ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

ADEL THEODOR KHOURY: **Ethik des Islams. Grundsätze der islamischen Ethik**

WENDY DROZENONVÁ: **Das Kampfmotiv im Ethos von drei monotheistischen Religionen**

RUPERT M. SCHEULE: **Vernetzungsgerechtigkeit wider den Digital Divide**

ALEXANDER FILIPOVIĆ: ***Güter* und *Kapital* als Begriffe in der bildungsethischen Diskussion**

Bücher und Schriften

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 2006

Jahresregister 2006

Jahr 14 – 2006 – 4

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 4 – 2006 Innsbruck: Resch

Leitartikel

ADEL THEODOR KHOURY: Ethik des Islams. Grundsätze der islamischen Ethik 339

WENDY DROZENOVÁ: Das Kampfmotiv im Ethos von drei monotheistischen Religionen 359

RUPERT M. SCHEULE: Vernetzungsgerechtigkeit wider den Digital Divide . 395

ALEXANDER FILIPOVIĆ: *Güter* und *Kapital* als Begriffe in der bildungsethischen Diskussion 419

Informationssplitter *418*

Bücher und Schriften

Der Koran: erschlossen und kommentiert von Adel Theodor Khoury (A. Resch) 447

Ethica 2006

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 449

Jahresregister 2006 452

Redaktion und Verlag
wünschen all ihren Mitarbeitern und Lesern
ein gesegnetes Weihnachtsfest
und ein gutes neues Jahr!

Ethica 14 (2006) 4, 339–358

ADEL THEODOR KHOURY

ETHIK DES ISLAMS

Grundsätze der islamischen Ethik

Univ.-Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, geb. 1930 im Libanon, dort Studium der Philosophie und Theologie am Priesterseminar der Paulisten, Lizenziat der Philosophie 1959 und Lizenziat der Orientalistik 1960 an der Beiruter Außenstelle der französischen Universität Lyon, Docteur ès Lettres (Habilitation) in Lyon 1966, Privatodozent für Religionswissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster/Westf. 1966, apl. Prof. 1970. Ab 1970 Prof. für Religionswissenschaft und Leiter des Seminars für allgemeine Religionswissenschaften der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster. Seit Oktober 1993 im Ruhestand. Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und der Künste; Mitglied des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel, Mödling bei Wien, Österreich; Vorstand der Forschungsstelle für den christlich-islamischen Dialog im Libanon.
Schwerpunkte der wissenschaftlichen und praktischen Tätigkeit: Religionsphänomenologie, Religionsgeschichte, Islamwissenschaft, christlich-islamischer Dialog auf nationaler und internationaler Ebene.
Veröffentlichungen: Der Islam: sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch (Freiburg, ⁶2001); Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams (Freiburg, 1993); Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft (zus. mit Peter Heine und Janbernd Oebbecke, Gütersloh, 2000); Der Islam und die westliche Welt (Darmstadt, 2001); Mit Muslimen in Frieden leben. Friedenspotentiale des Islam (Würzburg, 2002); Das religiöse Wissen der Menschheit (zus. mit Georg Girschek, 2 Bde., Freiburg, 1999–2002).

Der Islam mit seinen verschiedenen Richtungen, Lehrmeinungen und Rechtsschulen bildet keine einheitliche Größe. Gleichwohl kann man überall in der islamischen Welt Verhaltensmuster erkennen, die auf den ethischen Normen des Islams gründen.

I. WELTVERSTÄNDNIS

1. Weltabgewandtheit

In der mekkanischen Periode der Predigt MUHAMMADS (610–622) erinnert der Koran eindringlich an die Schrecken des nahen Gerichts Gottes, das über die

Menschen hereinbricht, die ein gottloses Leben führen. Der Koran verurteilt die Torheit der Menschen, die „für den Besitz eine allzu große Liebe" hegen (89, 20)[1]. Er bekräftigt, dass die kommende Welt besser ist als das Diesseits (vgl. 87,16–17; 28,60). Der Mensch glaubt aber, durch seinen Reichtum alles Nötige erlangt zu haben, und rennt dadurch einem schlimmen Ende zu (vgl. 92,8–11; 194,1–4; 96,6–7). Wer sich von dieser Welt verblenden und sich dadurch von der Suche nach dem Willen Gottes und dem jenseitigen Lohn ablenken lässt, der hat eine schwere Strafe zu erwarten (vgl. 11,15–16). Diejenigen dagegen, die den Versuchungen dieser Welt widerstehen, werden bei Gott reichen Lohn erhalten (64,15–16).

2. Weltzugewandtheit

Nach der Auswanderung von Mekka nach Medina im Jahr 622 hatte MUHAMMAD die Aufgabe eines Gesetzgebers und eines politischen Führers zu übernehmen. Damit war eine intensivere Beschäftigung mit den Dingen dieser Welt verbunden. Darüber hinaus wurden Erfolge und Siege über die Widersacher als Zeichen des Wohlwollens Gottes und als Belohnung für die Gläubigen gedeutet (vgl. 48,28). Damit die Muslime sich nicht der Selbstgefälligkeit hingeben, mahnt sie der Koran zu steter Aufrichtigkeit. Sie dürfen im Streben nach den Gütern des diesseitigen Lebens kein Unrecht tun (4,94) und zu sehr nach dem Diesseits trachten, während Gott für sie das Jenseits will (vgl. 8,67). Sie sollen bedenken: „Was bei euch ist, geht zu Ende; was bei Gott ist, hat Bestand" (16,96; vgl. 87,16–17). Sie sollen umkehren und sich bußfertig wieder Gott zuwenden (25,71), auch wenn sie die köstlichen Dinge, die ihnen Gott beschert, genießen dürfen (vgl. 5,4.5.87).

So betrachtet der Koran die Welt und ihre verschiedenen Güter als eine Versuchung, die den Gläubigen von der Suche nach Gott und seinem Willen abbringen kann, und auch als ein Hindernis, das den Frommen den Weg des Gehorsams und der Treue erschwert. Auf der anderen Seite sei die Welt ein Geschenk der Barmherzigkeit Gottes an die Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Gnade wird jedoch nur denen verheißen und erwiesen, die ihre Pflicht erfüllen und im Einsatz für die Sache Gottes und die Interessen des Islams an der Seite des Propheten MUHAMMAD stehen.

[1] Die Koranstellen werden nach meiner Übersetzung wiedergegeben: Der Koran, 3., durchges. Aufl. 2001. Siehe auch meine Bücher: Der Koran (2004); Der Koran: erschlossen und kommentiert (2005).

3. Die Welt als Ort der Glaubensfindung

In unzähligen Versen betont der Koran, dass für den einsichtigen Menschen die Welt auf die Existenz und das Wirken ihres Schöpfers hindeutet: „In den Himmeln und auf der Erde sind Zeichen für die Gläubigen" (45,3). Die harmonische Einrichtung der Welt ist ein „Zeichen für die Wissenden" (30,22), „für Leute, die verständig sind" (2,164; siehe auch 2,163–165; 3,190; 6,99; 13,2–4; 24,43–45; 30,17–25; 41,37).

4. Die Welt als Ort der Bewährung und der Vergeltung

Die Schöpfung ist auch der Ort der Bewährung und der diesseitigen Vergeltung und Belohnung. Gott stellt nämlich die Menschen auf die Probe. So muss der Mensch sich in seinem Leben und in seinem Umgang mit seiner Umwelt bewähren. Denn Gott hat die Menschen nicht „zum sinnlosen Spiel erschaffen" (23,115), sondern er mahnt sie: „Meinen die Menschen, dass sie in Ruhe gelassen werden, nur weil sie sagen: ‚Wir glauben', ohne dass sie der Versuchung ausgesetzt werden? Wir haben schon diejenigen, die vor ihnen lebten, der Versuchung ausgesetzt. Gott wird gewiss in Erfahrung bringen, wer die Wahrheit sagt, und Er wird gewiss in Erfahrung bringen, wer die Lügner sind" (29,2–3).

II. MENSCHENBILD

1. Der Mensch: Geschöpf Gottes

Der Mensch ist in seinem Wesen das Geschöpf Gottes. Er ist damit das Wesen, das ganz von Gott abhängt, und zwar nicht nur in seinem Dasein, sondern auch in allen Bereichen seines Lebens. Der Mensch ist am Anfang seiner Existenz von Gott ins Dasein gerufen worden. Gott hat ihn vor allen Geschöpfen bevorzugt (17,70). In seinen Dienst wurden Himmel, Erde und Luftraum gestellt (7,54; 55,10; 6,97; 13,2; vor allem 20,53–55; 16,79–83;27,60–64). Aus Erde hat Gott den Menschen erschaffen (u. a. 18,37), aus Ton und Schlamm (23,12; 15,26) hat er ihn gebildet und ihm von seinem Geist eingeblasen (15,28–29). Eine schöne Gestalt hat er ihm gegeben (95,4; 40,64) und ihn mit „Gehör, Augenlicht und Herz" (67,23; 23,78; 32,9; 16,78), mit Augen, Zunge und Lippen (90,8–9) ausgestattet. Aus dem ersten Menschen ließ Gott auch dessen Partnerin entstehen (39,6; 4,1).

2. Der Mensch: ein schwaches Geschöpf

Der Mensch ist zwar eine gute Schöpfung Gottes, er trägt jedoch in sich Schwachheit und Sündhaftigkeit. Bereits Adam und seine Gattin ließen sich vom Satan irreführen und wurden ungehorsam gegen Gott. So wurden sie aus dem Paradies vertrieben; aber sie zeigten Reue, erbaten Gottes Vergebung und erhielten diese Vergebung (20,115–122; 7,19–25; 2,35–37).

Die Geschichte von Sünde, Umkehr und Vergebung wiederholt sich im Leben der Menschen, denn der Mensch ist nach den Aussagen des Korans ständig mit seinen Schwächen konfrontiert.

- Der Mensch ist von Natur aus schwach (4,28; vgl. 8,66). Wie bereits dem ersten Menschen Adam, fehlt ihm die Entschlossenheit (20,115).
- Er ist unbeständig. Sein Vertrauen in Gott ändert sich je nach der Situation, in der er sich gerade befindet. Wenn es ihm gut geht, freut er sich; wenn es ihm schlecht geht, ist er gleich verzweifelt (30, 36) und gibt jede Hoffnung auf (41,49). Seine Unbeständigkeit macht ihn unzuverlässig. Er wendet sich zu Gott, wenn er eine Bitte vortragen will. Sobald er die Not überwunden hat, wendet er sich wieder von Gott ab (16,53–54; 39,8.49 usw.).
- „Der Mensch ist als kleinmütig erschaffen. Wenn das Böse ihn trifft, ist er sehr mutlos" (70,19–20).
- Der Mensch ist ungeduldig: „Der Mensch ist aus Eilfertigkeit erschaffen worden" (21,37).
- Der Mensch ist unwissend, er neigt zur Ungerechtigkeit (33,72). Er ist „ein offenkundiger Widerstreiter" (36,77), „offenkundig streitsüchtig" (16,4).
- Die Menschen zeigen wenig Neigung, sich dem Gehorsam des Glaubens zu unterwerfen; die meisten unter ihnen glauben nicht (11,17; 12,106). „Doch bestehen die meisten Menschen auf dem Unglauben", klagt der Koran (17,89).

