsatz" sowie Glück, Läuterung und Schönheit als „Gewinn"; der Liebe schließlich folgt Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe als „Einsatz" und maximales Geliebtwerden als „Gewinn".

Derart drängen dogmatisch – schöpfungstheologisch, christologisch-soteriologisch und eschatologisch[71] – letztfundierte Werte von sich aus nach ihrer existentiellen Umsetzung im seinsgemäßen „Be-werten" und schöpferischen Selbst-Auslegung durch den Menschen. Ontologisch handelt es sich bei der Seinsethik um eine Neuschaffung der Werte kraft ihres Geschaffenseins, weil das theonom gestiftete „Sein" im Menschsein autonom „getan", umgesetzt und selbst verwirklicht werden will. Nur eine theologisch und besonders soteriologisch geläuterte und fundierte Seinsethik, die vom autonom erfahrenen Sein über die kosmologisch erfahrene Gefallenheit zum theonom im eigenen Menschsein an-drängenden Sein überleitet, führt zum Ziel der Letztbegründung. Somit basiert eine Letztbegründung auf der theonom fundierten Autonomie des Subjekts: indem ich mich selbst als ethisches Subjekt erfahre und erkennt, will ich zugleich das göttliche Subjekt als Erfahrungsgrundlage meiner ureigenen und spezifischen Selbsterfahrung. Eine Letztfundierung muss die analoge Vertiefung der Selbsterfahrung auf die Gotteserfahrung angesichts der Gefallenheit vermittelt durch die Selbstaufopferung an die analoge Einheit des Seins leisten – als analog zu fassende Einheit von Gott und Mensch. Eine solche Ethik geht von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit aus, auf deren Grundlage sie die durch die Gefallenheit verzerrte Abbildlichkeit erblickt, um sie von innen her im ethischen Handeln zu transformieren. Existentiell vorausgesetzt wird eine Ethik der Hoffnung[72] aufgrund eines tragenden Urvertrauens gegenüber der umfassenden Allmacht der Liebe.

[71] Interessant, wie sogar HANS JONAS die alte christliche Tugend der *Demut* aufgrund des „quasi-eschatologischen Potenzials unserer technischen Prozesse" und der „Macht" des Menschen fordert (Das Prinzip Verantwortung, 1979, S. 55). Wird hier nicht die Verantwortung als eschatologisch gerichteter und insofern ewiger Wert vorausgesetzt, der a priori fundiert sein muss, um etwa gegenüber der Natur (ebd., S. 29) bedingungslos gültig sein zu können? Daher wohl auch sein Imperativ: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden" (ebd., S. 36).

Das Sein und besonders seine Einheit bilden die positive Folie, auf deren Hintergrund das negativ gewordene Seiendsein aufscheint. Zugleich bildet das Sein den gewissenhaft fordernden Anspruch, das Negative zu tilgen – durch Opfer. Dogmatisch erscheint diese Konsequenz plausibel. Das Opfer ist der ethische Modus der Einheit in Differenzen – der Akte, Gegebenheiten, der Seienden, der Werte –, welche faktisch negativ geworden sind und nun Widersprüche darstellen. Opfer ist Ganzhingabe angesichts des Widerspruchs.[73] Eine Letztbegründung ist gnoseologische Ganzhingabe in der faktisch negativ werdenden Differenz der Gefallenheit im Lichte ihrer Überwindung durch die Verwandlung in der Auferweckung. Im Lichte der göttlichen Liebe geschieht wahrhafte Ethik: wer mit AUGUSTINUS die Liebe liebt, hat seine Ethik bereits letztgültig verankert. Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese existentielle Bewegung, die auf ontologischen Fakta basiert, gnoseologisch auf dem Weg diskursiver, rationaler und logischer Argumentation zu vermitteln.

Zusammenfassung

KONCSIK, IMRE: **Ethische Letztbegründung – ein dogmatisch vermittelbares Thema? Ansatz einer existential-ontologischen Provokation.** ETHICA 14 (2006), 1, 59–86

Dogmatisch kann eine wichtige Ansatzhilfe zur ethischen Letztbegründung geliefert werden: sie setzt sowohl eine entsprechende *Methodik* voraus, die notwendigerweise ontologisch ansetzen muss, insofern sie universale Aussagen über die Wirklichkeit trifft, als auch ihre *korrekte Applikation* angesichts der faktischen Gefallenheit der Schöpfung und ihrer daraus resultierenden negativ gewordenen Differenz zu Gott. Hier verweist die Dogmatik auf den Maßstab der *gottmenschlichen Union* Jesu Christi, welche die negative Differenz zu Gott einkalkuliert. Sie wird *göttlich* initiiert kraft der *menschlichen* Mitwirkung Jesu im persönlichen Glaubensakt als aufgehoben bekannt. Daraus ergibt sich bezüglich der

Summary

KONCSIK, IMRE: **Ultimate ethical justification – a dogmatically communicable subject? Attempt at an existental-ontological provocation.** ETHICA 14 (2006) 1, 59–86

From a dogmatic point of view an essential support can be given in approaching ultimate ethical justification: it requires both an appropriate *methodology*, which – necessarily – must start from ontology if making universal statements about reality, and its correct application in view of the factical fallenness of the Creation and the, thus, resulting negative difference to God. Here dogmatics points to the *God-man union* of Jesus Christ which includes the negative difference to God. *Initiated by God*, it is brought to an end in the personal act of faith by virtue of the *human* participation of Jesus. Thus, as to ultimate ethical justification, the result is the *merging* of a theonomous ethics "from above" and an

[72] Die existentielle Komponente einer so verstandenen Seinsethik erfasst klar GABRIEL MARCEL: Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung. In: Homo Viator (1949), bes. S. 79. – Ontologisch wird in der Hoffnung die gebrochene Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf ideell-wirksam restauriert und letztlich auf Gott beruhend konserviert.

[73] I. KONCSIK: Erlösung durch das Opfer Jesu Christi? In: *MThZ* 53 (2002), 220–235.

ethischen Letztfundierung ein *Ineinander* einer theonomen Ethik „von oben" und einer autonomen Ethik des Opfers zwecks wahrhaftiger Rückführung der Ethik trotz aller das Sein verzerrenden Negativität auf die divine heilsökonomische Handlung, wie sie an Jesus Christus ablesbar ist.

Apriorismus
Dogmatik und Ethik
Ethik des Opfers
Intradisziplinäre Ethik
Letztbegründung, ethische
Seinsethik
Sollensethik
Theonome Ethik

autonomous ethics of sacrifice for the purpose of actually reducing ethics – in spite of all the negativity that distorts being – to the divine act of salvation as it can clearly be seen from Jesus Christ.

apriorism
dogmatics and ethics
ethics of sacrifice
ultimate ethical justification
ethics of being
ethics of ought
intradisciplinary ethics
theonomous ethics

Literatur

André, Hans: Wunderbare Wirklichkeit. Majestät des Seins. – Salzburg: O. Müller, 1955.

André, H.: Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung. – Salzburg: O. Müller, 1957.

Apel, Karl-Otto: Globalisierung – Herausforderung für die Philosophie. Erste Philosophie heute? Von der zeitgemäßen Letztbegründung der Philosophie zur Antwort der Philosophie auf die Herausforderung der „Globalisierung". – Bamberg: Univ.-Verl., 1998.

Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube: mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik. – Düsseldorf: Patmos, ²1995.

Balthasar, Hans Urs von: Mysterium Paschale. In: J. Feiner u. a. (Hg.): Mysterium Salutis. – Einsiedeln: Benziger, 1969, III/2, S. 133–326.

Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik III: Die Handlung. – Einsiedeln: Benziger, 1980.

Beck, Heinrich: Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. Eine Einführung in die Dynamik existentiellen Denkens. – Frankfurt/M. u. a.: Lang, 1989

Beck, Heinrich: Die Frage nach dem Menschen als Ansatz für die Frage nach Gott. In: *Begegnung. Zeitschr. für Kultur und Geistesleben* 23 (1968), 20–24.

Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, übers. von A. Piper. In: Ottfried Höffe (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. – Tübingen: Francke, ²1992

Beutler, Johannes u. a. (Hg.): Der neue Mensch in Christus: hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2001 (QD; 190).

Bielefeld, Heiner: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998.

Bormann, Franz-Josef: Theologie und „autonome Moral": Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik. In: *ThPh* 77 (2002), 481–505.

BUCHER, ALEXIUS J.: Warum sollen wir gut sein? Zur Möglichkeit einer vernünftigen Letztbegründung sittlicher. – München: Minerva-Publikation, 1984.
EID, Volker: Christlich gelebte Moral: theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik. – Freiburg (Schweiz): Academic Press Fribourg, 2004.
FELDTKELLER, ANDREAS: Theologie und Religion: eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang. – Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2002.
FIKENTSCHER, WOLFGANG: Die Freiheit und ihr Paradox: über Irrtümer unserer Zeit. – Frankfurt a. M.: Frankfurter Allgem., 1997.
FRANZ VON ASSISI: Die Werke (Sonnengesang, Testament, Ordensregeln, Briefe, Fioretti). – Zürich: Diogenes, 1979.
FREUND, ANNEGRET: Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert. – Berlin u. a.: de Gruyter, 1994.
FRITZSCHE, HANS-GEORG: Ekklesiologie, Ethik, Eschatologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
GÄFGEN, KERSTIN: Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik. – Berlin u. a.: de Gruyter, 1991.
GANOCZY, ALEXANDRE: Unendliche Weiten... naturwissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube. – Freiburg u. a.: Herder, 1998.
HABERMAS, JÜRGEN: Philosophisch-politische Profile. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
Hardick, L./Grau, E. (Hg.): Die Schriften des hl. Franziskus. – Werl: Coelde, 1984.
HOBBES, THOMAS: Leviathan. Übers. von Jacob Peter Mayer. – Stuttgart: Reclam, 1980.
HORKHEIMER, MAX: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. – Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1986.
HÖSLE, VITTORIO: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. – München: Beck, [3]1997.
Höver, Gerhard (Hg.): Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik. – Münster: Lit, 1997 (Studien der Moraltheologie; 1).
JANKE, W.: Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 2002.
JASPERS, KARL: Der philosophische Glaube. – München: Piper, 1948.
JONAS, HANS: Das Prinzip Verantwortung. – Frankfurt a. M.: Insel-Verlag, 1979.
KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VII, hg. von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
KANT, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe Bd. VII, hg. von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
KASPER, W.: Die Lehre der Kirche vom Bösen. In: R. Schnackenburg (Hg.): Die Macht des Bösen. – Düsseldorf: Patmos, 1979, S. 68–84.
KIERKEGAARD, SÖREN: Die Krankheit zum Tode, übers. von Emmanuel Hirsch. – Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, [3]1985.
KONCSIK, IMRE: Erlösung durch Opfer? – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2000.
KONCSIK, I.: Erlösung durch das Opfer Jesu Christi? Ansätze einer ontologischen Bestimmung. In: *MThZ* 53 (2002), 220–235.
KRAUS, GEORG: Blickpunkt Mensch. Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht. – München u. a.: Pfeiffer, 1983.
KRAUS, G.: Gnade. In: W. Beinert (Hg.): Lexikon der katholischen Dogmatik. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, [5]1997, S. 208.

KRAUS, G. (Hg.): Theologie in der Universität: Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. FS 350 Jahre Theologie in Bamberg. – Frankfurt am Main u. a.: Lang, 1998.
KUHLMANN, WOLFGANG: Reflexive Letztbegründung: Unters. zur Transzendentalpragmatik. – Freiburg; München: Alber, 1985.
LANGTHALER, RUDOLF (Hg.): Theologie als Wissenschaft: ein Linzer Symposium. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2000.
LEBACQZ, KAREN: Professional Ethics: Power and Paradox. – Nashville: Abingdon Press, [2]1989.
LENK, HANS: Prometheisches Philosophieren zwischen Praxis und Paradox. Zur Verantwortung aktuellen Denkens. – Stuttgart: Radius-Verl, 1991.
LENK, HANS: Das Denken und sein Gehalt. – München: Oldenbourg, 2001.
MARCEL, GABRIEL: Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung. Le Peuch 1942. In: Homo Viator – Philosophie der Hoffnung. Übers. von Wolfgang Rüttenauer. – Düsseldorf: Bastion-Verl., 1949.
MAXSEIN, ANTON: Philosophia cordis: das Wesen der Personalität bei Augustinus. – Salzburg: O. Müller, 1966.
MILL, JOHN STUART: Der Utilitarismus. Übers. von Dieter Birnbacher. – Stuttgart: Reclam, 1985.
MOLTMANN, JÜRGEN: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. – München: Kaiser, 1972.
MÜLLER-SCHWEFE, H. R.: Materie, Opfer, Sakrament. In: K. M. MEYER-ABICH (Hg.): Frieden mit der Natur. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1979, S. 196–217.
NEUER, WERNER: Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter: eine Untersuchung zur Grundlegung christlicher Ethik. – Gießen u. a.: Brunnen-Verl., 1986.
NEUMANN, D./SCHÖPPE, A./TREML, A. (Hg.): Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung. – Stuttgart; Leipzig: Hirzel, 1999.
NEWMAN, JOHN HENRY: Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Predigten 1940. Übers. v. Th. Haecker. – München: Kösel, [2]1950.
NEWMAN, J. H.: Entwurf einer Zustimmungslehre (Essay in Aid of a Grammar of Assent, London 1870). – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1962 (in: M. Laros u. a. (Hg.): Ausgewählte Werke, VII).
NIETZSCHE, FRIEDRICH: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (hg. von Giorgio Colli u. a.). – München: Deutscher Taschenbuch-Verl., 1988.
FOBEL, PAVEL u. a. (Hg.): Rationalität in der angewandten Ethik. – Banská Bystrica, 2004.
RICKEN, FRIDO (Hg.): Kant über Religion. – Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1992.
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.
RUCKENBAUER, HANS-WALTER: Moralität zwischen Evolution und Normen. Eine Kritik biologistischer Ansätze in der Ethik. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002.
SARTRE, JEAN-PAUL: Das Sein und das Nichts (übers. v. Justus Streller). – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1962.
SCHALLENBERG, PETER: Naturrecht und Sozialtheologie: die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960). – Münster: Aschendorff, 1993.
SCHELLING, F. W. J.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Reclam 8913–15).