Zusammenfassend stellt der Koran fest: „Die Seele gebietet ja mit Nachdruck das Böse" (12,53). Er lässt Gott erklären: „Wir haben doch den Menschen erschaffen und wissen, was ihm seine Seele einflüstert. Und Wir sind ihm näher als die Halsschlagader" (50,16).

Die Feststellung des Bösen im Leben des Menschen bedeutet jedoch im Kontext der islamischen Lehre nicht, dass die Menschen an der Last der Ursünde Adams zu tragen hätten. Der Koran sagt: „Und keine Last tragende (Seele) trägt die Last einer anderen" (39,7). „Jede Seele erwirbt (das Böse)

nur zu ihrem eigenen Schaden. Und keine Last tragende (Seele) trägt die Last einer anderen" (6,164). Der Islam hat aus diesen Stellen herausgelesen, dass der Koran die christliche Lehre von der Erbsünde nicht übernimmt.

3. Der Mensch: Nachfolger auf Erden. Weltverantwortung

Ausgestattet mit guten Eigenschaften, aber auch belastet mit etlichen Schwächen und den Anfeindungen des Satans ausgesetzt wurde der Mensch von Gott zum Nachfolger auf Erden eingesetzt (2,30), Generation nach Generation (27,62; 10,14.73; 35,39; 6,165). Der Mensch muss nun das schwere, ihm anvertraute Gut (33,72) bewahren. Er darf die Welt gebrauchen, ja auch genießen, aber er muss bemüht sein, sie zu pflegen und zu erhalten. Denn als Diener und Statthalter Gottes ist er zur Verantwortung für seine Welt befähigt, und er wird vor Gott am Tag des Gerichts Rechenschaft ablegen müssen. Er soll der Mahnung des Korans stets eingedenk sein: „Und stiftet nicht Unheil auf der Erde, nachdem sie in Ordnung gebracht worden ist" (7,56.85). – „Und gehorcht nicht dem Befehl der Maßlosen, die Unheil auf der Erde stiften und keine Besserung bringen" (26,151–152). – „Gott weiß den Unheilstifter zu unterscheiden von dem, der Ordnung schafft" (2,220).

III. DIE WEISUNG GOTTES UND DAS GESETZ

Der Islam will die Religion der totalen Hingabe an Gott sein, die Religion der vollkommenen Unterwerfung des Menschen unter den Willen des einen, einzigen, gnädigen und barmherzigen Herrn. Alles im Leben der Menschen soll in diese Hingabe einbezogen werden. Das Denken und das Reden, der Glaube und das Handeln, das Leben der Einzelnen, der Familie und der Gemeinschaft sowie die zwischenstaatlichen Beziehungen: alles unterliegt der Führung Gottes und gehört somit in den direkten Einflussbereich der Religion. Es gibt also im traditionellen Islam keine Trennung zwischen profanem und religiösem Bereich, zwischen Religion, Sozialethik und Politik.

1. Grundanliegen des Korans

a) Wahre Religion und rechter Weg

Um die Bedeutung des Gesetzes im Islam zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, mit welchem Eifer und mit welcher Sorge sich der Koran

um die Gestalt der richtigen Religion bemüht, die auf der Wahrheit gründet und den Weg zum richtigen Verhalten im praktischen Leben weist. Er sucht unentwegt die wahre Religion, oder besser: die Religion der Wahrheit: „Er (*Gott*) ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu verleihen über alle Religion..." (Koran 61,9; gleicher Wortlaut in 48,28; 9,33; vgl. auch 9,29).

Wie in diesen Versen Glaube und Gesetz verbunden und als in der Wahrheit der Offenbarung und der Wahrheit Gottes verankert angesehen werden, so begründet die Wahrheit der Offenbarung in anderen Stellen die Richtigkeit des Gesetzes als Grundlage und Norm des Handelns. Und gerade diese Suche nach der Norm des richtigen Handelns scheint eine der Hauptsorgen des Korans zu sein.

Die Sorge um die wahre Religion und das richtige Verhalten versteht sich aus der Notwendigkeit, in der sich der Prophet MUHAMMAD und seine Gemeinde befanden, ihre religiöse Identität gegenüber den Juden und den Christen zu definieren. Diese Suche nach der eigenen Identität tritt in den Versen zutage, in denen der Koran ein neues Kennzeichen der entdeckten und bekräftigten Identität der islamischen Gemeinschaft unterstreicht und gegen die Kritik der Gegner durchsetzt. Durch die Änderung der Gebetsrichtung weg von Jerusalem nach Mekka wurde sich die islamische Gemeinde ihrer Selbständigkeit bewusst und gewann gegenüber Juden und Christen ihre Bewegungs- und Handlungsfreiheit (vgl. dazu 2,135–152).

Es genügte aber nicht zu wissen, dass man nun einen eigenen Weg gehen konnte und musste, dieser Weg musste noch deutlich aufgezeigt werden und zudem so beschaffen sein, dass er die Gläubigen rechtleitet. Sein eigentliches Verdienst konnte nicht darin bestehen, ein anderer zu sein als der Weg der übrigen Gemeinschaften, er sollte den Muslimen vor allem ein rechter Pfad sein. Es gilt ja der folgende Grundsatz: „Diejenigen die sagen: ‚Unser Herr ist Gott', und sich dann recht verhalten, haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein" (46,13).

b) Einheit der Gemeinschaft

Aber der Koran suchte nicht nur die eigene Identität von der der anderen Religionsgemeinschaften abzusetzen, er suchte die Einheit der Gemeinde gegen die von den *Heuchlern* gestiftete Verwirrung zu schützen. Mit diesen unaufrichtigen Mitgliedern wuchs für die Gemeinde die Gefahr, vom rechten Kurs abzugehen und die Religion zu verfälschen oder zu verkürzen. Indem sie ih-

ren eigenen Interessen nachjagten und ihre egoistischen Neigungen vor die Belange der Gemeinschaft stellten, drohten sie, die Einheit der Muslime zu erschüttern und viele ins Verderben mitzureißen. Deswegen war es ein wichtiges Anliegen des Korans, den geraden Weg der Gläubigen sehr deutlich zu verzeichnen und die ehrlichen Muslime vor den Gefahren aus den eigenen Reihen zu warnen.

Auch soll die Gemeinde durch Rücksicht auf die Meinung der *Juden* nicht vom rechten Weg abirren (vgl. 42,15).

All diese Gefahren, ob sie von den eigenen Mitgliedern oder von den Außenstehenden herrühren, bringen die Gemeinde vom geraden Weg ab und stürzen sie auf die Spuren des Satans (vgl. 24,21).

Über dieses Misstrauen gegenüber den Heuchlern unter den Muslimen und den Nichtmuslimen hinaus besteht im Koran die Überzeugung, dass der Mensch unfähig ist, sich selbst zu führen, aus eigener Kraft den rechten Weg zu finden und die Norm des richtigen Handelns zu erkennen. Denn die meisten Menschen wissen nicht sich zu orientieren. So ist die Geschichte der Menschen die Geschichte ihres Widerstandes gegen Gott und die ihrer Undankbarkeit gegen seine Gnade (vgl. 100,6; 43,15; 17,67; 14,34; 42,48; 22,66), kurz die Geschichte ihres Unglaubens und der Verfinsterung ihrer Herzen.

Angesichts der tiefen, unheilbaren Unzulänglichkeit der Menschen, den rechten Weg zu finden, die Norm des richtigen Handelns zu erkennen, wendet sich der Koran an Gott, um sich an seinem Licht zu orientieren, denn „wem Gott kein Licht verschafft, für den gibt es kein Licht“ (24,40).

Auf die Frage nach der Gestalt der Religion der Wahrheit und der Norm des richtigen Verhaltens gibt der Koran beharrlich die knappe Antwort: „Gott sagt die Wahrheit, und Er führt den (rechten) Weg“ (33,4).

2. Wesen und Merkmale des Gesetzes

a) Das Gesetz: Ausdruck des souveränen Willens Gottes

Gott ist für den Koran der absolute Transzendente, sein Wille ist unbedingt, seine Allmacht uneingeschränkt und seine freie Verfügung, auch in Bezug auf die Welt und die Menschen, souverän und nicht hinterfragbar. Seine Allmacht setzt die Gesetzmäßigkeit der Schöpfung immer wieder frei, ohne sich je einem notwendigen, naturinternen Gesetz zu unterwerfen. Er lenkt die Geschicke der Menschen und setzt seinen positiven Willen immer wieder als letzten Maßstab und letzte Norm des Guten und des Heilsamen. Diese Gottesvorstellung be-

stimmt auch die koranische Auffassung vom Wesen und von den Merkmalen des Gesetzes. In vielen Versen verkündet der Koran die Verordnungen und die gesetzlichen Bestimmungen, die er auf den Willen Gottes zurückführt, ohne sich darum zu bemühen, ihre innere Legitimität zu begründen. Meistens genügt der Hinweis, dass es Gott ist, der sie erlassen hat: „Das sind die Rechtsbestimmungen Gottes... Das ist die Anordnung Gottes, die Er zu euch herab gesandt hat..." (65,1.5).

Der Koran tadelt diejenigen, die sich erlauben, andere Bestimmungen als die, die Gott erlassen hat, zu befolgen (vgl. 10,59). Auch MUHAMMAD wird ermahnt: „O Prophet, warum erklärst du für verboten, was Gott dir erlaubt hat, im Streben danach, deinen Gattinnen zu gefallen?" (66,1).

Lob verdienen dagegen diejenigen, die an Gottes Bestimmungen festhalten, „die verbinden, was Gott zu verbinden befohlen hat" (13,21), „die Bestimmungen Gottes einhalten" (9,112). Denn Gott ist der Herr seiner Rechtsnormen und der souveräne Gesetzgeber: „Gott entscheidet, was Er will" (5,1).

b) Das Gesetz: Ausdruck der Weisheit Gottes

Der starke Theozentrismus des Korans, der das Gesetz auf den freien, unbedingten und positiven Willen Gottes zurückführt und letzten Endes seinen atomistischen Dezisionismus bei den göttlichen Erlassen annimmt, erfährt im Koran ein Korrektiv. Denn Gott ist kein unerbittlicher Despot, er ist der weise und barmherzige Gott.

Unzählige Verse des Korans betonen das Wissen und die Weisheit Gottes. Gott weiß Bescheid über die Menschen, ihre Natur und die mannigfaltigen konkreten Umstände, die ihr Leben bedingen und bestimmen. In seiner Weisheit legt er ihnen ein Gesetz auf, das ihrer Veranlagung und ihrer Natur angemessen ist. Immer wieder fügt der Koran nach der Ausführung konkreter Bestimmungen einen Hinweis auf das Wissen und die Weisheit Gottes hinzu: „Das ist das Urteil Gottes; Er urteilt zwischen euch. Und Gott weiß Bescheid und ist weise" (60,10; vgl. 4,11.24.26.92; 6,139; 24,18. 58.59; 9,60.97).

Gerade dieses Vertrauen in die Weisheit Gottes lässt den Gläubigen erkennen, dass auch bei harten Maßnahmen des Gesetzes die Bestimmungen immer noch angemessen bleiben und wenigstens eine verborgene Verhältnismäßigkeit der Mittel beinhalten: „Und hackt dem Dieb und der Diebin die Hände ab zur Vergeltung für das, was sie erworben haben, dies als abschreckende Strafe von Seiten Gottes. Gott ist mächtig und weise" (5,38).