SCHMAUS, MICHAEL: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus. – Münster (Westf.): Aschendorff, 1967 (Nachdr. von 1927).
SCHÖNRICH, GERHARD: Bei Gelegenheit Diskurs: von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
SCHRÖDER, WINFRIED: Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002.
SCHÜEPP, G.: Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung. – München: Kösel, 1964.
SCHWAGER, RAIMUND: Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. – Innsbruck: Tyrolia, 1990.
SENECA: Philosophische Schriften (nach der Übers. v. J. M. Moser neu hg. von Thassilo von Scheffer). – Berlin: o. J., Bd. 1.
SHIPKA, THOMAS A. (Hg.): Philosophy: paradox and discovery. – New York u. a.: McGraw-Hill, [4]1996.
SIEGER, HANUL: Die Logik der Liebe: von Erich Fromm zur Letztbegründung. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 1997.
SIEWERTH, GUSTAV: Gott in der Geschichte. – Düsseldorf: Patmos, 1971 (Ges. Werke; III).
SIEWERTH, G.: Sein und Wahrheit. – Düsseldorf: Patmos, 1975 (Ges. Werke; I).
SIMONIS, WALTER: Jesus Christus, wahrer Mensch und unser Herr: Christologie. – Düsseldorf: Patmos, 2004.
SMART, JOHN J. C.: Extremer und eingeschränkter Utilitarismus. In: OTTFRIED HÖFFE (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. – Tübingen: Francke, [2]1992.
STEIGLEDER, KLAUS: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. – Stuttgart: Metzler, 2002.
STEIN, EDITH: Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1986.
STEINVORTH, ULRICH: Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. – Darmstadt: Wiss. Buchges., [2]1994.
THERESA VON AVILA (Teresa de Ahumada): Sämtliche Schriften, hrsg. von A. Alkofer, 6 Bde. – München, 1935–1963.
THÖNISSEN, WOLFGANG: Das Geschenk der Freiheit: Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. – Mainz: Matthias-Grünewald, 1988.
WEIER, WINFRIED: Strukturen menschlicher Existenz – Grenzen heutigen Philosophierens. – Paderborn: Schöningh, 1977.
WEIER, W.: Phänomene und Bilder des Menschseins. Grundlegung einer dimensionalen Anthropologie. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.
WEIER, W.: Brennpunkte der Gegenwartsphilosophie. Zentralthemen und Tendenzen im Zeitalter des Nihilismus. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1991.
WEISSMAHR, BELA: Philosophische Gotteslehre. – Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1983 (Grundkurs Philosophie; 5).
WELTE, BERNHARD: Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon. In: ALOYS GRILLMEIER SJ / HEINRICH BACHT SJ (Hg.): Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. III: Chalkedon heute. – Würzburg: Echter-Verl., 1954, S. 5–80.

PD Dr. Imre Koncsik, Vorderer Graben 16, D-96047 Bamberg
E-Mail: Ikoncsik@aol.com

ETHICA 14 (2006) 1, 87–93

DOKUMENTATION

EIKE BOHLKEN – JULIA HORLACHER – CHRISTINE MANN

BILDUNG – SUBJEKT – ETHIK
Bildung und Verantwortung im Zeitalter der Biotechnologie

Tagung des Instituts für Bildung und Ethik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, 27.–29.10.2005

Vom 27. bis zum 29. Oktober 2005 veranstaltete das Institut für Bildung und Ethik an der PH Weingarten im Rahmen des Forschungs- und Nachwuchskollegs „Bioethik im Horizont ethischer Bildung" die interdisziplinär angelegte Tagung *„Bildung – Subjekt – Ethik. Bildung und Verantwortung im Zeitalter der Biotechnologie"*. Angesichts der Entwicklungen im Bereich der so genannten Lebenswissenschaften und der daran anknüpfenden biotechnologischen Anwendungen sollten die *Grundlagen eines zeitgemäßen Begriffs von Bildung* herausgearbeitet werden. Gegen Bestrebungen der Politik, der viel beklagten Bildungs- und Wirtschaftsmisere durch eine Konzentration auf natur-, technik- und wirtschaftswissenschaftliche Inhalte zu begegnen, wurde dabei die *Bedeutung eines ethisch-kulturellen Wissens* unterstrichen, dessen es bedarf, um die Tragweite neuer Technologien für Natur und Gesellschaft zu ermessen. Die Tagung führte in drei thematischen Schritten von der gesellschaftspolitischen Kontroverse um den Begriff Bildung (I) über das Problem der Entstehung und Entwicklung von Subjektivität und personaler Identität im Zeitalter der Biotechnologie (II) hin zu den Konsequenzen, die sich hieraus für die Bioethik und das bioethische Lernen in der Schule ergeben (III).

1. Bildung in der gesellschaftspolitischen Kontroverse

Der erste Teil der Tagung thematisierte die gesellschaftspolitische Kontroverse um den Begriff und die Ziele der Bildung aus dem Blickwinkel von Pädagogik, Politik, Wirtschaft und Ethik. Die Kontroverse wurde bereits im Selbstverständnis der mit Erziehung befassten Disziplinen greifbar: In seinem Vortrag „Reformpädagogik versus Unterrichtsforschung" diagnostizierte der Pädagogikprofessor WINFRIED BÖHM (Würzburg) eine Pendelbewegung in der Diskussion zwischen reformpädagogischen und erziehungswissenschaftlichen Ansätzen. Ein pädagogischer Fortschritt sei in dieser Bewegung nicht auszumachen – sie habe sich lediglich beschleunigt. Die gegenwärtige Situation sei durch eine weitgehende Trennung von Theorie und Praxis gekennzeichnet. Auf der einen Seite stehe die Reformpädagogik als Erziehungskunst, die sich einer wissenschaftlichen Überprüfung ihrer Konzepte verweigere; auf der anderen Seite eine Forschung, die trotz ihrer empirischen Ausrichtung den Bezug zur Praxis ver-

loren habe. Während die Pädagogik ein Bekenntnis darstelle und sich selbst als engagierte und normative Lehre begreife, die um Kontinuität bemüht sei, verstehe sich die Erziehungswissenschaft als eine um Erkenntnis bemühte, wertneutrale und distanzierte Disziplin, die Forschung um der Forschung willen betreibe und Brüche und Diskontinuitäten aufweise. Notwendig sei jedoch eine *enge Verbindung von Theorie und Praxis*. Pädagogik müsse, einen Terminus FLITNERS zitierend, eine *Reflexion engagé* sein. In der anschließenden Diskussion wurde die Spannung von wertneutraler Forschung und normativen Voraussetzungen weiter problematisiert. Um wissenschaftlich redlich zu sein, müssten Letztere benannt und expliziert werden.

Der Workshop „Bildung in der gesellschaftspolitischen Kontroverse" weitete die Debatte auf das Spannungsverhältnis von Bildung und Pluralität, von Universalität und Partikularität aus. Dieses Spannungsverhältnis wurde in drei Arbeitsgruppen anhand der Aspekte *Sprache*, *Schlüsselqualifikationen* und *Geschlecht* konkretisiert. Dabei zeigte sich, dass das *Verhältnis von Partikularität und Universalität* in Zeiten massiven gesellschaftlichen Wandels (Immigration, Globalisierung, Emanzipation) neu austariert werden muss. Entscheidende Fragen sind, wie hoch der Grad an Partikularität in der Bildung sinnvollerweise sein kann, was angesichts der genannten Pluralitäten als Allgemeines gelten kann und soll und wie die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen an diesem Prozess beteiligt sind. Die anschließende Zusammenführung verdeutlichte insbesondere, dass in der gesellschaftspolitischen Kontroverse um (Allgemein-)Bildung geklärt werden muss, inwieweit Partikularinteressen in den Status gleichberechtigter Legitimität gesetzt werden, wenn es um die Erhebung des Kernbestands des Allgemeinen in einer pluralen Gesellschaft geht.

Der Philosoph Prof. HANS JOACHIM WERNER (PH Karlsruhe) schloss in seinem Vortrag „Bildung, Lernen und Erziehung im Horizont bioethischer Kontroversen" an diese Überlegungen an. Er fragte, ob die moderne Gesellschaft, die als plurale notwendig eine Konfliktgesellschaft sei, über ein ausreichendes Konsenspotential zur Lösung dieser Kontroversen verfüge und reflektierte dieses Problem anhand der Pluralität in der Bioethik. Die biotechnologischen Entwicklungen verliehen nicht nur der *Interdependenz von Selbst- und Weltverhältnis* eine neue Präsenz und Dimension; sie seien auch dazu angetan, *schwere anthropologische Träume* (J. MITTELSTRASS) zu verursachen. Die Pädagogik dürfe die dadurch evozierte Kontroverse um Möglichkeiten der Selbstgestaltung und Gefahren des Selbstverlustes nicht ignorieren. Bioethische Diskurse wiesen zahlreiche Bildungsbezüge auf. So müsse z. B. Wissen in Beziehung zur eigenen Person gesetzt werden können. Bioethische Kontroversen seien in besonderer Weise dafür geeignet, weil sie letztlich auf das Menschen- und Selbstbild zielten. Die Person des Erziehers sei in diesem Kontext möglicher existenzieller Verunsicherungen unersetzbar für den Aufbau eines „*Vertrauens in die Welt*, weil es diesen Menschen gibt" (M. BUBER) *als Grundlage der Persönlichkeitsbildung*.

In der Diskussion über die Konstitution einer (Bio-)Ethik unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen, die sich an den Vortrag anschloss, stellte WERNER fest, dass ein deduktiv eindeutiges Ergeb-

nis in diesem Bereich nicht möglich sei. Die argumentierende Vernunft sei jedoch in der Lage, Schneisen zu schlagen, und habe deshalb keineswegs ausgedient.

Der bildungspolitisch ausgerichtete öffentliche Abendvortrag von Prof. DANIEL TROEHLER (PH Zürich) lieferte ein Plädoyer für einen größeren Einfluss der Kommunen auf Schulen und Hochschulen. Die Argumente für einen solchen Wandel wurden über einen historisch fundierten Vergleich zwischen dem deutschen Bildungssystem auf der einen und dem schweizerischen sowie dem amerikanischen Bildungssystem auf der anderen Seite entwickelt. Auch TROEHLER machte eine Dialektik von reformpädagogischen Bemühungen und deren Krisen aus. Im Gegensatz zu BÖHM verdeutlichte er diese über eine Klärung des Wissensbegriffs: In der deutschen Diskussion schwinge oft ein problematischer *Dualismus von Bildung und Wissen* mit. Bildung werde als höherwertig, ganzheitlich und nicht messbar betrachtet. Wissen gelte im Unterschied dazu als einseitig, messbar und minderwertig. Ein zweiter wichtiger Strang des Vortrags bestand in der Forderung nach einer *Demokratisierung der Schulaufsicht*. TROEHLER orientierte sich in diesem Punkt an dem schweizerisch-amerikanischen Modell und bezeichnete die öffentliche Kontrolle der Schule durch kommunal gewählte Schulkomitees als einzig effektive und angemessene Organisationsform.

TROEHLERS bildungspolitische Vorschläge stießen jedoch nicht auf einhellige Zustimmung. Zum einen wurde beklagt, dass einzelne gesellschaftliche Gruppen in einem kommunalen System das Curriculum einseitig beeinflussen könnten. Zum anderen wurde auf Gefahr der Benachteiligung strukturschwacher Gemeinden hingewiesen, wenn auch die Einstellung und Besoldung der Lehrkräfte sowie die Ausstattung der Schulen kommunal geregelt würden.

ALEXANDER DEHIO, Geschäftsleiter des Standortes Biberach des Pharma-Unternehmens Boehringer-Ingelheim, formulierte Erwartungen der Wirtschaft an das Bildungswesen. Diese Erwartungen seien heute nicht mehr auf möglichst praxisnahe Fachkenntnisse beschränkt. Gefragt seien Berufseinsteiger mit einem weit gefassten Bildungsprofil, das auch den Anforderungen von Globalisierung bzw. kultureller Vielfalt, Informatisierung, prozessorientierten Denk- und Arbeitsvorgängen und Teamarbeit gerecht werde. Entgegen dem vorherrschenden Tenor zeichnete DEHIO dabei ein positives Bild des deutschen Schulsystems. Sowohl die duale Ausbildung in den Berufsschulen als auch das dreigliedrige Schulsystem hätten sich bewährt. Gerade für die Pharmaindustrie als einer forschungs- und wissensbasierten Branche stelle der „Rohstoff Bildung" die wichtigste Ressource dar. Sein Unternehmen gehe daher u. a. mit einem mobilen Biolabor auf die Schulen zu. Die Zusammenarbeit könne jedoch verbessert werden, wenn die Schulen ihrerseits auch stärker den Kontakt zu Unternehmen suchen würden. DEHIO lobte das leistungs- und bildungsfreundliche Gesamtklima gerade in Baden-Württemberg, kritisierte aber die in Deutschland vorherrschende *Technikfeindlichkeit*. In diesem Punkt forderte er mehr Vertrauen in die technologisch basierte Forschung. Die Unternehmen seien sich ihrer ethischen Verantwortung bewusst, und mit einer *„Weltmarktführerschaft" in Sachen Bioethik* sei niemandem gedient. Persönlichkeitsbildung könne nur aus einer Kombination von Fach- und Orientie-

rungswissen erwachsen. Hinsichtlich der Erziehung unterstrich DEHIO dabei die Notwendigkeit der *Wertevermittlung im Elternhaus*. Nur hier könne die „menschliche Wärme" gegeben werden, auf deren Basis sich eine fest im Leben stehende, ethisch urteilsfähige Persönlichkeit zu entwickeln vermöge.

2. Bedingungen der Konstitution des Subjekts

In den Vorträgen des zweiten Teils der Tagung wurde das im ersten Teil benannte *Bildungsziel einer gefestigten und urteilsfähigen Persönlichkeit* aufgegriffen und aus der Perspektive der Moralpsychologie, der Pädagogischen Psychologie und der Philosophie auf seine theoretischen Voraussetzungen und praktischen Verwirklichungsbedingungen befragt.

Die Moralpsychologin GERTRUD NUNNER-WINKLER (Prof. am Max-Planck-Institut München) begann ihren Vortrag über „Identitätsbildung in Zeiten raschen Wandels und normativer Vielfalt" mit einem Tableau identitätsstiftender und -stabilisierender Faktoren für traditionelle Gesellschaften, Moderne und Zweite Moderne. Die gegenwärtige Situation sei durch eine *Individualisierung der Identitätsbildung* und eine Pluralisierung der Möglichkeiten gekennzeichnet. Prägend für postmoderne Identitätstheorien seien Vorstellungen eines pluralen Selbst mit einer Art Patchwork-Identität, die als *Befreiung vom Identitätszwang* verstanden werde. Mit den Versuchen einer Rückkehr zur Konsistenz und einem Setzen auf narrative Kompetenz gäbe es aber auch Gegenbewegungen. Der These, dass die in den meisten westlichen Gesellschaften vorherrschende normative Vielfalt zu einem Verlust der Moral führe, hielt NUNNER-WINKLER entgegen, was als Verlust von Moral wahrgenommen werde, sei lediglich ein *rascher Wandel in der Einschätzung dessen, was Moral ist*. Es käme nicht zu einer Auflösung von Normen, sondern nur zu einem systematischen Wandel in der Begründungsstruktur. Das Identitätsproblem bleibe allerdings insofern virulent, als in fast allen Lebensbereichen immer mehr identitätsbezogene Entscheidungen gefällt werden müssten.

Hinsichtlich der Entwicklungsbedingungen einer moralischen Persönlichkeit verwies NUNNER-WINKLER als Einwand gegen die Theorie KOHLBERGS auf die Möglichkeit eines *Auseinanderfallens von Begründung und Motivation*. So gebe es etwa fünfjährige Kinder, die durchaus wüssten und begründen könnten, dass Stehlen moralisch falsch sei, es aber im gleichen Atemzug für „toll" hielten, so lange man unentdeckt bliebe. Die Motivation zu moralischem Handeln werde von Kindern selbst aufgebaut. Dieser Prozess könne aber z. B. dadurch gefördert werden, dass insbesondere die Eltern sich selbst als moralisch verstünden und entsprechend handelten. Das Fazit hätte daher lauten können: Eine gerechtere Gesellschaft erleichtert das Lernen gerechter Regeln bzw. gerechten Handelns.

Der Vortrag „Zur Entstehung und Entwicklung einer moralischen Persönlichkeit im Zeitalter des Klonens – Konsequenzen für die Pädagogik" des Pädagogen und Philosophen Dr. MARTIN HEINRICH (Linz) setzte sich ebenfalls kritisch mit KOHLBERGS Theorie der moralischen Entwicklung auseinander. Dabei konnte HEINRICH auf die Ergebnisse eigener empirischer Untersuchungen zurückgreifen, die sich mit der Frage beschäftigten, wie Kinder mit Widersprüchen zwischen

moralischen Geboten und einsozialisierten Regeln erfolgsorientierten Handelns umgehen. Der Bogen der vier herausgearbeiteten Reaktionsformen reiche von einer „vornormativ-präfunktionalen" Reaktion, welche die Logik des Szenarios ignoriere und damit zu sprengen suche, bis zu Versuchen einer theoretischen Distanzierung, die auf der Handlungsebene teils zu einem aufbegehrenden, teils zu einem pragmatisch-resignativen Verhalten führten. Die Ergebnisse stellten einerseits eine an Altersstufen gekoppelte Logik der moralischen Entwicklung in Frage. Andererseits verwiesen sie auf die *Gefahr einer „moralischen Desensibilisierung"* durch die Gewöhnung an derartige Widersprüche, wie sie auch in der bioethischen Debatte anzutreffen seien. HEINRICH empfahl abschließend, die von ihm herausgearbeiteten Reaktionsformen von Schülern für Unterrichtsentwürfe zur moralischen Urteilsbildung heranzuziehen, um ein *besseres Verständnis von Schülerhaltungen* zu ermöglichen.

Die Philosophin BEATE HERRMANN (Graduiertenkolleg Bioethik, Tübingen) plädierte in ihrem Vortrag „Körperlichkeit und moralisches Subjekt. Zum normativen Status des menschlichen Körpers in ethischen Personentheorien" dafür, die körperliche Verfasstheit des Menschen in die Begründungsstruktur des Personbegriffs mit einzubeziehen. In den klassischen Theorien der Person von LOCKE und KANT bleibe die körperliche Verfasstheit des Menschen ohne Bedeutung. Auch das Singersche Personalitätskriterium, Wünsche hinsichtlich der eigenen Zukunft haben zu können bzw. ein selbstbewusstes Wesen mit Vergangenheit und Zukunft zu sein, schenke der Körperlichkeit des Menschen kaum Beachtung. Der Körper sei jedoch nicht nur ausführende Instanz, sondern *unmittelbare Verkörperung der Person*, das Verhältnis zwischen Personen nicht erst diskursiv, sondern *immer schon körperlich vermittelt*. Zum einen bestehe zwischen Person und Körperlichkeit eine interne Beziehung, die sich als „metaphysical ownership" bezeichnen lasse. Zum anderen verfüge der Mensch durch seinen Körper über ein *nichtreflexives, aber persönlichkeitsbezogenes Handlungswissen* (*embodied skills*), das dem Körper eingeschrieben sei. Eine die Körperlichkeit als konstitutives und normatives Merkmal berücksichtigende Theorie der Person habe unmittelbar *medizinethische Konsequenzen*, da sie eine Kritik objektivierender Eigentumstheorien des Körpers nach sich ziehe. Auch für die Bewertung der biotechnischen Selbstgestaltung des Menschen zwischen den Polen von Selbstbestimmung und manipulativer Verfügbarkeit könne sie sich als bedeutsam erweisen.

Die anschließende Diskussion drehte sich vor allem um das *Verhältnis von „Leib" und „Körper"*. Dem Einwand, dass sie sich mit der Verwendung des Körperbegriffs von Ergebnissen der philosophischen Anthropologie SCHELERS und insbesondere PLESSNERS abkopple, hielt HERRMANN entgegen, dass der Leibbegriff zu weit vom medizinethischen Diskurs entfernt sei, um dort Wirkung zu entfalten.

3. Ethik und ethisches Lernen im biotechnischen Kontext

Das Interesse des dritten Tagungsabschnitts galt einerseits den Prinzipien der Bioethik, andererseits konkreten Bildungsprozessen zu bioethischen Themenfeldern in der Schule. Zu einem fruchtbaren Gegenüber wurden hierbei

die Vorstellung eines länderübergreifenden Schulprojektes sowie kritische Reflexionen zur Didaktik und Methodik der Bioethik.

Der Philosoph NIKOLAUS KNOEPFFLER, Prof. am Ethikzentrum der Universität Jena, gab zunächst einen klärenden und strukturierenden Überblick über unterschiedliche Ansätze in der Bioethik, den er durch seinen eigenen *integrativen Ansatz* ergänzte. Die Basis dieses Ansatzes bildeten die drei Prinzipien der *Menschenwürde* als das zentrale Kriterium einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen, der *Nachhaltigkeit* in sozialer, ökologischer und ökonomischer Hinsicht sowie der *Integration der Eigenwertigkeit nichtmenschlicher Lebewesen*, die aber der Ungleichheit zwischen Mensch und Tier Rechnung trage. Ihre Konkretisierung fanden diese Prinzipien in der Formulierung eines Sets von Regeln, das strukturell an der Berücksichtigung einer sozialen, ökologischen und ökonomischen Dimension sowie formaler Richtlinien einer ethischen Güterabwägung ausgerichtet war. Neben der Individualverträglichkeitsregel und der Sozialverträglichkeitsregel umfasste es beispielsweise Regeln zur Regeneration, Substitution, Optimierung, Reversibilität, zum Tierschutz und zu den Gesamtkosten.

Im folgenden Austausch mit dem Referenten entspann sich ein lebhafter Disput sowohl über die dargebotene Begründung des Prinzips der Menschenwürde als auch über das integrative Moment des Ansatzes sowie die Möglichkeiten, die Synthese der dargestellten Prinzipien und Regeln weiterzuentwickeln.

Mit der Vorstellung eines sehr engagierten Drei-Länder-Projekts mit Schülern aus Deutschland, Lettland und Luxemburg lieferten die Lehrer HEINZ-HERMANN HAAR (Meinerzhagen) und JEAN-LOUIS GINDT (Luxembourg) einen anschaulichen *Bericht aus der Unterrichtspraxis*. Mit dem Ziel, Schüler zur Urteilsfähigkeit in ethisch relevanten Fragen zu qualifizieren, wurde in einer knappen Woche ein Projekt durchgeführt, das sich schwerpunktmäßig mit dem Thema Klonen auseinander setzte. Angeregt durch die Beschäftigung mit CHARLOTTE KERNERS Jugendroman *Blueprint*, durch Expertenvorträge aus unterschiedlichen Fachbereichen, Filmdokumentationen, Diskussionsrunden und die Möglichkeiten des E-learnings legten die Beteiligten ihren Weg der Urteilsbildung über die Grenzen der unterschiedlichen Nationen hinweg gemeinsam zurück. Als Mitglieder einer Ethikkommission formulierten die Schüler über die eigentliche Projektdauer hinaus Empfehlungen zum therapeutischen Klonen mit embryonalen Stammzellen. Den Tagungsteilnehmern wurde mit diesem bemerkenswerten Projekt eine Vielzahl von *Möglichkeiten der schulischen Auseinandersetzung mit bioethischen Fragen* vor Augen geführt.

Die Reflexionen der Philosophin JULIA DIETRICH (Tübingen) zur Didaktik und Methodik der Bioethik lenkten den Blick der Tagung abschließend auf die Rolle der Bioethik für die Ethikdidaktik sowie auf die im Ethikunterricht anzustrebenden Kompetenzen. DIETRICH äußerte ein *Unbehagen an der zentralen Rolle der Bioethik für die Ethikdidaktik*. Sie stellte zur Diskussion, ob die bioethische Frage nach den Grenzen des Selbstverständnisses allgemein als Paradigma der Ethik gelten könne oder ob nicht eher ein *Betreiben der Ethik von den vorhandenen Ressourcen der gelebten Moral her* zu befürworten sei. Hinterfragt wurden des Weiteren die Implikationen der Zukunfts-

gerichtetheit bioethischer Probleme: Wird mit der Bioethik nicht einer „self fulfilling catastrophy" Vorschub geleistet? Werden durch den Blick auf eine ungewisse biotechnologische Zukunft nicht Probleme vernachlässigt, die gegenwärtig viel dringender nach einer Lösung verlangen? Zu diesen Fragen gesellten sich kritische Anmerkungen zur Individualisierung, Kontextualisierung und Prozeduralisierung bioethischer Problemfelder, die sowohl zu einer Entmoralisierung als auch zu einer Übermoralisierung des Individuums führen könnten. Als alternatives systematisches Konzept einer Ethikdidaktik präsentierte DIETRICH Überlegungen zur *„Didaktik einer Ethik des Selbstverständlichen"*. Sie skizzierte ein hierarchisches Modell unterschiedlicher Kompetenzen, das die ethische Kompetenz im eigentlichen Sinne als Teilkompetenz der moralischen Kompetenz fasste und in dem der Fundierung in einer Moralitätskompetenz, verstanden als der Fähigkeit, überhaupt ein Subjekt sein zu können, tragende Bedeutung zugeschrieben wurde.

Fazit

Die Tagung war geprägt von anregenden Vorträgen und lebhaften Diskussionen, die sich durch einen erfreulich konstruktiven Charakter auszeichneten. Auch wenn man sich am roten Faden – vom gesellschaftlichen Streit um Form und Inhalt der Bildung über das sich in Bildungsprozessen als gefestigt und moralisch entscheidungsfähig konstituierende Subjekt zu Prinzipien der Bioethik und einer bioethischen Didaktik im Schulunterricht – orientiert, fällt es allerdings nicht leicht, ein Fazit zu ziehen oder gar eine Synthese aller Vorträge und Diskussionen zu bilden. Gleichwohl scheint mit dem *Aspekt einer integrativen Verbindung* ein Ansatzpunkt dafür auf. Durchweg abgelehnt wurde ein äußerlicher Begriff von Bildung, der ohne Verbindung zu einer Entwicklung der Persönlichkeit bleibt. Die damit geforderte *Verflechtung von Wissenserwerb und Persönlichkeitsbildung* konnte gerade an bioethischen Debatten demonstriert werden, in denen die zu diskutierenden Fragen einer biotechnisch erweiterten Selbstgestaltung des Menschen unmittelbar das menschliche Selbst- und Weltverhältnis betreffen. Eine integrative Orientierung zeigte sich ebenfalls in den Versuchen, den Begriff der Person um das Moment der Körperlichkeit zu erweitern und in der Theorie der Moralentwicklung eine Engführung auf kognitive Aspekte zu vermeiden. Auch in den Vorträgen, die sich im engeren Sinne mit bioethischen Fragen der Theorie und der Unterrichtspraxis beschäftigten, war das Bestreben nach einer *Verbindung von bioethischen Prinzipien*, einem *Zusammenspiel verschiedener Unterrichtsmethoden* sowie einer *Rückbindung einer Didaktik der Bioethik an die allgemeine Ethikdidaktik* zu beobachten. Bei allen Unwägbarkeiten, ob und wie ein Allgemeines in der Bildungsdebatte und in der Bioethik hergestellt werden könnte, offenbarte sich damit ein Komplexitätsbewusstsein, das sich nicht mit Einseitigkeiten zufrieden geben will.

Dr. Eike Bohlken, Institut für Bildung und Ethik der Pädagogischen Hochschule Weingarten, bohlken@ph-weingarten.de

Julia Horlacher, Institut für Bildung und Ethik der Pädagogischen Hochschule Weingarten, horlacher@ph-weingarten.de

Christine Mann, Institut für Bildung und Ethik der Pädagogischen Hochschule Weingarten, chmann@ph-weingarten.de

ETHICA 14 (2006) 1, 94–112

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ALLGEMEINES

NAGENBORG, MICHAEL: **Das Private unter den Rahmenbedingungen der IuK-Technologie. Ein Beitrag zur Informationsethik.** – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005. – 226 S., ISBN 3-531-14616-5, Brosch., EUR 29.90

Seit dem 11. September 2001 werden viele gesellschaftliche Fragen in Bezug auf eine Zeitrechnung „vor" und „nach" den Anschlägen auf das New Yorker World Trade Center, das Pentagon und – missglückt – auf das Weiße Haus behandelt. Eine ist jene nach der Wahrung der Privatsphäre in demokratisch verfassten Rechtsstaaten. In Deutschland hatte das Thema vor und nach 1983 Hochkonjunktur – dies gipfelte im Bundesverfassungsgerichtsurteil zur „informationellen Selbstbestimmung" und im Volkssport der unrichtigen Beantwortung der Fragen der Volkszählung von 1987. Danach jedoch verflüchtigte sich das Thema aus öffentlichen Debatten. Bedenkt man den Aufruhr rund um die Volkzählung, müsste inzwischen eigentlich ein heftiger gesellschaftlicher Streit in Deutschland (und ebenso in der EU und in vielen anderen Staaten) um Datenschutz und Privatsphäre entbrannt sein, denn seit 2001 wurden die Möglichkeiten des Staates, Daten über Bürger zu sammeln und in deren Privatsphäre einzudringen, außerordentlich erweitert. Selbst der Rücktritt der Bundesinnenministerin Sabine Leutheusser-Schnarrenberg aus Protest gegen den so genannten „Großen Lauschangriff" war im Grunde nur ein politisches Strohfeuer. Dies zur Einleitung, um zu verdeutlichen, dass Michael Nagenborgs Buch (eine überarbeitete und aktualisierte Fassung seiner Dissertation) eigentlich unzeitgemäß ist, denn er sorgt sich um Privatsphäre – wissenschaftlich wie politisch.

In zehn Kapiteln, die etwas ungewöhnlich nicht durchnummeriert, sondern mit A bis J gekennzeichnet sind, spannt Nagenborg den Horizont der Diskussion um Privatsphäre auf. Nach der Einleitung wird in Kapitel B verdeutlicht, wie heterogen die Theorienlandschaft zur Privatsphäre ist – es existieren sehr verschiedene Ansätze, die unterschiedliche Aspekte der Privatsphäre betonen. Danach (C) grenzt Nagenborg Privatsphäre gegen Tabu, Geheimhaltung und Anonymität ab – eine Abgrenzung, die in der Literatur beileibe nicht immer vorgenommen wird. Kapitel D stellt dann die „liberale Auffassung des Privaten" vor. Dabei wird nicht nur auf aktuelle Debatten Bezug genommen, sondern auf die historische Entwicklung des Konzepts der Privatsphäre eingegangen – dies macht seine historische Gewordenheit und damit seine Kontingenz deutlich. Wiederum einer Abgrenzung, hier der von Autonomie und Privatsphäre, ist Kapitel E gewidmet. Gleichzeitig wird herausgearbeitet, welchen Wert Privatsphäre für Individuen haben könnte. In Kapitel F entwickelt Nagenborg eine „neo-klassische Privatheitsauffassung" und greift dabei wiederum auf die historische Entwicklung zurück. Dabei zeigt er auf, welche sozialen Funktionen Privatsphäre und Öffentlichkeit haben, wie sie (auch negativ) auf Individuen wirken, und dass durch die verstärkte ökonomische Nutzung vor allem des öffentlichen Raums dieser als sozialer und Möglichkeitsraum des politischen Diskurses zerstört wird. Mit Kapitel G werden die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien ins Spiel gebracht; es wird nun deutlich, welche Auswirkungen ihr Einsatz auf Privatsphäre haben kann – aber nicht muss, wie Nagenborg zu Recht betont. Kapitel H ist der „panoptischen Gesellschaft" gewidmet: Benthams bzw.

Foucaults Ideen werden hier am Topos der Privatsphäre erprobt – und dabei Fehlinterpretationen des Foucault'schen Ansatzes in der Literatur korrigiert. (I) stellt Ansätze vor, Privatsphäre bspw. als Eigentum oder Ergebnis von Konsensen aufzufassen. (J) bietet schließlich Zusammenfassung und Fazit.