Wer sich auf Gottes Weisheit verlässt, wird sich vom Weg der Ungläubigen und der Heuchler abwenden und Gott fürchten und seinem Weg folgen: „O Prophet, fürchte Gott und gehorche nicht den Ungläubigen und den Heuchlern. Gott weiß Bescheid und ist weise. Und folge dem, was dir von deinem Herrn offenbart wird. Gott hat Kenntnis von dem, was ihr tut. Und vertrau auf Gott. Gott genügt als Sachwalter" (33,1–3).

Wer sich an Gottes Weisheit orientiert, erfährt viel Gutes und kommt in seinem Leben unter der Führung Gottes zurecht: „Er schenkt die Weisheit, wem Er will. Und wem die Weisheit geschenkt wird, dem wird viel Gutes geschenkt. Jedoch bedenken es nur die Einsichtigen" (2,269).

Das Wissen und die Weisheit Gottes veranlassen ihn, seine Barmherzigkeit und seine Gnade zu maßgeblichen Bestimmungsfaktoren seiner Rechtsnormen und Verordnungen zu machen: „Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch in Bedrängnis gebracht. Gott ist mächtig und weise" (2,220).

c) Das Gesetz: Ausdruck der Barmherzigkeit und Huld Gottes

Das koranische Gesetz ist also das Ergebnis des Zusammenwirkens der Weisheit und der Barmherzigkeit Gottes. Dies bedeutet jedoch keine Schmälerung seiner absoluten Souveränität. Das muss man sich ständig vor Augen halten, um die koranische Vorstellung von Gott und von der Tragweite des Gesetzes genau zu verstehen. Diese gleichzeitige Betonung der unbedingten Freiheit Gottes, die allein bestimmt, ob, wann und wen sie rechtleiten will, und seiner Barmherzigkeit und Zuwendung zu den Menschen kommt unter anderem an folgender Stelle zum Ausdruck: „Gekommen ist zu euch von Gott ein Licht und ein offenkundiges Buch, mit dem Gott diejenigen, die seinem Wohlgefallen nachgehen, die Wege des Friedens leitet und sie aus den Finsternissen ins Licht herausbringt mit seiner Erlaubnis; und Er leitet sie zu einem geraden Weg" (5,15–16).

Gott bleibt den Menschen nicht fern, er lenkt ihre Geschicke nicht mit einer unbeteiligten Erhabenheit. Der Koran nennt Gott immer wieder den Erbarmer, den Barmherzigen. Immer wieder werden seine Nähe und seine Güte und Huld neben seiner souveränen Freiheit betont: „Das ist die Huld Gottes. Er lässt sie zukommen, wem Er will. Und Gott besitzt große Huld" (62,4).

Die Barmherzigkeit Gottes in seinem Gesetz zeigt sich darin, dass er zunächst einmal die Gläubigen keiner ungerechten Behandlung unterzieht. Denn er gebietet selbst immer wieder, gerecht zu handeln, und sagt von sich, dass er die Gerechten liebt (3,108; 5,42). Er bewegt die Herzen der Gläubigen zur

Abkehr vom Unglauben, vom Frevel und vom Ungehorsam (49,7.8). Er läutert endlich die Gläubigen durch die Festlegung seiner Rechtsbestimmungen (2,129.151; 3,164; 5,6; 66,2).

Die Rechtleitung als Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes (57,9; 33,43) erfährt eine Steigerung in der durchgreifenden Tendenz des koranischen Gesetzes, bei der Festlegung der Einzelbestimmungen, die Schwachheit der Menschen zu berücksichtigen und im Sinne der Erleichterung der Pflichten seine Entscheidungen zu treffen. Der Koran erklärt die Härte des jüdischen Gesetzes durch die Ungerechtigkeit der Juden und ihren Widerstand gegen den Weg Gottes (4,160). Den gehorsamen Gläubigen gilt nur noch die Zuwendung des barmherzigen Gottes, der sie den geraden Weg führt, „den Weg derer, die Du begnadet hast" (1,7).

Die Erleichterung der Gesetzesbestimmungen bringt zwei Eigenschaften Gottes zum Ausdruck. Zunächst einmal ist er seinem Wesen nach ein feinfühliger, gütiger Gott, der immer Mittel und Wege findet, um seine Nachsicht und seine Barmherzigkeit zu zeigen (42,19; 33,34). Auf der anderen Seite weiß Gott über den Menschen Bescheid, er weiß, wie irdisch und wie schwach er ist: „Wahrlich, dein Herr hat eine umfassende Vergebung. Er weiß besser über euch Bescheid, als Er euch aus der Erde entstehen ließ und als ihr Embryos im Leib eurer Mütter waret. So erklärt nicht euch selbst für rein. Er weiß besser, wer gottesfürchtig ist" (53,32).

Deshalb gilt der allgemeine Grundsatz: „Und Gott will sich euch zuwenden... Gott will euch Erleichterung gewähren. Der Mensch ist ja schwach erschaffen worden" (4,27.28).

So wie hier die vorherigen strengen Anweisungen in Bezug auf das Sexualverhalten erleichtert werden (vgl. auch 2,187), so werden an anderer Stelle die Anforderungen des Einsatzes für die Sache des Islams erleichtert, und zwar mit der gleichen Begründung: „Jetzt hat Gott euch Erleichterung gewährt. Er weiß, dass in euren Reihen Schwachheit vorkommt..." (8,66). „Und setzt euch für Gott ein, wie der richtige Einsatz für Ihn sein soll. Er hat euch erwählt. Und Er hat euch in der Religion keine Bedrängnis auferlegt..." (22,78).

Ähnlich werden die Bestimmungen des Gesetzes in Bezug auf das Fasten (2,185), auf die rituellen Waschungen (5,6) und auf die Wiedervergeltung bei Totschlag (2,178) erleichtert.

Dies alles macht es deutlich: „Gott hat Mitleid mit den Menschen und ist barmherzig" (2,143); „Gott fordert von niemandem mehr, als er vermag" (2,286; 7,42; vgl. 65,7). Im Vertrauen darauf lässt der Koran die Gläubigen

beten: „Unser Herr, lege auf uns keine Last, wie Du sie auf die gelegt hast, die vor uns lebten. Unser Herr, lade uns nichts auf, wozu wir keine Kraft haben. Verzeihe uns, vergib uns und erbarme dich unser. Du bist unser Schutzherr..." (2,286).

d) Das Gesetz hat seine innere Begründung: Es ist gut für die Menschen

Das koranische Gesetz ist nicht nur deswegen die letztgültige und ideale Gestalt des Weges Gottes, weil es Gott so bestimmt hat, sondern auch weil es im Übrigen gut ist. Grundsätzlich betrachtet der Koran den Islam als die Religion, die in ihrer Wahrheit und ihrer Gesetzgebung der Natur des Menschen am besten entspricht (vgl. 30,30) und den religiösen Weg Abrahams wieder aufnimmt und befolgt (4,125). Und gerade eine solche Religion muss als die Beste angesehen werden: „Und wer hat eine schönere Religion als der, der sich völlig Gott hingibt und dabei rechtschaffen ist und der Glaubensrichtung Abrahams, als Anhänger des reinen Glaubens, folgt?" (4,125).

Somit ist außer Zweifel, dass die koranischen Gesetzesbestimmungen für die Gläubigen und für die Menschen allgemein gut sind. Der Koran wiederholt immer wieder, dass es besser ist, sich danach zu richten (vgl. 2,110.184; 58,12; 62,9). Denn „dieser Koran leitet zu dem, was richtiger ist" (17,9). Das gilt, auch wenn die Menschen bei manchen Verordnungen das Gute nicht unmittelbar feststellen können. Die verborgenen guten Seiten des Gesetzes bleiben für Gott offenkundig, denn „Gott weiß, ihr aber wisst nicht Bescheid" (2,232). Ganz allgemein gibt der Koran den Gläubigen zu bedenken: „Aber vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist. Und vielleicht liebt ihr etwas, während es schlecht für euch ist. Und Gott weiß, ihr aber wisst nicht Bescheid" (2,216).

Im Übrigen kann sich die Nützlichkeit einer Bestimmung später herausstellen. So ist es gut, dass Gott und sein Prophet sich den Wünschen und Neigungen der Menschen nicht immer anpassen: „Und wisst, dass der Gesandte Gottes unter euch weilt. Würde er in vielen Angelegenheiten euch gehorchen, würdet ihr in Bedrängnis geraten" (49,7). Da im Endeffekt Gott selbst der Gesetzgeber ist, gilt für die Gläubigen folgender Grundsatz: „Wie trefflich ist das, womit Gott euch ermahnt!" (4,58); „Wer hat denn eine bessere Urteilsnorm als Gott für Leute, die Gewissheit hegen?" (5,50).

Manche Aspekte sind jedoch erkennbar, welche die Güte des koranischen Gesetzes bestätigen. Das Gesetz ist für Gott ein Mittel, die Menschen auf die Probe zu stellen, „um zu erfahren, wer dem Gesandten folgt" (2,143). Und

für die Menschen ist das Gesetz ein Mittel, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden (vgl. 5,100). Wer dem Gesetz Gottes folgt, wandert nicht in den Fußstapfen des Satans (24,21). Das Gesetz Gottes verbietet im Gegenteil das Böse: „Siehe, mein Herr hat die schändlichen Taten verboten, was von ihnen offen und was verborgen ist; und auch die Sünde und die Gewaltanwendung ohne vorliegende Berechtigung" (7,33; vgl. 7,28; auch 16,90; 17,31.32).

Somit will Gott seine Gläubigen läutern (2,232; 58,12), sie die Gerechtigkeit lehren (2,282; 7,29; 57,25), ihnen die Entfaltung eines erfüllten Lebens schenken: „O ihr, die ihr glaubt, erhört Gott und den Gesandten, wenn er euch zu dem aufruft, was euch Leben gibt" (8,24; vgl. 2,179).

Diese Aussagen beziehen sich jeweils auf bestimmte Situationen und bestimmte Anliegen, sie haben jedoch einen allgemeinen Aussagewert, denn sie treffen die allgemeine Intention der übrigen gesetzlichen Bestimmungen, die der Koran erlassen hat. So bezeichnet er dieses verheißene erfüllte Leben als „Heilung und Barmherzigkeit" (17,82), „Heilung für euer Inneres, Rechtleitung und Barmherzigkeit" (10,57), „Wohnstätte des Friedens" (10,25). Wer sich also den göttlichen Anordnungen entgegenstellt, der frevelt gegen sich selbst (2,231), und „wer die Rechtsbestimmungen Gottes übertritt, der tut sich selbst Unrecht" (65,1). Der Koran kann schließlich verheißen: „Wenn dann von Mir eine Rechtleitung zu euch kommt, dann wird der, der meiner Rechtleitung folgt, nicht irregehen und nicht unglücklich sein" (20,123; vgl. 20,1).

Die Aussagen des Korans zum religiösen Gesetz des Islams können wie folgt zusammengefasst werden: Gott kann in seiner unbedingten Freiheit das erlassen, was ihm beliebt. Was er aber tatsächlich erlassen hat, ist das Werk seiner Weisheit, seiner Barmherzigkeit und seiner Huld. Gott fordert zwar von den Gläubigen einen unbedingten Gehorsam. Sie sollen „tun, was ihnen befohlen wird" (16,50; vgl. 2,68). Aber es ist nicht ein unverständiger Gehorsam, eine einsichtslose Gefolgschaft. Gott beansprucht den ganzen Menschen: seinen Verstand und seinen Willen, seine Urteils-, Entscheidungs- und Tatkraft. Denn das Gesetz Gottes ist Licht, Rechtleitung und Leben, und die einzig passende Antwort des Menschen ist die offene Aufnahme und die dankbare Hingabe (*islam*).

IV. GUT UND BÖSE. GEBOTE UND VERBOTE

1. Das Gute und das Böse

Die rationalistische Schule der Mu'taziliten (10. Jahrhundert)[2] sprach von einer inneren moralischen Qualität der menschlichen Handlung, welche nicht direkt und ausschließlich von der positiven Festsetzung Gottes abhängt. Eine Tat sei gut oder böse aufgrund einer ihr innewohnenden Qualität, die der menschlichen Vernunft erkennbar ist, und zwar entweder unmittelbar oder nach einiger Überlegung oder endlich erst nach Bestätigung durch die Offenbarung Gottes.

Die Vertreter der Orthodoxie im Islam, die Ash'ariten (seit dem 10. Jahrhundert)[3] lehren im Gegenteil, dass Gott in seiner freien Entscheidung festsetzt, was als gut und was als böse zu gelten hat. Gut und Böse seien demnach keine objektiven Qualitäten einer menschlichen Tat und seien nicht anhand objektiver Normen erkennbar. Sie seien die positive Festsetzung des göttlichen Willens. Die Rolle der Vernunft bestehe lediglich darin, die Dekrete Gottes festzustellen, zu beschreiben und in ihren Konsequenzen für das praktische Handeln auszulegen.

So ist die Moral hauptsächlich ein Kapitel des islamischen Gesetzes, und die Haupttugend des Gläubigen besteht im Gehorsam gegen Gott und die Verordnungen seines Willens.

2. Klassifizierung der Taten

Nach ihrer Bezeichnung durch das Gesetz Gottes und nach ihrem Bezug zu diesem Gesetz werden die menschlichen Handlungen in folgende Kategorien eingeteilt:

- Gebotene Handlungen, die den Menschen als Pflicht auferlegt werden. Wer Gott gehorcht und diese Handlungen verrichtet, wird belohnt. Wer gegen diese Pflicht handelt, setzt sich der Strafe Gottes aus.
- Empfohlene Handlungen, die dem religiösen Leben des Einzelnen und der

[2] Zur Schule der Mu'taziliten siehe LOUIS GARDET: Islam (1968), S 171–173; A. N. NADER: Le système philosophique des Mu'tazila (1956); vor allem das monumentale Werk von JOSEF VAN ESS: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert (1991; 1997).

[3] Zur Schule der Ash'ariten siehe LOUIS GARDET: Islam (1968), S. 194–196; TILMAN NAGEL: Geschichte der islamischen Theologie (1994), S. 153–164.

Gemeinschaft förderlich sind. Ihre Vernachlässigung wird nicht bestraft; ihre Verrichtung wird jedoch belohnt.
- Erlaubte Handlungen, deren moralische Qualität neutral ist. Deswegen ist für deren Erfüllung keine Belohnung und für deren Unterlassung keine Strafe vorgesehen.
- Missbilligte Handlungen, die dem Gehorsam gegen Gott hinderlich sind. Wer sie unterlässt, wird belohnt, wer sie tut, wird jedoch nicht bestraft.
- Verbotene Handlungen, deren Unterlassung geboten ist und belohnt wird, während ihre Verrichtung Strafe nach sich zieht.

Die Theologen des Islams betonen in diesem Zusammenhang, dass das menschliche Tun daran gemessen wird, ob es den Bestimmungen des göttlichen Willens entspricht, aber auch ob es in guter oder böser Absicht erfolgt. Ein bekannter Grundsatz lautet: Die Taten hängen mit der Absicht zusammen, sie haben erst durch die Absicht Bestand.[4]

3. Die Sünden

a) Große und kleine Sünden

Die islamischen Theologen teilen die Sünden in große und kleine ein. Sie berufen sich dabei auf die Aussage des Korans: „Diejenigen, die die schweren Sünden und die schändlichen Taten meiden, abgesehen von leichten Verfehlungen ... Wahrlich, dein Herr hat eine umfassende Vergebung" (53,32; vgl. 42,37; 4,31).
Was man aber als große und was man als kleine Sünde betrachten soll, ist umstritten. Auch die Kriterien zur Beurteilung der Handlungen der Menschen sind nicht bei allen Theologen gleich. Der große Theologe Ghazzali (1059–1111) nimmt Bezug auf die drei Ebenen, die für das religiöse Leben von Bedeutung sind:

- Gott, seine Erkenntnis und der Glaube an ihn;
- das menschliche Leben;
- was dieses Leben sichert und fördert.

[4] Weil die Moral vor allem vom Gesetz her bestimmt ist, hat das Kind im Islam, solange es das verantwortliche Alter nicht erreicht hat (bis zum Alter von 13 oder 14 Jahren), keine moralischen Pflichten; es begeht daher keine Sünden. Das Kind muss zwar zur Erfüllung der gesetzlichen Bestimmungen herangeführt werden, es muss entsprechend erzogen werden, aber es hat im strengen Sinne keine Pflichten.

Am schwersten sind also die Sünden, die sich gegen Gott und den Glauben richten, denn sie machen das Heil des Menschen direkt unmöglich. Dann kommen die Sünden, die sich gegen das Leben des Menschen richten, es vernichten oder wenigstens beeinträchtigen (Mord, Totschlag, Verstümmelung, Gewaltanwendung, Unzucht, Homosexualität ...). Zur letzten Kategorie gehören die Sünden, die sich gegen die Mittel richten, die das Leben ermöglichen (Vergehen gegen Eigentum, den guten Ruf, die Wahrheit als Mittel der notwendigen Verständigung ...).

b) Vergebung der Sünden

In unzähligen Versen wiederholt der Koran, dass Gott barmherzig und reich an Vergebung ist (u. a. 2,173.182.192.199.218.225.226.235 ...). Gott ist bereit, alle Sünden des Menschen zu vergeben (39,53), wem er will (u. a. 2,284; 3,129 ...). Eine Ausnahme bildet der Unglaube in seinen verschiedenen Varianten. Wer ungläubig ist und frevelt, wird keine Vergebung finden (4,168; 9,80). Desgleichen werden die Heuchler, die ihren Unglauben verbergen und versuchen, andere vom Glauben abzubringen (63,2), und die Ungläubigen, die zudem in ihrem Unglauben sterben, keine Vergebung von Gott erfahren (47,34; 4,18). Eine besonders schwere Variante des Unglaubens, der nicht vergeben wird, ist die Beigesellung, die Anerkennung anderer Gottheiten neben dem einzigen Gott (4,48.116). Endlich ist der Abfall vom Glauben eine so schwere Abwendung von Gott, dass Gott ihn nicht vergibt (4,137; vgl. 16,106–107; 2,217; 3,86–91). Nicht einmal die Fürbitte des Propheten MUHAMMAD wird Gott dazu bewegen, allen diesen Ungläubigen zu verzeihen (63,6; 9,80).

Die Vergebung der übrigen Sünden ist grundsätzlich möglich. Bedingung zur Erlangung der göttlichen Vergebung ist zunächst der Glaube. Wer glaubt, kann mit der Verzeihung seiner Sünden rechnen (vgl. 20,73; 26,51; 46,31). Desgleichen darf auf Vergebung hoffen, wer dem Propheten folgt (3,31) und sonst seine religiösen Pflichten erfüllt.

Der gläubige Sünder erlangt die Vergebung seiner schweren Sünden vor allem durch Reue und Umkehr (42,25; 4,17). Denn Buße und gute Werke versöhnen mit Gott (5,39; vgl. u. a. 25,71). Deswegen mahnt der Koran die Gläubigen zur Reue und zur Buße (24,31; 66,8; 5,74; vgl. 11,3.52.61.90). Die Sünder sollen auch Gott um Vergebung bitten: „... und die, wenn sie etwas Schändliches begangen oder sich selbst Unrecht getan haben, Gottes gedenken und um Vergebung für ihre Sünden bitten – und wer vergibt die Sünden außer Gott? – und auf dem, was sie getan haben, nicht beharren, wo sie es

doch wissen. Deren Lohn ist Vergebung von ihrem Herrn und Gärten, unter denen Bäche fließen" (3,135–136).

Was die Vergebung der kleineren Sünden anbelangt, so erklärt der Koran dazu, dass die kleinen Sünden den Menschen vergeben werden, wenn sie die größeren Sünden vermeiden (53,32; 4,31). „... dem, der umkehrt, glaubt und gute Werke tut; Gott wird ihnen ihre schlechten Taten gegen gute eintauschen; und Gott ist voller Vergebung und barmherzig" (25,70). Endlich wird dem frommen Gläubigen, der z. B. das vorgeschriebene Gebet verrichtet, versichert, „die guten Taten vertreiben die Missetaten" (11,114).

4. Die Gebote und Verbote

Der Koran bezeichnet die „gläubigen Männer und Frauen" als diejenigen, die „das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten" (9,71). In unzähligen Versen lobt er die Menschen, die glauben und das Gute tun, und verheißt ihnen die sichere Belohnung bei Gott. Gott wird ihnen ein gutes Leben bescheren (16,97), er wird ihnen im Diesseits Gutes gewähren (16,30; 30,44–45), mehr als ihnen zusteht (42,23). Desgleichen wird Gott das Gute, das die Menschen tun, im Jenseits belohnen (41,46; 16,97; 28,84; 13,29; 98,7–8; 3,115; 4,40.114.124.173; 5,9) und den Gläubigen ein Mehr an Belohnung gewähren (10,26). Denn Gott liebt die Rechtschaffenen, die das Gute tun (2,195).

Parallel zu diesen Texten und oft im selben Kontext betont der Koran, dass Gott das Böse verwirft, denn „nicht gleich sind das Verdorbene und das Köstliche" (5,100). „Wer Böses tut, dem wird danach vergolten" (4,123; vgl. 30,10; 28,84; 10,27 ...).

Im Einzelnen kann man die Gebote und Verbote des Korans als Parallelen zum Dekalog der jüdischen und der christlichen Bibel betrachten. Es geht dabei um die fundamentalen sittlichen Güter: Die Beziehung zu Gott, die Beziehung zu den Eltern, den Respekt des Lebens, den Respekt des Eigentums, den Respekt der Sexualität und der Familie, die Pflege der Wahrheit.

Zum Vergleich mit dem biblischen Dekalog (Exodus 20,1–21; Lukas 18,20) können besonders folgende Koranstellen herangezogen werden: Suren 17,22–39; 6,151–153[5].

[5] Eine detaillierte Darstellung dieser Inhalte findet sich in meinem Buch: Der Islam und die westliche Welt (2001), S. 100–108.