Nagenborgs „neo-klassische Privatheitsauffassung" stellt noch keine abgeschlossene Theorie dar, sondern ist eher als Denkansatz zu verstehen, der darauf verweist, in welche Richtung die Reise gehen müsste. Deutlich wird, dass es falsch wäre, alte Ideen nur deshalb zu verwerfen, eben weil sie alt sind. Deutlich wird aber auch, dass ohne Berücksichtigung der sozialen, politischen, ökonomischen und nicht zuletzt technischen Bedingungen nicht sinnvoll über Privatsphäre nachgedacht werden kann – auch Philosophen müssen sich also in die Niederungen der Realität und Empirie begeben.

Trotz dieser positiven Befunde müssen jedoch einige Kritikpunkte genannt werden. Die vielen Rechtschreibfehler sind ein unnötiges Ärgernis; schwerer jedoch wiegt die Kritik an der Zitationsweise. Es wird ohne Jahreszahlen zitiert, was die Nutzung des Buches erheblich erschwert. Es ist lästig, immer nachschlagen zu müssen, um erkennen zu können, wann ein Text erschienen ist. Zudem ist es dadurch schwierig, der Argumentation zu folgen, weil die historische Abfolge der genannten Quellen ohne Rückgriff auf das Literaturverzeichnis unklar bleibt.

Weiterhin ist zuweilen der Sprung vom Allgemeinen zum Speziellen etwas unvermittelt, bspw. in der Diskussion der Hackersubkultur im Kontext des Panopticons. Hier wäre zudem mehr Distanz zu den Hoffnungen an das Internet als emanzipatorischem Medium angesagt: Gerade weil Nagenborg die Empirie beachtet, müsste klar sein, dass diese eher gegen alle Hoffnungen spricht.

Weiterhin kann kritisiert werden, dass die Rede von einer „liberalen Auffassung des Privaten" zu unscharf ist. John Rawls' Liberalismus ist ein anderer als jener von John Stuart Mill; auch Isaiah Berlin und Michael Walzer können als Liberale gesehen werden und unterscheiden sich in ihren Positionen – und so fort. Das aber deutet nur an, dass die gesamte Debatte um Privatsphäre sehr heterogen ist – und *das* macht Nagenborg an vielen Stellen mehr als deutlich. Daher kann dieser Mangel als Anregung verstanden werden, verstärkt vergleichende Studien in Bezug auf Privatsphäre durchzuführen, denn sowohl in politischen Positionen als auch wissenschaftlichen Strömungen und natürlich innerhalb der ‚westlichen' Gesellschaften, vor allem aber im Vergleich zwischen verschiedenen Kulturen werden sich sehr viele Konzepte dessen finden, was mit „Privatsphäre" bezeichnet wird. Dazu sind interdisziplinäre Ansätze vonnöten, wie sie leider noch zu selten sind. Michael Nagenborgs Beitrag stellt einen gelungenen Versuch dar und eignet sich trotz der genannten Kritik sehr gut als Ausgangspunkt.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder, Oppeln/PL

DÜSING, KLAUS: **Fundamente der Ethik: unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen.** – Stuttgart-Bad-Cannstatt: frommann-holzboog, 2005 (problemata; 152). – XIII, 334 S., ISBN 3-7728-2369-6, Brosch. EUR 58.00

Prof. Dr. Klaus Düsing legt hier in der gegenwärtigen Ethikdebatte, die sich hauptsächlich mit konkreten Anwendungen befasst, eine Typologisierung der Ethik vor, um die Erörterung ethischer Prinzipien wieder in Diskussion zu bringen. So soll in einem ersten Kapitel zunächst gezeigt werden, dass die scheinbar verwirrende Mannigfaltigkeit ethischer Ansätze auf der Grundlage der Struktur des selbstbewussten Willens vergleichsweise wenigen klar umgrenzbaren Ethik-Typen zugeordnet werden kann. Als solche Typen erweisen sich, laut Düsing, an erster Stelle die ethische Pflichtenlehre oder Deontologie, der Utili-

tarismus oder Eudämonismus und die Tugendlehre. Hinzu kommen hinsichtlich der bevorzugten Anwendungsgebiete die Individualethik oder aber die politische Ethik sowie hinsichtlich der subjektiven Fundierung die Vernunft- oder Gefühlsethik.
Grundtypus der Ethik ist für Düsing die *Deontologie*, die Pflichtenlehre. Sie ist dadurch charakterisiert, dass als sittlich nur ein willentliches Verhalten und die Disposition dazu gelten kann, das sich nach bestimmten, aus Einsicht und Freiheit selbstauferlegten, ethischen Normen richtet. Dabei bleibt als eigentlicher Grundtypus der Deontologie nur die Regeldeontologie übrig, welche allgemeine Normen als praktische Gesetze für den selbstverantwortlich Handelnden expliziert.
Als mächtige Gegenrichtung zur Deontologie bezeichnet Düsing den *Utilitarismus*, wobei er zwischen dem Handlungsutilitarismus und dem Regelutilitarismus unterscheidet. Der *Handlungsutilitarismus* setzt den letzten Zweck, der im größtmöglichen Glück der meisten gesehen wird, als unmittelbares Prinzip der einzelnen Handlungen an. Auch beim *Regelutilitarismus* wird Sittlichkeit aus dem höchsten Zweck einer Verwirklichung bestimmt, doch nicht unmittelbar durch die einzelne Handlung, sondern vermittels gewisser allgemeiner Regeln für die einzelnen Handlungen.
Als drittes genuines Gebiet bezeichnet Düsing die bis vor kurzem völlig vernachlässigte *Tugendethik*. In ihr wird Sittlichkeit als Tugend um ihrer selbst willen und nicht nur als interner, wesentlicher Bestandteil von Glückseligkeit begriffen, wie sich dies aus Platons *Politeia* eruieren lässt.
Aus den genannten Grundtypen ergeben sich zusätzliche Ethik-Konzeptionen, die sich voneinander in der Frage unterscheiden, ob sie zuerst für den Staat oder ausschließlich für das einzelne Individuum gelten, was zu einer Gegenüberstellung von politischer Ethik und Individualethik führt. In der *politischen Ethik* sind Recht und Sittlichkeit nicht mehr getrennt, während in der Individualethik das erste oder gar ausschließliche Anwendungsgebiet für grundlegende ethische Normen oder Zwecke oder Tugenden das menschliche Individuum, und zwar unabhängig von seinen Staatsbürgerpflichten, ist. Aus antiker Position wird hier Epikur genannt.
Mit dieser Einteilung will Düsing zeigen, dass die Vielfalt der Ethikansätze von der Antike bis heute keineswegs unüberschaubare Diversität bleiben muss, wenngleich er die Prinzipienscheu der gegenwärtigen Ethik-Ansätze, welche die Darlegung konkreter, besonderer und einzelner ethischer Probleme bevorzugt, keineswegs übersieht. Damit befassen sich die weiteren Ausführungen. Doch diese Probleme der angewandten Ethik lassen sich nach Düsing durch die dargelegten Ethikprinzipien klären, wenn auch nicht gänzlich: „Es bleiben freilich bestimmte unauflösbare Pflichtenkollisionen und tragische Schicksale bestehen, deren sinnhaftes Begreifen über die Ethik hinaus erst einer moralisch basierten Religionsphilosophie vorbehalten sein wird. Doch lässt sich offenbar durch die Erhellung der Fundamente der Ethik sowohl das Bewusstsein über Sittlichkeit im Allgemeinen als auch über entscheidende und bewegende Fragen der angewandten Ethik und damit ebenso die Motivation zu tief in der Persönlichkeit verwurzelten sittlichen Handlungen nachhaltig prägen und stärken. Die Theorie der Sittlichkeit erhält damit selbst sittlich-praktische Bedeutung." (305/306)
Das den Ausführungen zugrunde liegende Ziel einer idealen ethischen Gemeinschaft ist sicher erstrebenswert, lässt sich jedoch durch ethische Argumentationen allein nicht verwirklichen, denn der ethischen Norm für sich genommen mangelt es an der treibenden Motivation zu deren Verwirklichung. Dies schmälert aber in keiner Weise das Bemühen des Autors, ein solches Ziel als ethisches Prinzip mutig anzusprechen.
Ein Literaturverzeichnis, ein Personen- und Sachregister beschließen den gut geglieder-

ten und verständlich abgefassten Versuch, die ethischen Prinzipien neu zu beleben und eine eigene systemische Lösung vorzutragen. *Andreas Resch, Innsbruck*

GOERTZ, STEPHAN: **Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis.** – Regensburg: Friedrich Pustet, 2004 (ratio fidei: Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie; 23). – 333 S., ISBN 3-7917-1928-9, Brosch., EUR 39,90

Ethik als Theorie hat selbstverständlich gar kein persönliches Interesse, auch nicht das an ihrer eigenen Praxis. Aber viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche haben ein leicht nachvollziehbares Interesse daran, dass Ethik nicht nur Theorie bleibt, sondern für sie praktisch Gutes bewirkt. Nicht wenige im Text verstreute Hinweise (z. B. auf die Befreiungstheologie, S. 254) und Argumente (etwa für „konkrete Freiheit als Kriterium", S. 265ff., in dem auch die sozialen Voraussetzungen des ethischen Handelns eingefordert werden) deuten an, dass das im Titel formulierte Anliegen eines des Autors selbst ist.

Ein solches persönliches Anliegen kann aus meiner Sicht viel besser als der äußere Rahmen der Arbeit, die als Habilitationsschrift entstanden ist, die ungeheure Mühe und Intensität erklären, mit der Goertz das Verhältnis von Theorie und Praxis durch die Geschichte der Philosophie und Theologie verfolgt und auf sein Ziel bezogen erläutert. Als Einleitung wird M. Kettner (Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt 2000, S. 7) zitiert: „Die traditionelle Philosophie der Moral (‚Ethik') hat die Standards, nach denen sich Praktiken moralisch beurteilen lassen, nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, diese Praktiken moralisch zu verbessern."

Nun wäre es zu einfach und letztlich nicht Erfolg versprechend, Praxis ohne Theorie verbessern zu wollen. Schon die einfache Frage „Welche Praxis?" führt zur Theoriebildung. Und erst „wenn eine Differenz von Theorie und Praxis auftritt, kann Ethik als Theorie von Praxis nach der Relevanz des eigenen Denkens für die Praxis fragen." (S. 18). Wenn religiös sein nicht nur glauben heißt, sondern auch in diesem Sinne handeln, dann ist auch die theologische Ethik eine „Theorie von Praxis, die praktisch relevant sein will" (S. 18).

Die historisch-philosophische Rekonstruktion der Schriften zu Theorie und Praxis von verschiedenen Ethiken beginnt mit Platons „Philosophenkönigen" (S. 31), bei denen Theorie und Praxis zusammenfallen sollen, und geht über Aristoteles, der Praxis zur theoretischen Eigenständigkeit verholfen hat (S. 31ff.) über viele Stationen (Augustinus, Bacon, Kant, Hegel, Feuerbach und Marx) bis hin zu den Autoren des 20. Jahrhunderts wie Habermas, Homan, Beck, Luhmann, Jonas und Oevermann. Im explizit theologischen Teil werden u. a. Nussbaum, Pauer-Studer, Joas und insbesondere William James als Bezugspunkte analysiert.

Das Besondere des vorliegenden Buches ist also keine neue Ethik und keine eigenständige neue Lösung für das Theorie-Praxis-Problem der Ethik, sondern eine historisch-philosophische Auseinandersetzung mit bestehenden Arbeiten und Konzepten. Wer selbst über das Theorie-Praxis-Problem der Ethik vertieft nachdenken möchte, sollte dieses Buch dazu lesen.

Jürgen Maaß, Linz

SOZIALWISSENSCHAFTEN

THIELEMANN, Ulrich/ULRICH, Peter: **Brennpunkt Bankenethik: der Finanzplatz Schweiz in wirtschaftsethischer Perspektive.** – Bern u. a.: Paul Haupt, 2003 (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; 33). – 159 S., ISBN 3-258-06599-3, Brosch., EUR 24.90

In ihrem 33. Band wenden sich die St. Gallener Beiträge zur Wirtschaftsethik der Frage zu, was ein ethisch korrektes und auch moralisch gutes Verhalten einer Bank sei. Ange-

sichts der in den letzten Jahren zunehmenden Meldungen über Finanzskandale, Bankpleiten etc. ein immer wichtigerer Bereich für an Wirtschaftsethik interessierte Personen. Und auch für eher an praktischen Fragen interessierte Menschen sind Fragen wie z. B. „Was ist eine (moralisch) gute Geldanlage?" sehr spannend. Letztere Frage wird leider eher nur in erläuternden Passagen gestreift; das Buch setzt insgesamt Grundkenntnisse in Wirtschaftsethik voraus und wendet sich sofort den spezifischen bankenethischen Fragestellungen zu.

Es gliedert sich in 5 Kapitel: 1. „Problemstellung – Warum eine spezifische Bankenethik?"; 2. „Konzepte – Bankenethische Denkmuster und Weichenstellungen"; 3. „Prinzipien – Zur grundlegenden Verantwortung einer Bank"; 4. „Handlungsfelder – Spezifische bankenethische Problembereiche" und 5. „Praktische Bankenethik – Die Integration ethischer Reflexionen in die Bankengeschäftspolitik".

Dieses Hineindenken in die spezielle Problematik wird für einen breiten Leserkreis auch dadurch erschwert, dass kein historischer Einstieg und keine Darstellung der Entwicklung bestimmter Positionen erfolgt. Wenn Letzteres noch damit zu begründen wäre, dass das vorliegende Buch eher für ein Fachpublikum gedacht ist, so ist mir das Aussparen der historischen Dimension (insbesondere die Rolle der Banken zur Zeit des Nationalsozialismus und ihr heutiger Beitrag zur Aufarbeitung dieses Teils der eigenen Geschichte) unklar und erscheint mir als das entscheidende Defizit dieser Abhandlung.

Der Band wendet sich ausschließlich gegenwärtigen Fragestellungen zu wie etwa: Welche Werte wollen Banken für wen schaffen? Welche gesellschaftlichen und volkswirtschaftlichen Funktionen wollen sie übernehmen? Nach welchen Geschäftsgrundlagen wollen sie sich richten?

Die bisherigen Entwicklungen und Grundlagen werden überwiegend wie im Titel angedeutet aus Schweizer Perspektive beschrieben und diskutiert – damit entfällt leider auch der wichtige Themenbereich der EU(-Erweiterung). Allerdings sind gerade die Geschäftspraktiken der Schweizer Banken häufig ein Paradebeispiel solcher hier zur Diskussion anstehenden Fragen wie: Bankgeheimnis (bzw. Steuerflucht) versus Gemeinwohl. Kern der ethischen Argumentation ist hier die Aussage, dass das Privatsphärenargument in der Konsequenz auf die Aufhebung der Steuerpflicht als einer Rechtspflicht hinausläuft (99).