V. EINIGE PROBLEMFELDER

1. Einschränkende Faktoren

Zweifellos gibt es eine große Konvergenz der grundsätzlichen ethischen Vorstellungen und der sittlichen Forderungen zwischen der biblischen Tradition und dem Islam. Gleichwohl gibt es auf verschiedenen Ebenen gravierende Unterschiede, die da und dort die grundsätzliche Gemeinsamkeit der Normen in ihrer tatsächlichen Verbindlichkeit und Wirksamkeit wieder einschränken oder gar außer Kraft setzen.

Auf der *Ebene der Begründung* ethischer Gebote erkennt man nach der Orthodoxie des Islams das Gute und das Böse nicht an einer internen Qualität der menschlichen Handlung oder durch Heranziehen einer irgendwie gearteten objektiven, der Vernunft des Menschen einsichtigen Norm, sondern durch die Feststellung des positiven Willens Gottes, d. h. an den positiven Bestimmungen des Korans und den Aussagen der islamischen Rechtstradition. Dies führt dazu, die Verbindlichkeit sämtlicher gemeinsamer ethischer Normen unter den Vorbehalt der positiven Bestimmungen der koranischen Offenbarung und der Tradition des Propheten des Islams, MUHAMMAD, zu stellen.

Dieser Vorbehalt kann auch auf der *Ebene der Anwendung* ethischer Normen zur Einschränkung der Gültigkeit allgemeiner Aussagen führen. Wenn z. B. der Koran sagt, dass Gott den Menschen Ehre erwiesen und Würde verliehen hat (vgl. 17,70), dann könnte man darin bereits die Wurzel der Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte finden. Beim näheren Hinsehen, stellt man fest, dass die islamische Rechtstradition diese Rechte dort einschränkt, wo Aussagen des Korans selbst und die Überlieferung der Aussprüche MUHAMMADS sie abschwächen oder teilweise zurücknehmen, wie im Falle der Religionsfreiheit für Muslime oder der grundsätzlichen Gleichstellung von Mann und Frau im rechtlichen Bereich oder auch in manchen Bestimmungen des Strafrechtes. So müssen nach islamischer Auffassung Gottesrechte zur Geltung kommen, auch gegenüber den Menschenrechten, wie sie in der säkularen Gesellschaft und inzwischen auch in der christlichen Theologie bejaht werden.

Wenn der Koran bekräftigt, dass alle Menschen durch ihre Abstammung von einem Urpaar eigentlich zusammengehören (vgl. 4,1), könnte man erwarten, dass dies auch die universale Solidarität aller Menschen mit allen Menschen zur Folge hat. In der Praxis wird den Muslimen gegenüber den anderen Menschen eine abgestufte Solidarität vorgeschrieben: ein volle Solidarität mit

den Muslimen, eine Teil-Solidarität mit den Andersgläubigen (wie Juden und Christen) und keine Solidarität mit den Ungläubigen, ausgenommen sind hier die Forderungen der Gerechtigkeit, die ja diktiert, dass jedem – d. h. also auch den Ungläubigen - gegeben wird, was ihnen zusteht. In der Definition dessen, was den Ungläubigen zusteht, können aber manche Abstriche gemacht werden.

2. Ein besonders aktuelles Thema: Krieg und Frieden

Im klassischen Rechtssystem des Islams wird das Gebiet der Nicht-Muslime grundsätzlich als das Gebiet des Krieges bezeichnet. Die Muslime haben die Pflicht, ihr eigenes Gebiet gegen die Angriffe der Feinde zu verteidigen. Darüber hinaus haben sie sich aktiv einzusetzen, um auch im Gebiet der Nicht-Muslime dem Gesetz Gottes zum Sieg zu verhelfen und die Rechte Gottes zur Geltung zu bringen. Diese Lehre stützt sich auf Koranstellen, Aussprüche MUHAMMADS und Lehren der Scharia, des religiösen Gesetzes des Islams.

Gegenüber dieser klassischen Position betonen zeitgenössische Denker in der islamischen Welt die Priorität des Friedens nicht nur als Endzustand, sondern als normalen Zustand der Beziehungen der Menschen und der Gemeinschaften zueinander. Not tut hier eine Deutung der Texte des Korans, der Tradition und der Scharia, die so viel Überzeugungskraft besitzt, dass die Muslime – vor allem die militanten unter ihnen – ohne Angst, ihre Identität zu schmälern oder gar zu verlieren oder die Sache des Islams zu verraten, bereit wären, auf Gewaltanwendung zu verzichten und die Wege des Friedens allezeit zu suchen und zu gehen, und dies nicht vorläufig, sondern auf Dauer.

Nötig ist auch eine Interpretation der islamischen Quellen, die die Muslime bereit macht, gegenüber allen Menschen in der Welt universale Solidarität zu üben, in der Überzeugung, dass wir alle Verantwortung tragen für alle unsere Mitmenschen, und wäre es nur, weil wir alle ja Geschöpfe des einen Gottes sind?

Frieden schaffen ist ja unser aller Aufgabe. Der Islam tritt entschieden für Gerechtigkeit in der Welt ein, und das Christentum betont die Notwendigkeit von Versöhnung und Versöhnungsbereitschaft. Auf der Grundlage von Gerechtigkeit und Versöhnung können wir gemeinsam Frieden in der Welt stiften.

Zusammenfassung

KHOURY, ADEL THEODOR: **Ethik des Islams. Grundsätze der islamischen Ethik.** ETHICA 14 (2006) 4, 339–358

Die Ethik des Islams gründet auf einem Weltverständnis, das zwischen einer Weltabgewandtheit und Weltzugewandtheit einen Ausgleich sucht und die Welt vor allem als Ort der Glaubensfindung, der Bewährung und der Vergeltung betrachtet. Das Menschenbild des Islams sieht den Menschen als Geschöpf Gottes, das wie ein Stellvertreter Gottes auf Erden sine Aufgabe zu erfüllen hat und daher eine besondere Verantwortung für die Welt trägt.
Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muss der Mensch sich am Gesetz Gottes orientieren, das die wahre Religion und den rechten Weg deutlich macht. Die Weisung Gottes ist ein Ausdruck seines souveränen Willens, seiner Weisheit, seiner Barmherzigkeit und Huld.
Das Gute und das Böse werden im Islam parallel zum Dekalog der Bibel definiert. Daher dienen die ethischen Werte im Islam wie im Christentum als tragfähige Grundlage für den Dienst an der Gerechtigkeit und am Frieden in der Welt, trotz einiger einschränkender Faktoren.

Gesetz Gottes
Gut und Böse
Islam
Menschenbild
Weltverständnis

Summary

KHOURY, ADEL THEODOR: **Ethics in Islam. The principles of Islamic ethics.** ETHICA 14 (2006) 4, 339–358

Ethics in Islam is based on an understanding of the world that tries to find a balance between reclusiveness and openness. The world is seen as a place where to come to faith, where to prove oneself as well as a place of retaliation. As to the image of man Islam considers him a being created by God which – as His representative – has to perform its duties and, thus, takes special responsibility for the world.
In order to come up to these expectations, man has to orient himself towards the divine law which is thought to reveal the true religion and to show the right way to go. God's commandment expresses His sovereign will, His wisdom, His mercy and compassion.
In Islam good and evil are defined parallel to the Decalogue of the Bible. Thus, the ethical values of Islam as well as those of Christianity are to be considered a workable basis for spreading justice and worldwide peace – in spite of a few restrictive factors.

divine law
good and evil
Islam
image of man
understanding of the world

Literatur

GARDET, LOUIS: Islam. – Köln: Bachem, 1968.
KHOURY, ADEL TH.: Der Islam und die westliche Welt. – Darmstadt: Primus Verlag, 2001.
KHOURY, ADEL TH.: Der Koran. Arabisch-Deutsch: übersetzt und kommentiert. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²2007.
KHOURY, ADEL TH.: Der Koran: erschlossen und kommentiert. – Düsseldorf: Patmos, ²2006.
NADER, A. N.: Le système philosophique des Mu'tazila. – Beirut, 1956.

NAGEL, TILMAN: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck, 1994.
VAN ESS, JOSEF: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. 6 Bde. – Berlin; New York: de Gruyter, 1991; 1997.

Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Frauenhoek 13, D-48366 Laer
thkhoury@uni-muenster.de

Ethica 14 (2006) 4, 359–394

WENDY DROZENOVÁ

DAS KAMPFMOTIV IM ETHOS VON DREI MONOTHEISTISCHEN RELIGIONEN

Wendy Drozenová, geb. 1950 in Hradec Králové, Tschechische Republik; Studium von Philosophie und Kunstgeschichte an der Philosophischen Fakultät der Masaryk Universität Brno, wo sie die akademischen Grade PhDr. und PhD. erwarb; danach mehrjährige Tätigkeit am Institut für Philosophie und Soziologie der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, das sie jedoch aus politischen Gründen verlassen musste; in den achtziger Jahren Arbeit im Bereich des Bibliothekswesens und der Informatik, während dieser Zeit Erweiterung des geistigen Hintergrundes in den damals illegalen, weil vom kommunistischen Regime verbotenen, Strukturen der katholischen Religion.
In den neunziger Jahren lehrte Drozenová an Prager Universitäten überwiegend Ethik und verwandte Fächer, darunter mehr als zehn Jahre an der Fakultät für Bauingenieurwesen der Tschechischen Technischen Universität Prag. Zur Zeit arbeitet sie im Zentrum für Wissenschafts-, Technik- und Gesellschaftsstudien am Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik, Prag, und lehrt an der Theologischen Hussitenfakultät der Karlsuniversität Prag, wo sie sich der Religionsphilosophie und der Logik widmet.
Drozenová befasste sich mit dem Werk von Thomas Merton, dessen Buch *Kontemplatives Gebet* sie ins Tschechische übersetzte und 1993 mit einer Auswahlbibliografie publizierte. Daneben veröffentlichte sie mehrere Artikel vor allem zum Thema Umweltethik. 2005 erschien ihr Buch *Die Erde ist voll von Deinen Geschöpfen. Drei Studien zum Verhältnis des Christentums zur Natur.*

1. Analyse des Kampfmotivs im Kontext vergleichender Ethik der Religionen

Die Welt ist ein Ort des dramatischen Kampfes und so wurde sie im menschlichen Denken immer reflektiert. Dieser Kampf hat verschiedene Formen, Gestalten und manchmal auch Verkleidungen. Unter verschiedenen Motiven der Konflikte spielen (neben ethnischen, wirtschaftlichen und politischen Motiven) auch religiöse Motive eine wesentliche Rolle. Die Begegnungen unterschiedlicher Kulturen und Zivilisationen begleitete immer das Risiko des Missverständnisses, insbesondere dort, wo das Streben nach der Durchsetzung eigener Werte und nach der Herrschaft über Andere das Streben nach gegen-

seitigem Verständnis überwog. Mit der sich mehrenden Globalisierung wird die Fähigkeit, die Werte, welche andere Zivilisationen als heilig betrachten, zu verstehen und zu respektieren, wichtiger denn je. Es verbreitet sich das Wissen darüber, dass in unserer technisch geordneten (d. h. technisch verwalteten und technisch organisierten) Welt Gefahren nicht nur aus Naturelementen und aus der unvollständigen Beherrschung der technischen Mittel, sondern ebenso aus dem massiven Missbrauch dieser Mittel durch Personengruppen sogar auch auf dem Gebiet demokratischer Staaten entstehen. Besondere Bedeutung gewinnen in dieser Situation Fragen aus dem Bereich komparativer Ethik der Religionen, die uns Möglichkeiten und Grenzen für eine Übereinstimmung der Religionen aufzeigen können.

a) Der Begriff „Ethos"

HANS KÜNG betont in seinem *Projekt Weltethos*, dass man – wenn es gelingt zu zeigen, worin die Religionen übereinstimmen – den so definierten Bereich weiterhin als Konsensusbereich betrachten und dieser dann als gemeinsamer Ausgangspunkt der Suche nach der Lösung konkreter Probleme dienen könne. Um diesen Bereich klar zu definieren, ist es aber auch wichtig, womöglich deutlich auch die Trennlinie zu definieren, an der die Übereinstimmung endet. Im Bereich des Ethos sind die Weltreligionen einander jedenfalls näher als im Bereich der Glaubenslehre, und deshalb konzentriert sich KÜNG auf die Suche nach gemeinsamen Normen, Werten, Idealen und Zielen.[1]

Die Voraussetzung zur begrifflichen Erfassung des Themas, mit dem wir uns befassen wollen, ist die Unterscheidung der Begriffe *Ethik* und *Ethos*. Unter dem Begriff *Ethik* verstehen wir eine Lehre, eine Disziplin der Philosophie, die Werturteile über das moralisch Gute und Böse zum Gegenstand hat und nach Regeln und Normen für menschliches Verhalten und Handeln sucht.[2] Demgegenüber verstehen wir unter dem Begriff *Ethos* die moralische Grundlage, den moralischen Charakter, der die innere Motivation für ein bestimmtes moralisches Handeln bildet, in der jeweiligen konkreten Situation aber nicht mit der gesellschaftlich akzeptierten Vorstellung von Moral übereinstimmen muss.[3] KÜNG definiert das Ethos als eine innere moralische Einstellung, die

* Die Zitate aus der Bibel entstammen der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift (1980).

[1] Vgl. H. KÜNG: Světový étos (Das Weltethos). Projekt, 1992.

[2] S. Filosofický slovník (Philosophisches Wörterbuch), 1995, Schlagwort: Etika (Ethik).

[3] Ausführlicher zum Begriff Ethos siehe A. RICH: Etika hospodářství (Ethik der Wirtschaft), 1994, S. 15–19.

mit der Wertorientierung, den Auslegungsmustern und den Maßstäben der Handlung verknüpft ist und direkt oder indirekt auch mit der religiösen Erziehung, im positiven wie im negativen Sinn, zusammenhängt.[4] Im vorliegenden Beitrag soll die Klärung bestimmter Bereiche im Ethos von drei monotheistischen Religionen versucht werden, wobei wir als Ethos eine moralische Einstellung mit einer bestimmten Wertorientierung verstehen, die auf oft nicht ganz bewussten Motivationsstrukturen basiert (welche von bestimmten Auslegungsmustern abgeleitet sind).

Sollen charakteristische Züge des Ethos erfasst werden, so genügt es nicht, einfach ethische Normen zu vergleichen. Der komparativen Ethik der Religionen stellt sich dann die prinzipielle methodologische Frage, welche vergleichbaren (analogischen) Strukturen man überhaupt suchen kann.

b) Methodologische Voraussetzungen

Die vergleichende Methode sollte die Paradigmentheorie in Betracht ziehen, welche erlaubt, die jeweilige Religion als ein bestimmtes Ganzes zu verstehen, das aber nicht unveränderlich ist, sondern sich in verschiedenen Epochen der Geschichte strukturell (paradigmatisch) verwandelt. Was die gegenseitige Beziehung der veränderlichen Paradigmen betrifft, so ist für den religiösen Bereich (im Unterschied zu den Verwandlungen der Paradigmen in den Naturwissenschaften) die Weiterexistenz gegenseitig konkurrierender Paradigmen typisch, die zu Unstimmigkeiten und Konflikten auch innerhalb einer Religion in derselben Epoche der Geschichte führt. Oft ist es also keine Ablösung eines paradigmatischen Modells durch ein anderes, sondern es sind eher Konflikte zwischen zeitgenössischen Verfechtern unterschiedlicher Richtungen innerhalb einer bestimmten Religion.

Es gilt solche Merkmale zu finden, die womöglich bei allen zu vergleichenden Religionen vorkommen und in deren Ethos Rollen spielen, bei denen anzunehmen ist, dass sie in irgendeinem Sinn analog sein könnten und dass man mit ihrer Hilfe grundlegende paradigmatische Verwandlungen des Ethos sowohl innerhalb einer bestimmten Religion erfassen als auch Vergleiche unterschiedlicher Religionen meistern könnte. Dank der enormen Menge des religionswissenschaftlichen Stoffes, der sich im vergangenen Jahrhundert angesammelt hat (ich denke dabei besonders an das monumentale Werk von

[4] Vgl. H. Küng: Světový étos pro politiku a hospodářství (Weltethos für Politik und Wirtschaft), 2000, S. 310.

MIRCEA ELIADE), und aufgrund der Beiträge der von C. G. JUNG inspirierten Mythosanalysen (beispielsweise bei K. KERÉNYI) kann man sagen, dass es bestimmte archetypische Grundlagen gibt, welche die menschliche Weltauffassung strukturieren. Dadurch lassen sich zur Analyse der Formen der Entwicklung und Präsentierung der Wertstrukturen der Religionssysteme einige grundlegende Motive auswählen, die, wie das eben ihre allgemeine Verbreitung zeigt, offensichtlich allgemeinen Strukturen des menschlichen Welterlebens entsprechen. Sie kommen übrigens eben aus diesem Grund auch ausserhalb des Bereichs der Religionssysteme vor und spielen eine besonders wichtige Rolle in ideologischen Systemen der Weltanschauung, wie z. B. im Marxismus. Diese konstanten, in der menschlichen Kultur stets existierenden Motive, Modelle (Muster) oder Metaphern können ambivalente Werte haben: sie werden nämlich in unterschiedlichen Religionssystemen, aber auch bei paradigmatischen Verwandlungen ein und derselben Religion unterschiedlich interpretiert.

Wir werden uns in diesem Beitrag mit einem solchen Schlüsselmotiv, dem *Kampfmotiv*, befassen. Ein umfassenderes Bild der analysierten Problematik würde aber die Eingliederung in ein Ganzes erfordern, wovon der hier präsentierte Teil nur einen Teilbereich darstellt: vom Zusammenhang mit dem Kontext des Motivs kann nicht ganz abgesehen werden.

Auf die stete Anwesenheit der Motive des Kampfes und der Pilgerfahrt im religiösen Ethos bereits in Zeiten des Alten Orients und des antiken Griechenland hat schon J. HELLER in seiner Studie *Motiv des Kampfes und der Pilgerfahrt* hingewiesen.[5] Er stellte bei den beiden Motiven bestimmte Impulse fest, die gemeinsam sind: Die Pilgerfahrt ist ein Transfer von einem Ort zum anderen, wobei diese Ortsveränderung auch die existenzielle Situation des Menschen verändert – ein paradigmatisches Beispiel dafür ist der Exodus Israels aus Ägypten und seine Wanderung durch die Wüste in das Gelobte Land.

Auf ähnliche Weise verändert die Situation der menschlichen Existenz auch der Kampf. Als Beispiel dafür kann Jakobs Kampf gegen den Engel herangezogen werden (Gen 32, 22–32), durch den Jakob seinen neuen Namen als Ausdruck seiner neuen Existenz bekommt. Diese beiden Motive bilden die Urbasis der menschlichen Erfahrung und bleiben auch weiterhin in der Auslegung der Welt anwesend, wobei sie zugleich als äußere Tatsachen und als die eigentliche Form der Menschenverwandlung angesehen werden.

[5] J. HELLER: Motiv boje a pouti (Motiv des Kampfes und der Pilgerfahrt). In: Křest'anská revue (Christliche Revue) 63 (1996) 7, 180–184.

Der Kampf und die Pilgerfahrt sind auch Themen der altgriechischen Epen *Ilias* und *Odyssee*. Später will das klassische griechische Drama – AISCHYLOS, SOPHOKLES und EURIPIDES – den Beteiligten zur Katharsis, zur inneren Reinigung führen, so wie das seinerzeit der Kult wollte: Der Zuschauer wird in das Geschehen mit einbezogen, erkennt in dem Geschehen seine Gegenwart und sich selbst,

> „er wird sich seiner Verwurzelung in dem Modellgeschehen bewusst und damit auch seiner Verantwortung für den Lauf der Dinge, sogar auch seiner schicksalhaften Schuld an einer wesentlichen Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll. *Damit wird schon im alten Griechenland der Kampf gegen den äußeren Feind zum Kampf gegen den Feind im Inneren...* (Hervorhebung durch W. D.) Die Notwendigkeit eines solchen, vor allem inneren Kampfes hat tiefe Wurzeln in der inneren Struktur des Menschen, nicht nur in den ihn umgebenden Umständen... Somit wird die Aufforderung zum Kampf bzw. der Eintritt in das Kampfmodell zugleich zur Aufforderung zum Trennen des Guten vom Bösen, der Gerechtigkeit vom Unrecht, der Freiheit vom Sklaventum, der Liebe vom Hass, in Kurzfassung zur Aufforderung, dass wir die innere Diskontinuität der Werte und der Geschehen akzeptieren."[6]

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit der Frage, wie man das Kampfmotiv im Ethos der drei wichtigsten monotheistischen Religionen interpretiert. Die Wahl eines bestimmten Motivs erfordert immer die Wahrnehmung bestimmter charakteristischer Züge der äußeren Wirklichkeit (der Situation) sowie des inneren Zustands des Menschen, die Entwicklung einer bestimmten Einstellung zur Außenwelt sowie auch zu sich selbst und strukturiert deshalb kognitive und bewertende Tätigkeiten des Subjekts. Die Interpretationen des Kampfmotivs können prinzipiell zwischen zwei Extremlagen oszillieren, zwischen denen aber eine ganze Skala unterschiedlicher Zwischenstufen liegt: Den „Kampf" kann man vor allem in den geistigen Bereich stellen – das Ringen mit dem Bösen erfolgt dann zumindest primär im eigenen Innern des Menschen. Die umgekehrte Möglichkeit ist der Fall, wo das Böse primär in der Außenwelt gefunden oder in sie projiziert und auch der Kampf auf dieser Ebene ausgetragen wird. Im Judaismus, im Christentum sowie im Islam, die genetisch und auch inhaltlich aneinander anknüpfen, gibt es bei der Verwendung des Kampfmotivs offenbare Analogien: der ambivalente Inhalt dieses Motivs führt zu seiner ambivalenten Verwendung im religiösen Ethos.