Eine weitere interessante Frage des Buches ist die, ob Banken eine Mitverantwortung für die ethische Qualität der Projekte und Firmen haben, für die sie Kredite gewähren und die sie beraten. Relativ einfach lässt sich diese entscheiden, wenn z. B. die Umweltrisiken eines Projektes auch ein Finanzrisiko darstellen. Ethisch brisanter ist dagegen die Frage des Umgangs mit Nachhaltigkeitsrisiken, die kein Erfolgsrisiko für die Bank darstellen. Hierzu werden dann eine Reihe von Aussagen und vorhandenen Kodizees vorgestellt – eine verbindlichere Verallgemeinerung von entsprechenden Forderungen wäre aus meiner Sicht wünschenswert gewesen.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

NATURWISSENSCHAFTEN

KNOEPFFLER, NIKOLAUS/SCHIPANSKI, DAGMAR/SORGNER, STEFAN LORENZ (Hg.): **Humanbiotechnologie als gesellschaftliche Herausforderung.** – Freiburg; München: Karl Alber, 2005 (Angewandte Ethik; 2). – 232 S., ISBN 3-495-48143-5 Geb., EUR 19.00

Der hier rezensierte Sammelband geht auf eine Tagung im Mai 2004 zurück, die auf der Wartburg stattfand. Renommierte Vertreter aus naturwissenschaftlichen Disziplinen – mit Christiane *Nüsslein-Volhard* sogar eine Nobelpreisträgerin –, der Rechtswissenschaften, der deutschen evangelischen und katholischen Kirche, der philosophisch und theologisch fundierten Ethik sowie aus gesellschaftlichen Institutionen liefern aus

ihrer je spezifischen Perspektive Antworten zur Frage, wie mit den medizinisch-technischen und vor allem den moralischen, juristischen, sozialen und politischen Herausforderungen, welche die moderne Wissenschaft und zumal die Humanbiotechnologie aufwerfen, umzugehen sei.

Wie bei Sammelbänden oft, ist es wenig sinnvoll, die einzelnen Beiträge gesondert anzusprechen, da dies entweder in einer bloßen Aufzählung enden würde oder die Rezension viel zu umfangreich werden ließe. Im Fall des vorliegenden Sammelbandes ist das indes schon deshalb nicht notwendig, weil sowohl die einzelnen Texte als auch ihre Zusammenstellung als uneingeschränkt gelungen zu bezeichnen sind. Lesern, die bereit sind, einer Argumentation aufmerksam zu folgen, wird eine hervorragende Einführung in Fragen und Probleme geboten, die mit den wissenschaftlich eröffneten Möglichkeiten einhergehen, über Eigenschaften des Menschen direkt zu verfügen, indem entweder Manipulationen am Genom vorgenommen werden oder aber bei Embryonen diese nach entsprechenden Eigenschaften hin ausgewählt werden.

Sicherlich wird das Ergebnis der Lektüre nicht darin bestehen (können), insbesondere den ethisch und religiös fundierten Argumenten uneingeschränkt zuzustimmen – dafür sind diese zu unterschiedlich. Klarer aber wird in jedem Fall, worauf solche Argumente und die daraus gezogenen Schlussfolgerungen beruhen. Die Beiträge des Sammelbandes bieten damit die Chance, auf der Basis von kompetent und verständlich vermittelten Informationen eine eigene fundierte Meinung zu bilden.

Der Sammelband wird komplettiert durch ein Glossar, in dem wichtige verwendete Fachbegriffe in Kürze erklärt werden, durch eine Tabelle mit den Phasen der vorgeburtlichen Entwicklung und zuletzt durch Kurzbiographien der Autoren.

Ein kleiner Kritikpunkt ist eher ein Wunsch, denn das Glossar weckt einfach das Verlangen nach noch mehr Einträgen. Gleichfalls wäre es wünschenswert, die Debatte über Humanbiotechnologie in Zukunft sowohl zu internationalisieren als auch aus einer interkulturellen Perspektive zu betrachten. Doch ebenso wie Bücher haben Tagungen notwendig einen begrenzten Rahmen – Kritik ist daraus nicht ableitbar, allenfalls ein Auftrag.

Zuletzt: Sicherlich auch dank der finanziellen Unterstützung zahlreicher Stiftungen ist der Sammelband als gebundenes Buch mit EUR 19,00 durchaus erschwinglich – sein Geld ist er allemal wert.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder, Oppeln/PL

Boloz, Wojciech / Höver, Gerhard (Hg.): **Utilitarismus in der Bioethik. Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer.** – Münster: Lit, 2002 (Symposion – Anstöße zur interdisziplinären Verständigung; 2). – 200 S., ISBN 3-8258-5895-2 Brosch., EUR 25.90

Der Sammelband dokumentiert ein deutsch-polnisches Symposium der Katholisch-Theologischen Fakultäten der Kardinal Stefan Wyszyński-Universität Warschau und der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, das im November 2001 in Warschau veranstaltet wurde. Dem Vorwort der Herausgeber folgen sieben Beiträge und ein Autorenverzeichnis, das die Autoren als weltanschaulich nicht neutral ausweist, denn alle gehör(t)en katholischen Fakultäten an. Dies muss kein Nachteil sein, da eine inhaltliche Vorbestimmung zur Klärung der Positionen einer so wichtigen Debatte, wie sie Peter Singer angestoßen hat, beitragen kann.

Doch bleiben einige Autoren nicht dabei stehen, eine durch ihre Weltanschauung determinierte Position sachlich zu vertreten. Wie so oft in der Diskussion um Peter Singers kontroverse Ansichten verwenden seine Gegner Formulierungen, die diffamierend sind; es wird ein Vokabular verwendet, das Singer in die Nähe des Nationalsozialismus

rückt. Dieser Tonfall hat in Deutschland Tradition; offensichtlich beschränkt sich diese jedoch nicht auf dieses Land.

So beginnt *Wojciech Bołoz* damit, dass er die Ermordung von mehreren Tausend Menschen beim Anschlag auf das World Trade Center in New York am 11.09.2001 anführt, um darauf hinzuweisen, dass es Menschen gibt, die zur Erreichung ihrer Ziele bereit sind, Menschen, auch massenhaft, zu töten. Danach berichtet er über die Geschichte des Utilitarismus, über den Werdegang Peter Singers und dessen ethische Position. Die Darstellung ist in hohem Maße tendenziös und unsachlich; sie rückt Singer durch die Einleitung in die Nähe menschenverachtender Terroristen.

Der Text von *Ryszard Moń* führt diese Form der Auseinandersetzung fort. „Die Grundzüge des Utilitarismus" als Titel lässt auf eine sachliche Einführung in die Positionen des Utilitarismus hoffen. Doch kennt *Moń* neben Mill und Bentham offenbar keine Utilitaristen, was dazu führt, dass er Kritik am Utilitarismus übt, wo dessen Vertreter diese selbst schon diskutiert haben; zudem stellt er utilitaristische Positionen vor allem aus zweiter Hand dar und nutzt dabei Kritiker des Utilitarismus, was für Ausgewogenheit kaum garantiert; ein roter Faden bzw. eine sachliche Argumentation ist kaum erkennbar.

*Alexander Lohner*s Beitrag ist hingegen hervorragend. Nach einer polemikfreien sachlichen Darstellung der Ethik Singers und einer kurzen Replik stellt er in ausführlicher und durch die Quellenangaben informativer Weise die ideengeschichtliche Herkunft der Singerschen Verwendung des Begriffs „Person" dar. Zwar sind manche Aussagen und der Schluss des Beitrags problematisch (bspw. Thomas Nagel und Donald Davidson als reduktionistische Epiphänomenalisten zu bezeichnen oder die Analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts in toto mit dem Positivismus gleichzusetzen), doch ist es aufgrund der Sachlichkeit des Beitrags überhaupt erst möglich, sich mit diesem argumentativ auseinander zu setzen.

Marian Machinek versucht ebenfalls eine sachliche Diskussion von Singers Thesen, doch wird diese durch die Verwendung des Ausdrucks „Endlösung" als Bezeichnung für Singers Ziele und des Vergleichs der Singerschen mit der nationalsozialistischen Argumentation pro Euthanasie entwertet. Es fällt auf, nicht nur hier, sondern auch in den ersten beiden Beiträgen, dass eine Schmalspurvariante des Utilitarismus als Gegner herbeizitiert und stetig unterstellt wird, dass Singer die Tötung Schwerstbehinderter und Abtreibung als Selbstzweck und ständig durchführen wolle. Dabei wird verkannt, dass Singer u. a. Lösungen von Rechte- und Interessenkollisionen sucht: im Falle der Abtreibung zwischen Fötus und Frau, im Falle schwerstbehinderter Föten und Neugeborener zwischen diesen und den Eltern. Verständlich ist, dass dies aus christlicher Sicht inakzeptabel sein muss, doch sollte mit Argumenten und nicht mit Diffamierung reagiert werden.

Diese Vorgehensweise ist schon deshalb unverständlich, weil *Heike Baranzke* eine gelungene Analyse der Schwächen der Singerschen Position präsentiert, ohne dabei in Polemik abgleiten zu müssen. Stattdessen verweist sie auf die argumentativen Fehler und Widersprüche in Singers Denken, ebenso wie auf seine völlig verfehlte ideengeschichtliche Analyse des Ausdrucks „Heiligkeit des Lebens". Da Baranzkes Artikel ein Viertel des Bandes ausmacht, gewinnt dieser dadurch an Wert, der ansonsten nicht gegeben wäre. Nicht nachvollziehbar bleibt, dass in den anderen Texten ihre Analysen nicht genutzt wurden, obwohl der Sammelband eine Dokumentation einer Tagung sein soll. So drängt sich der Eindruck auf, dass der Grad der Kommunikation zwischen den Teilnehmern nicht sonderlich hoch gewesen sein kann.

Gerhard Höver stellt Singers Argumente in den Kontext der aktuellen Debatte um die Verwendung von embryonalen Stamm-

zellen in Forschung und Therapie. Seine Diagnose ist sachlich orientiert und weist begründet auf die Widersprüche in Singers Position hin. Der Text ist gelungen, weil Höver die weitreichenden ethischen Konsequenzen der Stammzellenverwendung aufzeigt, ohne dabei in die Attitüde der moralischen Überlegenheit christlicher Ansichten zu verfallen, sondern sich des Faktums bewusst ist, dass viele Gesellschaften weitgehend säkularisiert sind.

Zuletzt thematisiert *Piotr Morciniec* die Bedeutung der Euthanasie in Singers Ethik. Ausdrücklich verneint er eine Gleichsetzung mit dem Nationalsozialismus – dies lässt die schon genannten Polemiken erneut unverständlich erscheinen. Morciniec gibt die Typologie der Euthanasie bei Singer wieder und nimmt grundsätzlich und kritisch dazu Stellung. Auch er ist sich bewusst, dass in säkularisierten liberalen Staaten nur schwer gegen den freiwilligen Tod direkt zu argumentieren ist und zieht deshalb Dammbruchargumente hinzu. Hier bietet sich gegenüber dem Stand der Debatte jedoch nichts Neues.

Eine letzte Bemerkung: Wie anderen Büchern des Lit-Verlages auch hätte dem vorliegenden Sammelband ein sorgfältiges Lektorat gut getan. Uneinheitliche Zitatangaben, uneinheitliche Rechtschreibung selbst innerhalb der Texte, sehr viele Fehler und sogar Bearbeitungsvermerke der Autoren zeugen von geringer Sorgfalt. Inhaltlich wie formal bleibt die Beurteilung deshalb zwiespältig.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder, Oppeln/PL

TECHNIK

PRIEWASSER, REINHOLD: **Das Konzept der Nachhaltigkeit und seine Anwendung in den Bereichen Energienutzung und räumliche Mobilität.** – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2003. – 300 S., ISBN 3-631-39877-8, EUR 51,50

In der häufig zu beobachtenden Verwendung des Begriffs der Nachhaltigkeit in vielen Debatten über gesellschaftliche Zusammenhänge von Ökologie und Umwelt bis hin zu Bildung und Politik steckt m. E. als eine Reaktion auf die Verunsicherung durch die immer schnellere Veränderung unserer Welt eine normative Absicht, der Wunsch nach Stabilität und Sicherheit. Die Bemühung um den Schutz der Umwelt, die Erhaltung von Tier- und Pflanzenarten soll ebenso Bestand haben und nachhaltig, also zumindest keinesfalls schnell vergänglich sein, wie pädagogische, politische und eigentlich alle unsere Anstrengungen. Diesem diffusen Gebrauch des Begriffs Nachhaltigkeit entsprechend zerfließt auch der Begriff selbst immer mehr.

Wer in dieser Situation ganz genau erfahren möchte, wie der Begriff in der Waldwirtschaft entstanden ist, im Zuge der Umweltkonferenz in Rio bekannt wurde und wie er im Bereich Ökologie, Energie und Umwelt präzise zu verstehen ist, sollte die Habilitationsschrift von Reinhold Priewasser lesen. Im ersten, theoretischen Teil seines Buches erläutert er zunächst den Weg von der Nachsorge über die Vorsorge zur Nachhaltigkeit auch im Hinblick auf ihre soziale, wirtschaftliche und politische Dimension: „Kernpunkt der Nachhaltigkeitsidee ist somit eine Strategie der Umweltnutzung, bei der unter Wahrung der Potenzialgrenzen, natürlichen Ressourcen- und Senkenkapazitäten ökologische, wirtschaftliche und soziale Ziele und Ansprüche aufeinander abgestimmt in einem Entwicklungsprozess vereint werden sollen." (S. 21) Im Kapitel über „Bedingungen und Gestaltungsansätze ökologischer Nachhaltigkeit" wird diese allgemeine Idee anhand der beiden Themen Ressourcennutzung und Eintragen von Stoffen in die Umwelt mit naturwissenschaftlichen und medizinischen Forschungsergebnissen präzisiert. Noch konkreter und spannender wird das Buch in den beiden im Titel angeführten Beispielfeldern Energiemanagement in der Produktion und Mobilität / Personennahverkehr.

Jürgen Maaß, Linz

MEDIZIN

WAIBL, ELMAR: **Grundriss der Medizinethik für Ärzte, Pflegeberufe und Laien.** – Münster, Lit, 2004 (Philosophie: Forschung und Wissenschaft; 14). – 303 S., ISBN 3-8258-7521-0, Brosch., EUR 9.90

Elmar Waibl geht mit diesem Buch kein geringes Wagnis ein, ist doch gerade die Medizinethik ein Gebiet, in dem es in den letzten Jahren von Einführungen und auch sonstigen Publikationen nur so wimmelt. Was aber seinen *Grundriss* auszeichnet, ist vor allem die behutsame und vorsichtige Art, in der er – ohne Partei zu beziehen – die jeweiligen Probleme der Medizinethik klar und auch für Laien nachvollziehbar darstellt. Dass diese ein weites Feld betreffen, braucht nicht eigens erwähnt zu werden: Waibl spannt auch einen Bogen, der von einer Darstellung der Ethik und ihrer Grenzen über die Arzt-Patient-Beziehung und Gesundheitsökonomie bis hin zu den spektakulären Fragen von Reproduktionsmedizin und Gentechnik, von Transplantationsmedizin, Suizid und Sterbehilfe reicht.

Charakteristisch für seinen *Grundriss* ist neben der neutralen – aber deshalb nicht desengagierten Einstellung, die dieses Buch wohltuend von weltanschaulich präformierten Einführungen unterscheidet – vor allem die zugespitzte Pro- und Contra-Gegenüberstellung in diesen Fragen, welche die wesentlichen Argumente ethischer, aber auch rechtlicher und gesellschaftspolitischer Provenienz umfasst. Sie bieten Orientierungshilfen im Dickicht der gegenwärtigen Auseinandersetzungen, die nicht selten in ideologischen Haltungen, etwa bei Problemen der Fortpflanzungsmedizin oder des Lebensendes, erstarrt sind.

Waibl verliert sich nicht in den endlosen Erörterungen verschiedener ethischer Argumentationsstränge sondern versucht die möglichen ethischen Antworten und Problemlösungsstrategien verständlich aufzuzeigen, ohne einer gefährlichen Simplifikation zu verfallen.