Die Tatsache, welche Interpretation des Kampfmotivs im religiösen Ethos bevorzugt wird, hat prinzipielle Folgen nicht nur für die Ethik des Einzelnen,

[6] Ders., ebd., S. 181.

sondern auch für die Koexistenz unterschiedlicher Religionen und Kulturen in der globalisierten Welt. Die Betonung des geistigen Aspekts ermuntert den Gläubigen zur Reinigung des eigenen Inneren, sodass das Streben nach der Verwandlung der Außenwelt als Bedingung den vorhergehenden Sieg über sich selbst hat: das Ziel, das beim weiteren Ringen („Kampf" mit der äußeren Wirklichkeit) durchgesetzt wird, kann dann nicht mehr die Verteidigung eigener Interessen oder Gruppeninteressen oder das Streben nach Erweiterung der eigenen Macht sein. Die primäre Konzentration auf den geistigen Aspekt des Kampfes ist also nicht als Versöhnung mit dem Bösen in der Welt zu verstehen, sondern als Streben nach seiner deutlicheren Erkennung. Es ist nichtsdestoweniger offensichtlich, dass dieses Herangehen prinzipiell gewaltlosen Konfliktlösungen dient, weil es die Tür zum Dialog öffnet – das Streben nach innerer Reinigung setzt Demut, mit der Bereitschaft zuzuhören und auch unangenehme Fakten zu akzeptieren, voraus. Das Erkennen des Bösen im eigenen Inneren ist der Weg, auf dem man verhindert, dass das Böse nicht nach Außen projiziert, mit einem Menschen, einer Personengruppe oder einem Kulturkreis identifiziert wird. Das umgekehrte Vorgehen – die Tendenz dazu, die umliegende Welt primär zu verwandeln – führt demgegenüber zum Dämonisieren anderer Religionen, Kulturen und Zivilisationen, in denen man die Quelle des Bösen in der Welt und das Feindbild sucht, mit dem der paradigmatische Kampf ausgetragen werden soll. Soweit man zwei Extremmodelle der Einstellung zur Welt und zu ihrem Erlebnis mit Hilfe eines einzigen, aber ganz entscheidenden Motivs definieren kann, verläuft die Trennlinie quer durch die Religionen: hier stehen gegeneinander die Verfechter der einen wie der anderen Form des Welterlebens – ungeachtet dessen, aus welcher zivilisatorischen oder kulturellen Tradition sie hervorgegangen sind.

2. Die Frage des Bösen im Monotheismus

a) Die Darstellungen der Schöpfung

Die Verwendung des Kampfmodells im religiösen Ethos, wie oben angedeutet, ist im Monotheismus nichts Neues. Man könnte aber dennoch erwarten, dass sie gegenüber polytheistischen Religionen ihre Besonderheiten hat, die aus der Voraussetzung resultieren, dass die Welt das Werk eines souveränen schöpferischen Gottes ist, der bei seinem Handeln (dank seiner Allmächtigkeit) durch nichts beschränkt ist. Der Monotheismus wird daher zwangsweise mit der Frage konfrontiert, woher die Disharmonie bzw. das Böse in die Welt

kommt, die der Gottesordnung unterworfen ist, jener Ordnung also, die sich nicht nur auf allgemeine Züge des Daseins bezieht, sondern zugleich auch die Vorsehung ist. Die Weltstruktur lässt sich nicht dualistisch im Sinne zweier gleichwertiger Prinzipien des Guten und des Bösen oder des Geistes und der Materie verstehen, wie es bei verschiedenen Formen des Gnostizismus oder des Manichäismus der Fall ist; es gibt hier auch keine Gottheiten oder Göttergenerationen, die untereinander um Macht ringen könnten. Der Kampf ist also in der Weltstruktur nicht in derselben Form enthalten wie in den religiösen Vorstellungen, in denen Mächte der gleichen Ordnung gegeneinanderstehen. Trotzdem wird der Kampf schon im Alten Testament als ein notwendiger und dauerhafter Aspekt der Welt verstanden, in die das Böse eindringt und wohin die Mächte des Chaos, der Nichtigkeit und des Todes kommen, die im Widerspruch zum Willen des Schöpfers um Durchsetzung des Lebens, das nur innerhalb einer Ordnung möglich ist, stehen. Darin knüpft das Alte Testament in gewissem Masse an drei bedeutende kulturelle und religiöse Gebiete im alten Orient an: an Mesopotamien, Ägypten und Kenaan. All diese Gebiete hatten in der Zeit der Entstehung der Traditionen im Alten Testament bereits eine lange Entwicklung hinter sich und auch in ihren religiösen Traditionen spielte das Kampfmotiv eine wichtige Rolle.[7] In einigen Mythen hat dieses Motiv die Schlüsselrolle im Prozess der Weltschöpfung.

Im Blick auf Mesopotamien ist es der bedeutende Text des *Enuma Elisch*, wo der gegenseitige Kampf der Götter Mardukh und Thiamath einen schöpferischen Akt darstellt, bei dem Mardukh die Kräfte des Chaos überwältigt und eine lebenserlaubende Ordnung etabliert. Die Schöpfung bedeutet hier die Überwindung des Chaos oder die Ordnung des Chaos zum Kosmos: die Etablierung der Ordnung, die das Leben möglich macht. Der Kampf gegen die Kräfte des Chaos, den der schöpferische Gott in manchen Mythen austragen muss, ist ein erforderliches Mittel zum Etablieren der kosmischen Ordnung.[8]

Auch in Ägypten existierten manche Kosmogonien, in denen die Weltschöpfung ebenfalls durch Kampf geschieht. Die bedeutendste Verwendung des Kampfmotivs zeigt sich hier jedoch im Ringen zwischen Hor und Sutteh, nach welchem aus der Entscheidung des Göttergerichtes Hor inthronisiert wird und somit auch die Kräfte des Bösen besiegt werden; Hors Sieg bedeutet hier die Etablierung von Gerechtigkeit und Frieden.[9]

[7] Vgl. J. Heller: Starověká náboženstvi (Altertümliche Religionen), 1988.

[8] Vgl. K.-H. Ohlig: Mimobiblické a biblické představy o stvoření (Außerbiblische und biblische Vorstellungen von der Weltschöpfung). In: Teologické texty (Theologietexte) 8 (1997) 5.

In den altertümlichen Mythen wird also durch Kampf die Ordnung im Kosmos errichtet, welche die Voraussetzungen für das Leben schafft. Diese Ordnung wird zugleich auch als moralische Ordnung verstanden, der sich der Mensch unterordnen muss. Dem Philosophen J. PATOČKA zufolge erzählt der Mythos

> „ein Ereignis, das sich ereignete, aber nicht so, dass es ein für allemal vorbei ist, dass es das Jenseits verschluckte, sondern so, dass es auch das, was gerade ist, ‚erläutert', erklärt... und für alle Zeiten die Ursituation des Menschen in der Welt schafft..."[10]

Der Judaismus, das Christentum sowie der Islam stützen sich in ihrer Kosmogonie auf das Konzept der Weltschöpfung, das vom „Bericht über die Schöpfung" im Alten Testament abgeleitet ist: Gott erschuf die Welt nach seinem Willen als gut, er schuf nichts Böses in der Welt. Trotzdem wurden die Anwesenheit des Bösen in der Welt und der erforderliche Kampf gegen das Böse auch in diesen monotheistischen Religionen nicht angezweifelt. Auch hier wird das Böse als Verletzung der Ordnung verstanden, die das Leben oder die zur Entfaltung des Lebens günstigen Bedingungen gefährdet. Der altertümliche Osten betrachtete das Böse, das den Menschen heimsucht (insbesondere Krankheit), als eine Folge der Wirkung individueller dunkler Kräfte, von Dämonen – bösen Geistern. Die altertümlichen Texte widerlegen diese Annahmen nicht, warnen aber nachdrücklich vor der Versuchung, diese Kräfte (die bösen Geister) durch Zeremonien und Opferungen, also durch Götzendienst, für sich zu gewinnen.[11]

[9] Vgl. J. HELLER: Motiv boje a pouti (Das Motiv des Kampfes und der Pilgerfahrt). In: Křest'anská revue (Christliche Revue) 63 (1996) 7, 182.

[10] J. PATOČKA: Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích (Die Wahrheit des Mythos in Dramen von Sophokles über Labdakier). In: Sofoklés: Oidipus vladař (König Ödipus), 1996, S. 40.

[11] Das Alte Testament spricht vom Opfern an fremde Götter oder über den Götzendienst beispielsweise in Dtn 32,17, in Ps 106,37, in 2 Chr 11,15. Aus biblischer Sicht gehört jeder Versuch der Manipulation übermenschlicher Kräfte, böser wie guter, mit Hilfe einer Zeremonie in die Kategorie der Magie, welche die biblische Botschaft im Namen der göttlichen Souveränität über die ganze Schöpfung ablehnt. Die Magie ist eine menschliche Tätigkeit, welche die Beherrschung einer übernatürlichen Kraft anstrebt, also „Zauberei": „Sinn der Zauberei ist es, die höchste Ordnung zu widerlegen – die Widerlegung des Absoluten, das Teuflische, Luzifer'sche *Nein*. Der Zauberer verneint eine höchste Ordnung. – E. LÉVINAS: Etika a nekonečno (Ethik und das Unendliche), 1994, S. 133.

b) Die Herkunft des Bösen

Im späten Judentum wie im späten Christentum gibt es die Vorstellung vom Kampf der bösen Geister gegen die Engel. Dieser Kampf gehört entweder zum mythischen Sternenkampf (vgl. Jes 14, 12), oder es ist der Aufstand der Engel gegen Gott (vgl. Jes 14, 13f., Ez 28, 2) bzw. der Kampf zwischen Gott dem Herrn und Schelmen. Die Dämonen werden hier als gefallene Engel, als Satans Gesellen, betrachtet, die in immerwährendem Kampf gegen Michael und das Himmelsheer, das er führt, stehen (vgl. Dan 10, 13). Die apokalyptischen Vorstellungen vom kosmischen Kampf entwickeln sich, ohne dass sich ein statisches und beständiges System herausbildet.

Die Vorstellung von den Engeln selbst hat ältere Wurzeln und gelangte aus Mesopotamien in das jüdische Milieu. Im Monotheismus sind diese Wesen durch ihre Beziehung zu Gott entweder als seine Boten definiert, die als Ausdruck seines Willens dienen, oder sie sind zu seinen Widersachern geworden – und zugleich auch zu Feinden des Menschen und des Guten. Die Dämonen gelten als gefährliche Wesen, die an wüsten Orten mit wilden Tieren leben.

Im Judaismus werden die Dämonen zur Verkörperung des Bösen, das nachträglich in die Schöpfung hineingetragen wurde. Im Adam-Mythos ist es der Satan, der in der Gestalt einer Schlange den Menschen dazu verführt, dass er das Gebot Gottes verletzt und durch seine paradigmatische Entscheidung die gesamte Geschichte der Menschheit und der Schöpfung vorzeichnet. Neben dem kosmischen Bösen des Satans und sonstiger böser Geister existiert also noch das Böse des Menschen, der sich auf die Seite des Bösen zerren lässt (wie z. B. Kain, vgl. Gen 4).

Auch der Koran lässt sich durch die Erläuterung der Weltschöpfung im Alten Testament inspirieren. Der böse Engel Iblis, der es ablehnte, sich nach Gottes Gebot vor dem ersten Menschen Adam zu verbeugen, und für seine Widerspenstigkeit zum ewigen Verüben des Bösen verurteilt wurde, verleitet die Menschen – Adam und seine Frau – vom Gottesweg zur Sünde. Auch hier wird die Einheit der Menschheit vorausgesetzt, die darauf basiert, dass Gott für jeden der Herr ist und dass die ganze Menschheit von Adam abstammt, aber die Sünde – im Gegensatz zur christlichen Auslegung – nicht als Erbsünde aufgefasst wird:

> „Die ganze Menschheit wird als *muslimun* geboren – und deshalb im primären und vom Gott gesegneten Zustand *salam* – der Friede, der aus Gottes Willen seit jeher herrschte, aber durch die Menschheit immer wieder profaniert wurde... Kein

Moslem zu sein lernt man erst hier, auf Erden, zwischen seiner Geburt und seinem physischen Tod."[12]

Die Rückkehr zum Primärzustand erfordert Anstrengung, gutes Handeln und Widerstand gegen das Böse.