Neben den durch den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt entstandenen Problemen, die vor allem den Anfang und das Ende des menschlichen Lebens betreffen, geht Waibl auch ausführlich auf das gewandelte Selbstverständnis der Medizin ein, und fordert für die medizinische Ethik nicht nur eine Vertiefung des individuellen Ethos und eine Ausweitung der Standesethik, deren hippokratische Prinzipien den geänderten Voraussetzungen der Gegenwart nicht genügen können, sondern bettet ethische Fragen in das gesamtgesellschaftliche Gefüge und dessen Wandel ein. Vor allem im Arzt-Patient-Verhältnis und dessen Spannung zwischen Patientenautonomie und ärztlichem Paternalismus ist durch den von Technik dominierten Spitalsbetrieb eine tiefe Wandlung eingetreten, die sich nicht zuletzt im Unbehagen an der Apparatemedizin ausdrückt. So zitiert Waibl beispielsweise den Gesundheitsökonomen G. Kocher: „Einen Spitalsaufenthalt sollte man nur Kerngesunden zumuten“ (114). Diese Skepsis bildet zusammen mit den eingangs ausgeführten Überlegungen, die ein Missverständnis der Ethik ausschalten und deren Grenzen aufzeigen, eine wichtige Grundtendenz des Buches. Wie ethische Antworten oder Probleme in einer pluralistischen Gesellschaft konsensuell gelöst werden sollen, bildet bekanntlich eine der wesentlichsten und schwierigsten Probleme der gegenwärtigen Diskussion: dafür bieten die Gegenüberstellungen etwa beim Problemkreis Sterbehilfe ein gutes Beispiel, wo in Fragen der Euthanasie Vertreter der Heiligkeit des Lebens und Verfechter der Qualität des Lebens und der Autonomie einander unversöhnlich gegenüberstehen. Waibl bietet hier keine eigene Lösung an, sondern lässt den Leser selbst eine Orientierung finden, wiewohl durchscheint, dass seine eigene Perspektive gegen jede dogmatische und rigoros prinzipielle Lösung gerichtet ist.

Dass der Autor als guter Kenner der Wirtschaftsethik dem Problem der Gesundheitsökonomie und damit verbunden der

Verteilungsgerechtigkeit, einer allfälligen Rationierung infolge der Kostenexplosion im Gesundheitswesen, dem Kostenbewusstsein und Selbstbehalt besondere Aufmerksamkeit schenkt, kann als weiteres Verdienst des Buches betrachtet werden.
Ähnliches gilt auch für die Ausführungen zu den Tierversuchen, ein in vielen Einführungen zur Medizinethik eher vernachlässigtes Problemfeld. Waibl nennt die Tierversuche unumwunden „den schwarzen Schatten der Humanmedizin" (141), oder den „blinden Fleck im Auge der Medizinethik" (143), der, meist tabuisiert, die schwierige Frage nach einem moralischen Eigenrecht der Tiere aufwirft und nicht selten in destruktiver Nutzung unter erheblichem Leid für die Tiere mündet.
Waibl diskutiert in diesem Zusammenhang die grundsätzliche ethische Problematik der Tierversuche und die anthropozentrische Grundeinstellung unserer christlichen aber auch humanistisch-aufklärerischen Denktradition und verweist auf den Pathozentrismus, der die Leidensfähigkeit des Tieres und des Menschen in den Mittelpunkt stellt und damit eine gleiche Berücksichtigung ihrer Interessen verlangt. Hier bezieht er klar Position und verweist auf den ethisch problematischen Charakter von Tierversuchen, der vollends dort zutage tritt, wo ökonomische Interessen (etwa der Pharmaindustrie) an erster Stelle stehen.
Alles in allem ist Waibls *Grundriss* ein ausgewogenes und sachlich differenziertes Buch, das eine gute Einführung in die Medizinethik bietet. Dass es keine fertigen Lösungen offeriert, sondern Orientierungshilfen gibt, um sich in den gesellschaftlichen, politischen und auch individualethischen Problemen einigermaßen zurechtzufinden, Grenzen der Ethik ebenso aufzeigt wie die Grenzen der Wissenschaft vor existentiellen Entscheidungsfragen, ist nicht Ausdruck von Verlegenheit, sondern zeugt von Einsicht in die Schwierigkeiten, vor die uns die Segnungen und vielleicht auch der Fluch des medizinischen Fortschritts geführt haben.

Peter Kampits, Wien

KAWAGUCHI HIROKAZU/SEELMANN KURT (Hg.): **Rechtliche und ethische Fragen der Transplantationstechnologie in einem interkulturellem Vergleich.** – Wiesbaden: Franz Steiner, 2003 (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP) Beiheft; 86). – 180 S., ISBN 3-515-08132-1, Brosch., EUR 50.00

Im Mai 2001 fand auf Einladung der Schweizer IVR-Sektion auf dem Landgut Castelen in Augst bei Basel eine sowohl interdisziplinäre als auch internationale Fachtagung zum Thema „Recht und Ethik der Transplantationsmedizin im interkulturellen Vergleich" statt, deren Beiträge im vorliegenden Band dokumentiert sind. Beteiligt waren Vertreter verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen aus Japan, der Schweiz und Taiwan.
Die Regelungen und Diskussionen zur Transplantationsmedizin in der Schweiz werden einem breiten Kreis von Lesern durchaus bekannt sein, insofern soll in dieser Rezension weitgehend auf deren Darstellung verzichtet werden. Alberto Bondolfi (Lausanne und Zürich) stellt in seinem Beitrag darüber hinaus den Konsens in der Transplantationsmedizin der westlichen Welt dar. Dagegen erschöpfen sich entsprechende Kenntnisse über Argumentationen und Verfahrensweisen in Japan häufig mit dem Hinweis auf den anderen religiösen Hintergrund und andere Werthaltungen gegenüber einzelnen Organen. Schon insofern liefert das Buch eine Fülle von ausführlicheren Details, gesetzlichen Regelungen oder ohne vorhandene Gesetze einfach praktizierte Verfahrensweisen. Gleichzeitig beschreibt es sowohl für Japan als auch für Taiwan die derzeit stattfindenden Diskurse und gegensätzlichen Positionen. Diese Ausführungen enthalten eine Vielzahl von in Europa unbekannten Fallbeispielen aus diesen Ländern, die dort so zum Standard

der Diskussion gehören, wie in Deutschland z. B. der Fall des „Erlanger Babys". Dadurch verdeutlichen die Beiträge nicht nur sehr konkret die jeweiligen kulturellen und religiösen Hintergründe für bestimmte Entscheidungen, sondern erlauben es auch, die Entwicklung der Gesetzgebung anschaulich nachzuvollziehen.

Ziel dieses Rechtsvergleiches zwischen den Ländern ist jedoch nicht nur der allgemeine Erfahrungsaustausch und das Kennenlernen anderer Traditionen und Mentalitäten, sondern auch die „Entdeckung eines gemeinsamen Platzes", auf dem rationale und übernationale Argumente zählen – so Makoto Ida (Tokyo) in seiner Einleitung (vgl. S. 14). Er beschreibt die Eigenheiten der japanischen Rechtslage in 4 Punkten:

1. liegen die Transplantation von Geweben und insbesondere die Lebendspende von Organen außerhalb des Anwendungsbereiches des japanischen Gesetzes. Dieses ist auf die postmortale Explantation von Organen im engeren Sinne beschränkt;
2. erst mit dem Hirntodkonzept ist die Organentnahme bei Hirntoten in Japan legalisiert und möglich geworden;
3. setzt das japanische Gesetz eine allgemeine Anerkennung des Hirntodkonzeptes nicht voraus. Der herkömmliche Todesbegriff (Herz-Kreislauf-Tod) ist durch dieses Konzept nicht angetastet worden und der Spender kann zwischen den beiden Todesarten selbst wählen;
4. die enge Zustimmungslösung ist Folge dieser Konzeption der Wahl zwischen zwei Todesarten. Daher wird es in Japan teilweise auch als „Transplantationsunterbindungskonzept" bezeichnet. Das ganze System ist wesentlich abhängig von der Verbreitung sog. Spenderkarten.

Zwei Ursachen seien für diese Entwicklung maßgeblich gewesen: zum einen die „mangelnde Fähigkeit der Japaner zur Konsensbildung" und zum anderen das allgemeine Misstrauen der Japaner gegenüber der Transplantationsmedizin (vgl. S. 10). Masami Okaue (Niigata) führt in seinem Beitrag die Problematik der Lebendspende und damit verbundene Diskussionen weiter aus. Schon der einfache interkulturelle Vergleich ergibt Folgendes: Während in Europa und den USA 80% der Organentnahmen auf Hirntote entfallen, werden in Japan 80% der Entnahmen an Lebendspendern vorgenommen. D. h. die Hälfte der weltweit durchgeführten Organtransplantationen bei Lebendspendern werden in Japan vorgenommen. Die von Ethik-Kommissionen dafür geforderte Voraussetzung, dass keine Organe eines Hirntoten zur Verfügung stehen, ergibt sich auf Grund der engen Zustimmungslösung relativ einfach. Die Entscheidung wird außerdem gestützt durch die traditionelle japanische Moral: ein Familienproblem soll möglichst ohne die Belastung der Gesellschaft gelöst werden. Diese Anschauung führe jedoch zur Benachteiligung von Menschen ohne Familie und die „Freiwilligkeit der Spende" sei in diesem Kontext ebenfalls zu hinterfragen. Diskutiert wird auf diesem Hintergrund die in Europa ebenfalls brisante Frage des Organhandels.

Yen-Ching Chao (Taiwan) beschäftigt sich nach der Darlegung entsprechender Fakten und Regelungen in seinem Land vor allem mit der Organspende bei unnatürlichem Tod, explizit auch bei Hingerichteten. Besonders erwähnenswert ist der Rezensentin hier die ausführliche Quellenangabe zu diesen Beispielen – in der europäischen Diskussion wird häufig auf diese Praxis verwiesen, ohne dass die Belege dafür genannt werden (können). Fach- und länderübergreifend werden im Zusammenhang mit dem Hirntodkonzept der Personenbegriff diskutiert und die jeweiligen Konsequenzen der einzelnen theoretischen Positionen aufgezeigt. In diesem Zusammenhang wird das Konzept der einvernehmlichen Tötung zum Zwecke der Organspende erörtert sowie der Umgang mit rassistischen Vorbehalten seitens der Spender.

Abschließend sei erwähnt, dass auf Grund

der in der Diskussion zu Grunde gelegten Breite des Verständnisses von Transplantation auch Aspekte des Klonens beim Menschen und dem Umgang mit embryonalen Stammzellen diskutiert werden. Die Japanische Regelung erlaubt Forschung an und mit menschlichen embryonalen Stammzellen, wenn diese ausschließlich medizinischen Zielen dienen, und geht dabei davon aus, dass keine ernsthafte „Gefahr der Beeinträchtigung der Menschenwürde (besteht), solange die embryonalen Klone nicht durch Implantation in einen Uterus zu sozialen Existenzen werden" (S. 166–167). Diese Regelung wird in Japan selbst kritisch hinterfragt, vor allem in bezug auf die Entwicklung einer möglichen neuen Moral.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

BAUMANN-HÖLZLE, RUTH/MÜRI, CORINNA /CHRISTEN, MARKUS/BÖGLI, BORIS (Hg.): **Leben um jeden Preis? Entscheidungsfindung in der Intensivmedizin.** – Bern u. a.: Lang, 2004 (Interdisziplinärer Dialog – Ethik im Gesundheitswesen; 4). – 270 S., ISBN 3-03910-380-6, Brosch., EUR 46.20

Ein todkranker Patient liegt auf der Intensivstation; es besteht sogar mittel- und langfristig kaum noch Hoffnung auf vollständige oder partielle Regeneration, Reparation, Restitution und Restauration defekter physischer Funktionen. Wann sollen – oder dürfen – die lebenserhaltenden Maßnahmen eingestellt werden? Wer soll dies entscheiden? Gibt es ein Recht auf Leben um jeden Preis – ohne Rücksicht auf mögliche Kollisionen mit ökonomischen, sozialen und psychischen Ressourcen der involvierten Personen und Gruppen? Welches Gewicht besitzen die ebenfalls phasenbedingt zu interpretierenden Optionen der Angehörigen? Der bedrängende Aufwurf solcher Fragen charakterisiert den klinischen Alltag der Behandlungsteams im intensivmedizinischen und -pflegerischen Bereich. Bedingt durch den markanten technischen Fortschritt hinsichtlich Maximaltherapien, palliative und schließlich sterbebegleitende Therapien werden immer öfter Dilemmasituationen zwischen der sukzessiv dehnbareren Prolongation eines – oft leidvollen und massiv eingeschränkten – Lebens einerseits und der Rettung eben dieses Lebens andererseits generiert. Abhilfe sollen professionalisierte, strukturierte und universal spezifizierte Entscheidungsverfahren schaffen – mit hinreichender Präzision zwecks situativer Applizierbarkeit im konkreten medizinischen Tagesgeschäft. Sie wurden und werden an diversen Kliniken exemplarisch durch Ethik-Gruppen heuristisch evolviert und prospektiv evaluiert, wobei noch keine allgemeinverbindliche und EU-weit restriktiv valide Standards definiert werden können. Dennoch sollen sie erlauben, in den diffizilen und belastenden Einzelsituationen mit vor Willkür und persönlicher Präferenz sichernder und die Einzelverantwortung entlastender Verbindlichkeit für alle Beteiligten eine möglichst faire, auf das individuelle Patientenschicksal spezifizierte und zugleich konsensorientierte – und trotzdem den objektivierten Vorgaben korrespondierende – Entscheide zu treffen.

Zwecks Kundgabe und Sicherung des gegenwärtigen Erkenntnis- und Praxisstands fand am 12. März 2004 in Rüschlikon ein Kongress unter dem Titel „Leben um jeden Preis? – Entscheidungsfindung in der Intensivmedizin" statt – bezogen auf die Neonatologie und die Erwachsenen-Intensivmedizin. Interdisziplinär beschreiben Fachpersonen aus Medizin und Pflege, Philosophie und Ethik, Recht und Soziologie die hohen ethischen Anforderungen an die Entscheidungsfindung, um optimale Lösungen zu approximieren.

Zunächst wird die „*Ausgangslage*" (13–84) rekapituliert, um sich der Basics vergewissern zu können. Interessanterweise findet sich neben einem rechtsmedizinischen Beitrag auch eine ethische Grundsatzreflexion von Jean-Pierre Wils, „Autonomie und Passivität. Tugenden einer zweiten Aufklärung im medizinischen Kontext" (43–58), die sich durch die Thematisierung fundamen-

taler und die interdisziplinäre Diskussion fundierender Axiome auszeichnet. Eine etikettenhafte Eruierung der Essentials der anthropologischen Geistesgeschichte radikalisiert sie auf drei grundsätzliche „kulturelle Paradigmen" – bis ins 16. Jh. herrschte eine Theomorphie, dann folgte eine Anthropomorphie, die postmodern durch eine Technomorphie abgelöst wird (47–51). Bezeichnet wird damit der jeweilige „Attraktor" einer Kultur samt seiner Reichweite und seinen Formierungspotenzen („Morphe" besagt nach Wils schließlich „Form" und meint „Formierung"). Die Technomorphie wird durch Aktivismus und Machbarkeitsideal signiert, womit die zweite anthropologische Konstitutionskomponente ausgeblendet wird: die „Passivität", „Abhängigkeit", Ausgeliefertheit, physische und psychische Limitation des Menschen, was besonders bei der Geburt als Geschenkereignis und dem Tod als Ausdruck humaner Unverfügbarkeit in den Existenzvollzug hereinbricht. Um dem Menschsein gerecht zu werden, sollten diesen anthropologischen Grunddaten entsprechende ethische Optionen legitimiert werden: „Auch das Nicht-Handeln und das Nicht-Mehr-Handeln verfügen über eine eigene Würde" – unter Voraussetzung der „Anerkennung der Abhängigkeit" und „Passivität" (55). Freilich wird hier nur an eine generalisierte ethische Grundhaltung appelliert, ohne Fallbeispiele eruieren zu können, da wir „nicht über Regeln" verfügen, „die uns genau sagen können, wann unsere Handlungen aufhören sollten." (ebd.). Dennoch wird für einen „Weg zu Bescheidenheit und Nachsicht" im Sinn einer „Kunst des Lassens" optiert (55f.).

Doch handelt es sich hier um einen Ausnahmebeitrag. Die überwiegende Mehrzahl der Beiträge kreist um konkretere Perspektiven und reflektiert nicht das ungefragt vorausgesetzte Axiom aktivistischer Machbarkeit als möglichen Ausdruck eines Pathos humanen Schöpfertums. Vielmehr wird zunächst der „*Geschichtliche Hintergrund*" (85–116), in der u. a. „Fortschritte in der Neonatologie aus der Sicht einer Pflegefrau" (107–116) behandelt werden, kurz und thesenhaft skizziert. Dann folgen eine „*Implementierung und Evaluation von Verfahren zur Entscheidungsfindung*" (117–224) sowie „*Entscheidungsfindung in der Praxis*" (225–264), in der sehr konkrete, formal kanalisierte Entscheidungsfindungsbäume aufgezeigt werden – vorwiegend durch die Etablierung ethischer Gespräche (etwa 186 f.). Kurzbiographien beschließen den formal hervorragend aufgearbeiteten, leicht lesbaren und in die klinische Praxis realistisch einführenden Sammelband. Trotz gewisser Einseitigkeiten und der mancherorts verstärkt wünschenswerten theoretischen Durchdringung der ethischen Fundamente – so bleibt etwa die wichtige Relation zwischen konsensualer und objektiver Entscheidungsfindung unreflektiert – kann dieses interessante und den detailgetreuen interdisziplinären Dialog dokumentierende Buch ausdrücklich empfohlen werden – gerade aufgrund der bereichernden Vielfältigkeit und Divergenz der vorgetragenen Positionen!

Imre Koncsik, Bamberg

PHILOSOPHIE

GIL, THOMAS: **Die Rationalität des Handelns.** – München: Wilhelm Fink, 2003. – 159 S., ISBN 3-7705-3802-1, Brosch., EUR 19.90

Systematisch zusammengestellt werden in dem Band von Thomas Gil Grundprobleme der praktischen Philosophie, nämlich das menschliche Handeln und dessen Rationalität. Zunächst werden Handlungen und Ereignisse unterschieden. Es kann Ereignisse ohne Handlungen, aber es kann keine Handlungen ohne Ereignisse und Handelnde geben (S. 11). Der Handlungsbegriff wird auch auf nicht-menschliche Lebewesen angewandt und von technischem Herstellen unterschieden (15). Die Vielfalt von Handlungsgründen ist anzuerkennen.

Handlungen sind keine Ableitungen, Anhängsel oder Auswürfe aus dem Reich des Geistigen oder Mentalen. Vielmehr müsste man die Deliberationen und Reflexionen, Überlegungen und Entscheidungen selbst als Handlungen auffassen. Die Gründe unserer Handlungen liegen in aller Regel nicht im Bereich unserer mentalen bzw. intentionalen Einstellungen, sondern zumeist in den Tatsachen, auf die wir als handelnde Wesen stoßen. Handeln ist immer absichtlich. Aber dies heißt nicht, dass unsere Handlungen immer eine bestimmte Absicht verfolgen. Aus Routine und Gewohnheit handeln wir absichtlich, aber ohne eine konkrete Absicht und ohne einen konkreten Handlungsgrund. Wenn man bei einem Seesturm Güter über Bord wirft, handelt man nicht schlechthin freiwillig, sondern um sich und die anderen zu retten. Heute wird im Hinblick auf Handlungstheorie oft die philosophische Reflexion naturalisiert, kulturalisiert oder sozialisiert. Es gibt für menschliche Lebewesen eine große Vielfalt von Handlungsgründen. Menschen haben Bedürfnisse und Interessen (33–38).

Die Handlungsgründe, die wir haben, können auch die Entscheidungen sein, die wir getroffen haben. Handlungsgründe sind Normen und Werte, Befehle usw. Um die Handlungsfreiheit menschlicher Subjekte zu retten, tendieren einige Philosophen gegenwärtig dazu, den Begriff eines Handlungsgrundes radikal antinaturalistisch aufzufassen (47). Freiheit ist nicht auf Entscheidungs- oder Willkürfreiheit zu reduzieren. Zentral ist der Gedanke der Freiheit als Kreativität. Dabei liegen die einzelnen unterschiedlichen Kategorien oder Typen von Problemen oft mit den Bereichen zusammen, in denen diese Probleme praktisch bestehen (64). Rational können nur Lebewesen sein, die intelligent sind. Rationalität gibt es auch bei Alltagsevaluationen und Alltagsbewertungen (69). Wissenschaft besagt die konsequente Anwendung einer Reihe von Methoden, die fruchtbar sind, Gemeintes, Geglaubtes und Behauptetes kritisch zu prüfen. Wissenschaft ist deswegen eine rationale Unternehmung kollektiver Art (74). Auch der Lebensplan sollte rational konstruiert sein. Die praktische Rationalität ist die Methode und Vorgehensweise, die uns ermöglicht, unsere Handlungsabsichten und Handlungspläne, durch welche allein unser Leben sinnvoll wird, so zu organisieren und praktisch umzusetzen, dass eine Maximierung unseres realen Wohlergehens erzielt wird (86).

Gefühl und Kognition sind eng miteinander verbunden (91). Gefühlen eignet ein starker Handlungsbezug. Materielle Anreize und eng-rationale Kalkulationen sind mitnichten die einzige verhaltenssteuernde Kraft (91). Macht kann (1.) als etwas Negatives, (2.) als Neutralität bzw. Instrument und (3.) als Realisation von Moral verstanden werden (S. 119). Die Produktion, Deutung und Distribution sozialer Güter ist von großer Bedeutung für das Zustandekommen der individuellen und der kollektiven Identität der sie herstellenden, interpretierenden und verteilenden Individuen und Gruppen (132). Insofern ist Technik eine wichtige Voraussetzung für Moral. Tugenden sind Können, Macht, Kraft, Lebenssteigerungskompetenz (147).

Thomas Gil präsentiert eine handlungstheoretische Grundlegung der Ethik ohne Umschweife, in der er die Ethik und ethische Rationalität aus der Perspektive des Alltagswissens, der Emotionalität und der Gemeinschaft heraus interpretiert. Durch diese breite Einbettung menschlicher Handlungen gelingt es Gil, auch bei der Handlungsmotivation und der Handlungsfreiheit Interpretationsvorschläge vorzulegen, die mit den Interpretationsansätzen gegenwärtiger Neurophilosophie kompatibel sind.

Bernhard Irrgang, Dresden

DÜRR, RENATE / GEBAUER, GUNTER / MARING, MATTHIAS / SCHÜTT, HANS-PETER (Hg.): **Pragmatisches Philosophieren.** FS für Hans Lenk. –Münster: Lit, 2005 (Philosophie: Forschung und Wissenschaft; 20).

– 453 S., ISBN 3-8258-7131-2, Brosch., EUR 39.90

Vorliegender Band bildet die Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Lenk, bis vor kurzem Ordinarius für Philosophie an der Universität Karlsruhe (TH), der sich durch zahlreiche wissenschaftliche und sportliche Aktivitäten (etwa Olympiasieg Rudern 1960) einen international verbreiteten Namen gemacht hat. Seine programmatische wissenschaftliche Stoßrichtung kann unter dem Etikett „pragmatisches Philosophieren" subsumiert werden.

Was ist damit gemeint? Angesichts der unübersichtlichen systemhaften Fernwirkungs- und Problemverkettungen in der komplexen modernen Welt und Gesellschaft sollten sich Philosophen vermehrt den aktuellen Themen der Gegenwart zuwenden, womit Hans Lenk eine neue Pragmatische Philosophie Grund legen wollte, eine praxisnahe Philosophie der lebenspraktischen Fragen. Selten wurde ein Sammelband erstellt von einer derart reichen Vielfalt an Themen und den ihnen korrelierenden Autoren. Beachtenswerterweise handelt es sich bei den direkt auf die Arbeiten von Lenk rekurrierenden Beiträgen nicht um Gefälligkeitsbeiträge, sondern um durchaus kritische Auseinandersetzungen und dialogische Weiterführungen seiner Denkanstöße in stets dialogisch-konstruktiver Absicht. Angesichts der zahlreichen Aufsätze können nur stichwortartig die Themengebiete genannt werden: Philosophie der Interpretationskonstrukte, Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie, Logikbegründungen und Urteilsformen, Philosophie des Geistes bzw. Bewusstseins, Neurophilosophie, Neurobiologie und Neuropsychologie, Sozialphilosophie und Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften, Philosophie der konkreten Humanität, angewandte Ethik, Technikethik, Wissenschaftsethik, Medizinethik, Wirtschaftsethik, Technikphilosophie und Techniksoziologie, Sozialphilosophie der Leistung und des Sports und nicht zuletzt Jokologie. Die am Ende des Bandes aufgeführten Buchpublikationen geben einen recht guten Eindruck vom immensen Schaffen Hans Lenks. Die zahlreichen Übersetzungen zeigen den weiten Verbreitungsgrad seiner Arbeiten.

Die Festschrift dokumentiert durchaus den aktuellen Erkenntnisstand philosophischer Diskussion und dies meist aus moderater, ausgewogener Perspektive. Als Beispiel dient etwa der umfangreiche Beitrag von Günter Abel, *Geist-Gehirn-Computer. Zeichen- und Interpretationsphilosophie des Geistes* (3–36): entgegen einer Dichotomie von Materialismus und Mentalismus wird für eine „Komplementarität der Perspektiven" optiert (33), indem etwa zwischen „kausalen Erklärungshandlungen" als denjenigen aus empirischen Ursachen und „rationalen Handlungserklärungen" als denjenigen aus Gründen, Motiven und propositionalen Einstellungen differenziert wird (ebd.), so dass „Geist" und „Natur" zwar „methodologisch unterschieden, nicht aber gegeneinander isoliert werden können", was sich hervorragend am „Ich" als „innerweltliches" und „leibhaftiges" illustrieren lässt, als eine „hochkomplexe Schnittstelle" von „Erster-Person und Zweiter/Dritter-Person-Perspektive, von Reflexion und Natur, von Geist und Natur sowie von Kultur und Natur" (33f.). Reduktive Zugriffsmodi auf das Ich im Sinn einer „mentalen Verursachung" werden abgelehnt, weil via „Introspektion" kein „sicheres Wissen" über die „inneren Zustände einer Person" gewonnen werden kann – es handelt sich bei Abel also um ein methodisch induziertes Ablehnen des Mentalismus aufgrund eines pragmatischen Funktionalismus. Daher erfolgt auch der Fundierungsrekurs auf das „phänomenologische" „Funktionieren unseres Sprechens und Denkens", das nicht monokausal erklärt werden kann (3f.). Ebenso abgelehnt wird das andere Extrem des menschlichen Geistes als Gehirnzustand, vor allem wegen der „Identität der Eigenschaften", d. h. aufgrund der Mehrdeutigkeit der Zuordnung eines neurophysiologischen Zustandes zu

seinen erlebnisphänomenalen Interpretationen sowie wegen der daraus folgenden Differenz zwischen „Identität und Identifikation", insofern die Aussage „Das mentale Phänomen X ist der neuro-physiologische Zustand Y" nur unter bestimmter Hinsicht, also nur partikulär gültig ist; schließlich wegen der Differenz zwischen „subjektiven und phänomenalen Zuständen", insofern die Qualia mentalen Erlebens keine externalisierende und verobjektivierende Perspektive erlauben, ohne dass eben der exklusive Erlebnisinhalt dabei verloren geht: „Der subjektive und phänomenale Zustand ‚ist seine ganze Natur' selbst." (5). Eine originäre, weil weiterführende Lösung der mental-physischen Problematik bleibt jedoch aus und Fragen nach der Existenz resp. Entität eines Geistes, nach der Verfasstheit der Multi-Level-Welt des Ich bleiben substantiell ungelöst; nur Hinweise scheinen erlaubt. Damit werden die gängigen Diskussionsthesen rekapituliert – und leider ebenso die derzeit übliche Scheu vor ontologischen Aussagen aufgrund der latenten Antizipation einer relational-intentionalen Ontologie; denn ohne jedwede Ontologie kann keine Aussage über die Wirklichkeit vollzogen werden.

Das wird – bezogen auf den Lenkschen Interpretationismus – im nächsten Beitrag von Kurt Hübner, *Paralipomena zu Hans Lenks Theorie der Interpretation* (37–43) ansatzweise ersichtlich, deutlicher jedoch im Beitrag von Ekaterini Kaleri, *Finalität und Interpretation in der Hermeneutik* (44–55) sowie besonders im Kurzstatement von Spencer K. Wertz, *Werden Interpretationen zirkulär konstruiert?* (56–62). Hier werden etwa „Argumente gegen den Realismus" genannt (57), welche auf die notwendige Voraussetzung des subjektiv gefärbten interpretativen Charakters (mit Nietzsche: „Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen") aller Wirklichkeitserkenntnis bezogen werden, die die Realität „imprägniert" und subjektiv überformt. Unter Bezug auf den Schematismus Kants wird die ausgewogene Aussage Lenks kritisiert, wonach „der Zugang zur Welt immer von Interpretationen abhängig ist und umgekehrt", insofern das „und umgekehrt" von Wertz gemäß einer neukantianisch dogmatistischen Limitierung menschlicher Erkenntnis nicht nachvollzogen wird – Lenk hingegen versucht durchaus an der Wahrheits- und Wirklichkeitsfähigkeit menschlicher Vernunft festhalten zu wollen, womit er die originäre Ersterfahrung der Objektivität der Wirklichkeit und des sekundär erst mitschwingenden Wissens um die unüberschreitbare Analogie zwischen Denken und Sein eher erfasst als das seit Berkeley gängige „esse est percipi" – wird nicht hier reduktiv vorgegangen und einseitig der subjektive Pol der komplexen Interaktion zwischen Mensch und Umwelt akzentuiert, so dass mit der Eliminierung der Ontologie als Ausdruck der Wirklichkeitsmacht des Erkennens auch die Begriffsbildung des Denkens seinen Boden verliert und sich somit eine verabsolutierte intentionale relationale Ontologie selbst ad absurdum führt?

Entgegen solchen Verabsolutierungen werden Vorteile einer pragmatisch orientierten Schematheorie in praktischen Applikationen erkennbar, etwa im Beitrag von Viatcheslav S. Stepin, *Über die Genesis der theoretischen Schemata in der Naturwissenschaft* (159–170), in dem interdisziplinär auf eine besonders beeindruckende Weise der Prozess naturwissenschaftlicher Theoriebildung genetisch seziert und exakt nachvollziehbar wird. Besondere Erwähnung verdient auch der Beitrag von Earl R. MacCormac, *Vorzüglichkeit sichtbar gemacht. Eine mathematische Konstruktion in der normativen Ethik* (130–142), in dem es um die zunächst unglaublich scheinende Idee geht, Wertehierarchien basierend auf persönlichen Präferenzen durch Matrizen, Prioritätsvektoren und Diagrammen gemäß der Analytic Hierarchy Process (AHP) von Thomas L. Saaty (1980) zu visualisieren – bis zur Vermutung, dass das Kriterium der Schönheit eines chaotischen Fraktals

bei entsprechender Einrechnung prä-distributiver Werte in ihrer nichtlinearen Vernetzung aufgrund der Komplexität der Relationen zwischen ihren statistisch eruierbaren Valenzen zur Beurteilung einer aktuellen Wertehierarchie und -vernetzung herangezogen werden kann – um derart eine Entscheidungsfindung etwa betreffs der Werte einer Gesellschaft, eines Unternehmens oder einer beliebigen Operation von mehreren Individuen einerseits konsensual, andererseits aufgrund des absoluten Kriteriums der Schönheit überkonsensual durch Visualisierung zu erleichtern: der Manager der Zukunft blickt dann nur noch auf das Wertevalenz-Fraktal, um sich anhand ästhetischer Maßstäbe für eine bestimmte Konstellation zu entscheiden.

Weitere interessante Beiträge unterschiedlicher Qualität komplettieren den Sammelband, der sicher nicht in einem sumpfigen Grab von ungeborgenen Ideen verendet, sondern die Leserschaft verdient, die an echtem, beinahe messbarem philosophischen Fortschritt auf Grundlage eines moderaten und technisch-applikationstheoretischen Pragmatismus partizipieren möchte. Es wäre schön, wenn geisteswissenschaftliche Forschung häufiger Erkenntnisfortschritt durch konstruktives und sachliches Dialogisieren so eindrucksvoll dokumentieren würde! Das käme besonders dem Desiderat von Walther Ch. Zimmerli, *Die neue Unentbehrlichkeit der Philosophie. Kritische Anfragen an die gegenwärtige Hochkonjunktur der Angewandten Ethik* (430–445) entgegen: „Gespräch ist deswegen der Weg der Wahl. Urteilskraft kann man nicht im Fernstudium erlernen, sondern nur durch Vorbild und Übung." (444).

Imre Koncsik, Bamberg

RUCKENBAUER, HANS-WALTER: **Moralität zwischen Evolution und Normen. Eine Kritik biologistischer Ansätze in der Ethik.** – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002 (Epistemata: Würzburger Wissenschaftliche Schriften: Reihe Philosophie; 308). – 278 S., ISBN 3-8260-2141-X, Brosch., EUR 40.00

Spätestens seit der Marketing-wirksamen Provokation der wissenschaftlich orientierten Leserschaft durch Richard Dawkins „Egoistisches Gen" genießt die sich selbst so nennende Soziobiologie gesellschaftliches Ansehen im Sinne einer intellektuell anspruchsvolleren Ideologie. Dass es sich bei ihr primär um eine reduktionistische Weltanschauung denn um eine fundierbare wissenschaftliche Theorie handelt, ist die These vorliegender Arbeit – ihr liegt eine im Jahr 1999 am Philosophischen Institut in Graz eingereichte Dissertation zugrunde.

Hier kündigen sich bereits die einerseits neutralen, andererseits wertenden Urteile Ruckenbauers an, indem Vor- und Nachteile von Reduktionen erkannt und als solche benannt werden: positiv verhelfen Reduktionen zu einem Erkenntnisgewinn, weshalb sie naturwissenschaftlich erfolgreich als Elementarisierungsprozesse appliziert werden; negativ verzerren sie die Wirklichkeit, indem bestimmte Phänomenbereiche, die einer reduktionistischen Methode nicht zugänglich sind, ausgeklammert und damit verkürzt werden. Doch auch hier kündigt sich gemäß dem Popperschen Verdikt, wonach die Kritik wichtiger ist als das Dogma, eine positive Funktion der Soziobiologie als Störgröße bestehender ethischer Modelle an, denen hiermit die Chance eingeräumt wird, bestimmte, noch nicht reflektierte Bereiche ihres jeweiligen Systems im Sinn einer externen Konsistenzprüfung neu zu formulieren. Doch wird diese Rolle vom Verf. als gering eingeschätzt und höchstens zwecks einer integrativen Diplomatie der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden zugestanden (224–238).

Das Schopenhauer-Zitat als Prolog enthält im Grunde die vorsichtige, auf Objektivität bedachte Vorgehensweise des Verf. im Laufe seiner Abhandlung. Der Schluss des Zitats lautet: „Hingegen die Natur, die Wirklichkeit lügt nie: sie macht ja alle

Wahrheit erst zur Wahrheit." (Parerga und Paralipomena II, § 4). Also wird die Soziobiologie fortan auf ihre Wirklichkeitskonformität überprüft. Entsprechend verfolgt die Gliederung dieses Programm: basierend auf Paul Reés evolutionärer Ethik wird ihre „Betagtheit" im Vergleich zu Nietzsche und als „Darwinisierung der Moralwissenschaft" in einem ersten großen Abschnitt konstatiert (27–140) – mit einer lesenswerten kritischen Würdigung, die den Abschnitt beendet. „Das Hohelied der Gene" (141–202) enthält im Grunde eine Darstellung des soziobiologischen Ansatzes inklusive oben genannter kritischer Würdigung. „Evolutionäre Ethik: Zwischen biologistischen Normierungsversuchen und problemorientierter Interdisziplinarität" (203–239), der mit einer „Minima biologica" als „trivialem Beitrag der Biologie zur Wertlehre" endet, bildet den letzten großen Abschnitt. Ein Epilog, Abkürzungs- und systematisch gegliedertes Literaturverzeichnis beschließen den Band (239–278).

Bezüglich der formalen Gestaltung der Arbeit handelt es sich gemäß dem Vorwort nicht um eine „systematische Darstellung eines Gebietes mit Lehrbuchcharakter" und auch nicht um ein „Nachschlagewerk" oder einen „Zitatensteinbruch", sondern um eine „nützliche Handreichung zur eigenständigen Vertiefung" (11). Das scheint jedoch mit dem Charakter einer (ursprünglichen) Dissertationsarbeit in Konflikt zu geraten, in der besonderer Wert auf die systematisierende und korrekte Darstellung eines Gedankengebäudes in Form einer relativ vollständigen Erfassung gelegt wird. Das zeigt sich im Verlauf der Arbeit, in der oft unerläuterte Referate von Texten bzw. assoziativ anmutende Aneinanderreihungen vorgefundener Zitate als „Methode" wiederkehren. Dabei tritt wiederum das Systematische in den Hintergrund, der rote Faden der Argumentation wird während des Referierens zugunsten einer Vollständigkeit aufgegeben – statt der vom Verf. vorgenommenen pointierten und systematischen Aussagekraft. Als Leser ist man versucht, solche „ausgiebigen" – nicht ergiebigen – Stellen von Referaten zu überblättern und zur eigentlichen Aussageabsicht vorzudringen, obwohl damit der Kontext der Argumentation nicht mehr ausreichend in den Blick zu treten droht.

Interessanter sind die behandelten Inhalte. Beispielsweise wird die Kritik an soziobiologischen Ansätzen durch eine Kritik an der Analogie „an sich" als Methode eingeleitet – der Soziobiologie wird die von ihr vorgenommene reduzierende Analogisierung zwischen differenten Gegenstandsbereichen „an sich" zum Vorwurf erhoben statt von einer *unzulässigen* Analogisierung zu sprechen und sie als Methode grundsätzlich anzuerkennen. So erstreckt sich die Kritik an der Analogie als wissenschaftlicher Methode im Grunde nicht auf die entscheidende vertikale Analogie, sondern entweder auf die horizontale Analogie der puren Verhältnisähnlichkeit oder schlichtweg (die Analogie missverstehend) auf die Univozität(152–167). Der Analogie wird nur noch ein heuristischer Wert zugestanden – eine problematische Trennung zwischen wissenschaftlich fundiertem und rein heuristischem Alltagswert.

Soziobiologie argumentiert analogisierend. „Wohin man blickt, erblühen Analogien. Die ... ausgeführten Beispiele ... führen deutlich vor Augen, wie beliebt der Einsatz analogen Denkens auf dem Gebiet der Evolutionstheorie ist, wenn es darum geht, getrennte Gebiete in struktureller oder funktionaler Hinsicht zu vergleichen" (164). Das, was die Kritik des Verf. eigentlich trifft, ist jedoch nur eine *unzulässige* Analogisierung: „Beschreibt man geistige Phänomene nach dem Muster des egoistischen Gens, drohen alle nicht-biologischen Qualitäten verloren zu gehen. Wer aber bewusst eine Metapher einsetzt, ist auch für deren Suggestivkraft verantwortlich." Und hier *verallgemeinert* der Verf. seine Kritik ganz nach der von ihm abgelehnten Analogisierung: „Je bildhaft konkreter der Ausdruck, desto eher

nimmt die Analogie das Denken gefangen und schleppt es unwiderstehlich mit sich fort" (165). Und nun mündet die Kritik in einer generellen Ablehnung der Analogie mit Wittgenstein, Stegmüller und Sandkühler: „Die Analogie erzeugt identische kognitive Welten durch Bedeutungsidentifizierung" – hier handelt es sich jedoch um Univozität, nicht um Analogie! Mit Stegmüller identifiziert Verf. die Analogie unwissend mit einem „nomologischen Isomorphismus" (166), also einer formellen Strukturidentität anstelle einer „Ähnlichkeit der Unähnlichkeit" und „Unähnlichkeit der Ähnlichkeit". Die Analogisierung wird dann auf die Seite des *Subjekts* geschoben – angeblich ohne wissenschaftlich-objektiven Wert: „Die Gefahr der Analogie liegt in der Selbsttäuschung, die nicht bemerkt, in welchem Maße das Andere unabhängig von seiner ontischen Verfasstheit wesentliche Merkmale der im Vergleich vorausgesetzten Größe annimmt" (165 f.).

Mit der Analogie lasse sich nichts erklären noch begründen; vielmehr habe sie eine „praktische Funktion" zwecks Aufstellung von Hypothesen etwa (166) – wie Verf. die Kluft zwischen Theorie und Praxis, Wissenschaft und Alltag, Nützlichkeit und Fundierung überbrücken will, bleibt ungeklärt. Immerhin wird Riedl zitiert, der gerade den wissenschaftlichen Nutzen für das die Wissenschaft betreibende Denken herausstellen soll, indem er sagt: die Analogie ist jenen Erkenntnissituationen angemessen, „wo sich eilfertige Identifizierung verbietet." – Hier wird Isomorphie / Univozität klar abgelehnt und gerade *nicht* mit der Analogie gleichgesetzt. „Der Nachdruck, der heute auf ‚das Andere' oder ‚den Anderen' gelegt wird, bleibt im analogen Denken erhalten. Gleichzeitig bringt es Ordnung in das, was ansonsten unqualifiziert disparat bliebe und vermeidet die radikale Fremdheit, die jede Annäherung ausschließt. Jedes Verstehen setzt Vergleichbarkeit voraus" (167) – „Jedes Verstehen": also auch und besonders das wissenschaftliche, womit die vorher abgelehnte wissenschaftliche Funktion der Analogie nun doch bestätigt wird.

Die etwas widersprüchliche argumentative Vorgehensweise des Verf. wird hier exemplarisch für weitere Argumentationen aufgezeigt. Das soll jedoch nicht den Wert der Arbeit verschleiern, der in der Tat in nicht mehr und nicht weniger als einer „Handreichung", also eines fundierten Denkanstoßes liegen kann.

Gut ist etwa die Kritik an der Soziobiologie mit ihrer verzerrenden „Metaphorik des ‚Als-ob' – Genselektion – ‚adaptation dogma'" (169–175), wonach sich Gene wie („als ob") Egoisten verhielten und Adaptation unbegründeter und undifferenzierterweise zum Schlüsselprinzip ernannt wird: derselbe Selektionsdruck kann differente Merkmale evozieren! In der „Kardinalfrage der ‚conditio humana'" (175–191) und in „Wider den kruden ‚Subhumanismus' oder Der Mensch als Einheit von Leib, Seele und Geist" (191–202) wird die eliminative Reduktion von Phänomenen des Menschseins – besonders der „Freiheit und Verantwortung" (202) – durch eine strikt soziobiologische Erklärungsform herausgestellt. Damit wird logischerweise jede sog. evolutionäre Ethik mit Universalitätsanspruch im nächsten Abschnitt (s.o.) als undurchführbar herausgestellt, da sie gerade den Wertbegründungen durch Freiheit trotzt bzw. diese axiomatisch und postulatorisch ignoriert.

Summa summarum, eine trotz aller Kritik fließend lesbare, in den eigenständig formulierten Zusammenfassungen mit einleuchtenden Argumenten versehene, in einer teils lockeren, teils gehobenen Sprache formulierte Arbeit, die eine klare Stoßrichtung gegen unzulässige Reduktionen seitens der soziobiologisch ergänzten evolutionären Ethik den eigentlichen roten Faden markiert. *Imre Koncsik, Bamberg*

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

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. +43 (0)512-574772
Fax +43 (0)512-574772-16

E-Mail: info@igw-resch-verlag.at
http://www.igw-resch-verlag.at/

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 36.90 [D], sFr 64.–
Einzelheft EUR 10.70 [D], sFr 17.30
jeweils zuzüglich Versandspesen

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 Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Nachdrucke, Mikroverfilmungen oder vergleichbare Verfahren und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

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 2005:

Beratungskomission *Gentechnik und Biotechnologie* der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau: Zwischen Hoffnung und Entsetzen. Theologisch-ethische Reflexionen zur Biochiptechnologie

Reinhold Esterbauer: Mehr oder weniger Mensch. Zu einigen erkenntnistheoretischen Aspekten im Vorfeld ethischer Fragestellungen

Peter Fonk: Abwägbare Menschenrechte – Antastbare Menschenwürde?

Stephan Goertz: Privatsache gesund? Eine Kritik des Prinzips Eigenverantwortung

Franz-Herbert Hubmann: Das sogenannte Böse

Larissa Krainer: Medien- und Kommunikationsethik

Hartmut Kress: Menschenwürde – Aktuelle Probleme von Stammzellforschung und Reproduktionsmedizin – Status des Embryos. Neue Ansatzpunkte für rechtspolitische Weichenstellungen

Frank Oehmichen / Bernhard Irrgang: Ethische Fragen der künstlichen Ernährung

Kurt Remele: „Das Wohl aller und eines jeden". Gemeinwohl und Individualwohl nach der katholischen Sozialethik

Josef Spindelböck: Von der Notwendigkeit und den Grenzen des ethischen Diskurses

Paul Tiedemann: Zum Begriff der Menschenwürde. Philosophische Grundlegung und juristische Anwendung

Tobias Trappe: Die Ethik und der Alltag. Bausteine zum Verständnis der Ethik und des Ethikunterrichts mit besonderem Blickfang auf die Polizei

Peter Ulrich: Zivilisierte Marktwirtschaft. Wirtschaftsbürgerrechte als sozioökonomische Voraussetzung einer voll entfalteten Bürgergesellschaft

Elmar Waibl: Sexuelle Gerechtigkeit

Weitere Rubriken: Disskussionsforum, Aus Wissenschaft und Forschung, Dokumentation, Nachrichten, Bücher und Schriften

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-574772-16
info@igw-resch-verlag.at http://www.igw-resch-verlag.at/

ISSN 1021-8122