Nach den Vorstellungen im Alten Testament erlaubt Gott das Einwirken böser Geister auf Menschen als Prüfung oder als Strafe, oder damit das verursachte Böse zu noch größerem Guten führen kann. Gott selbst stiftet nichts Böses, aber er kann einen bösen Geist oder den Engel-Zerstörer als Strafe und Warnung für jene schicken, die es ablehnen, ihm zu gehorchen (wie bei Saulus, siehe: 1 Sam 16,14f.; bei Ägypten, Jerusalem oder der syrischen Armee (Ex 12,23; 2 Sam 24,16; 2 Könige 19,35)). Die Gottesstrafen für das auserwählte Volk sollen dieses zurück zur vollen Hingabe an Gott den Herrn bringen, sodass sein Volk die Macht und die Heiligkeit Gottes des Herrn unter den Nationen sichtbar mache. Die Rückkehr zu Gott dem Herrn ist also auch die Bedingung und das Mittel zur Verrottung des Bösen. Der Kampf gegen die Macht der „bösen Geister" und deren Einwirkung transferiert sich so allmählich in das Innere des Menschen, denn der Mensch kann nichts Gutes leisten, solange er von ihnen gebunden ist. Da Krankheit und Unglück als typische Anzeichen für das Wirken eines bösen Geistes angesehen werden, tendierte man wiederholt dazu, diese für ein Zeichen dafür zu halten, dass der Mensch sich durch seine eigene Schuld von Gott entfernt hat und auf diese Weise bestraft wird. Mit dieser Meinung polemisiert das Buch Ijob, das sich mit dem Thema des unverschuldeten Leidens beschäftigt und Satan als dessen Urheber bezeichnet, der beim Gerechten versucht, ihn durch Leiden Gott zu entreißen.

Auch in den Texten des Neuen Testaments erscheint die Annahme, dass Krankheit und Tod Anzeichen für Satans Macht über den Menschen sind. Jesus zeigt durch seine Heilung der Kranken und Besessenen und schließlich auch durch seinen Sieg über den Tod (durch seine Auferstehung) seinen Sieg über das Böse. Satans Macht wird gebrochen und er wird am Ende der Welt mit all seinen Helfern definitiv besiegt (Offb 20,1f., 7–10). Auch im Christentum bedeutet die Annahme der Existenz und der Wirkung der bösen Geister einen bedeutenden Teil der Tradition (im Katholizismus wird sie z. B. in den Katechismus eingegliedert, ohne dass sie jedoch ein verbindlicher Bestandteil der Glaubenslehre der katholischen Kirche wäre, d. h. sie ist in

[12] M. Mendel: Džihád. Islámské koncepce šíření víry (Dschihad. Islamische Konzepte der Glaubensverbreitung), 1997, S. 17.

keinem Glaubensartikel ausgedrückt). In Folge des von der Schlange – dem Satan – eingegebenen Ungehorsams der ersten Menschen kam das Böse in das Innere des Menschen und wurde zum Bestandteil des menschlichen Schicksals (vgl. Gen, Kap. 3). Aus der Geschichte von Adam und Eva wird (seit AURELIUS AUGUSTIN) die Lehre von der „Erbsünde" abgeleitet, deretwegen Christus kam, um die Welt zu retten.

Die christliche Theologie löst die Frage der Theodizee so, dass sie dem Bösen seine eigenständige Existenz aberkennt, also erklärt, dass das Böse keine substanzielle Art hat, sondern nur innerhalb eines (guten) Daseins als Mangel des Guten, zu dem es gehören soll, existieren kann. Eine extreme Lage erreicht diese Konzeption bei AURELIUS AUGUSTIN, bei dem das Böse beinahe mit dem Nicht-Sein identisch ist. Faktisch kann man aber die Frage des Bösen nicht befriedigend beantworten, ohne dass wir auf den Sinn des Leidens hinweisen – und bei der Gegenüberstellung mit einem wirklichen Leiden, dass wir nicht lindern können, wird jede „Erläuterung" zur leeren Phrase – weil die einzige adäquate Antwort die Teilnahme ist. Die religiöse (keine philosophische) Antwort des Christentums ist daher eher der Anblick des gekreuzigten Jesus, als die Bestrebung nach der Rationalisierung des Leidens.

In all diesen monotheistischen Religionen bleiben die Kräfte des Bösen größtenteils geheimnisvoll verdeckt, da man nicht erwartet, dass böse Geister durch menschlichen Verstand beherrschbar sein dürften. Das Böse als Bestandteil des menschlichen Schicksals ist kein „Problem", dem man sich stellen und das man lösen könnte, sondern eher ein „Mysterium", das den Menschen durchdringt. Die Religion sucht nach verschiedenen Möglichkeiten, wie der Mensch das Böse außerhalb und innerhalb seiner selbst überwältigen kann.

3. Die Interpretation des Kampfmotivs im Judaismus, im Christentum und im Islam (Geistiger Kampf und Krieg)

a) Judaismus

1) Der Kampf im Alten Testament

Bereits der Name Israels („der Gott kämpft" oder „der Gotteskämpfer") zeigt die Schlüsselbedeutung, die das Kampfmotiv in der Religion Israels hat. Um so wichtiger sind die Verwandlungen der Interpretationen dieses Motivs für das Selbstverständnis des religiösen Ethos.

Die Texte im Alten Testament zeigen drastische Bilder des Krieges der israelitischen Stämme bei der Eroberung Kenaans sowie bei der Ausrottung

der Völker, die hier siedelten. Diese Kämpfe gegen die Völker Kenaans sind hier als Krieg Gottes des Herrn aufgefasst, der Götzenanbetung ausrotten und einen Ort für Israel schaffen soll, damit Israel in dem Gelobten Land Gott dem Herrn dienen, d. h. Seine Ordnung einführen kann. Die „Völker" (Goi) repräsentieren in diesen Geschichten das Böse, das endgültig von der Erde ausgerottet werden soll. Wie J. HELLER[13] erinnert, geht es hier um eine Vorausnahme des Jüngsten Gerichts: obwohl diese Ereignisse die Tätigkeit Israels realisieren, ist es faktisch „der Kampf Gottes des Herrn" (Ex 17,16). Der Krieg ist hier ein Modell des Kampfes im Namen und im Auftrag Gottes des Herrn, ein heiliger Krieg, der die Einführung der Herrschaft Gottes in dem (Gelobten) Land zum Ziel hat. Über das Ergebnis des Kampfes entscheidet Gott der Herr, es ist aber trotzdem richtig, dass Israel im Kampf seine militärische Tüchtigkeit und Tapferkeit nachweist (vgl. z. B. Num 21,21–35; Dtn 2,26–3, 17; Jos 6,1–21; Ri 3–13; 1 Sam 17,17–58; Ps 2,45, 4f.; 60,9–12). Gott der Herr kämpft für sein Volk schon bei seinem Exodus aus Ägypten (Ex 3,20), schenkt dem Volk auf der Halbinsel Sinai durch einen Vertrag das Gelobte Land zur Eroberung (Ex 23,27–33). In späteren Zeiten gab es oft Tendenzen, die Schlachten allegorisch zu verstehen, als Kämpfe gegen eigene böse Neigungen und Leidenschaften. Diese allegorisierende Auffassung beginnt bereits bei FILON VON ALEXANDRIEN und wird später zu einem wichtigen Bestandsteil der esoterischen Kabbala.

Die Auserwählung des Volkes Israel basiert darauf, dass Gott der Herr auf der Halbinsel Sinai mit ihm einen Vertrag abgeschlossen hatte, der das Gottesvolk zur Einhaltung der Zehn Gottesgebote verpflichtet. Es ist also ein religiöses und moralisches Gesetz, das Israel von den übrigen Völkern unterscheidet und trennt:

> „An keinem andern Volk hat er so gehandelt, keinem sonst seine Rechte verkündet." (Ps 147).

Eine Legende der Rabbiner (*Midrasch*) betont, dass die Auserwählung Israels von Anfang an durch seine Bereitschaft, die Zehn Gebote zu akzeptieren und einzuhalten, bedingt war:

> „Unsere Lehrer erzählen, dass der Gott seine Thora zunächst mehreren anderen Völkern anbot, bevor er sie den Israeliten anbot, aber diese Völker haben sie abgelehnt, weil sie sich nicht verpflichten wollten, nicht zu stehlen, nicht zu rauben und nicht zu morden und ihre Götzen aus Holz, Stein und Metall aufzugeben. Sobald er seine Thora den Israeliten anbot, erklärten sie, dass sie diese akzeptieren

[13] J. HELLER: Tři svedkové (Drei Zeugen), 1995, S. 169.

und alles einhalten werden, was ihnen der Gott gebieten wird, und dass sie seinen Worten immer folgen werden."[14]

Israel hat den Auftrag, Gott zu dienen und seine Taten unter den Völkern zu bezeugen. Heidnische Völker werden zum Mittel der Prüfung, der Verfeinerung und der Bestrafung Israels, wenn es sündigt und sich von Gott dem Herrn abwendet. Während die sieben heidnischen Völker Kenaans ein Symbol des Bösen darstellen, das von Gott abkehrt (sodass sie später im Christentum als Bild der sieben Todsünden aufgefasst werden konnten), werden hier die Völker schon als von Gott erschaffene Wesen betrachtet, die Gott als seine Instrumente zur Erziehung Israels verwendet, das im Mittelpunkt des Gottesinteresses bleibt. Die Strafen, mit denen Gott sein Volk bestraft, kann man dann nicht als ein reines Böses interpretieren, sondern eher so, dass sie einem noch größeren Guten dienen sollen – der Bekehrung des Volkes zu Gott dem Herrn und dazu, dass sein Name allen Völkern bekannt wird.

Einige Texte mit Maßstäben der Eschatologie erreichen eine weitere Stufe des Universalismus:

„Leute aus Ägypten und Babel zähle ich zu denen, die mich kennen; auch von Leuten aus dem Philisterland, aus Tyrus und Kusch sagt man: Er ist dort geboren. Doch von Zion wird man sagen: Jeder ist dort geboren. Er, der Höchste, hat Zion gegründet. Der Herr schreibt, wenn er die Völker verzeichnet: Er ist dort geboren." (Ps 87,4 f.)

Gott der Herr, der die ganze Welt erschuf, soll auch von der ganzen Welt anerkannt und verehrt werden.

„Israel hat den Auftrag, alle zu Gott dem Herrn zu führen, zur echten Gottesverehrung, und so die Gottesherrschaft auf Erden vorzubereiten... Israel hat also eine Sendung, sein Auftrag lautet, den Gott den Herrn und seine Herrschaft, seine Souveränität und seine Barmherzigkeit zu bezeugen, nicht mit Worten, sondern mit seinem Leben, seinem Verhalten und Handeln. So soll Israel den Übrigen den Gott den Herrn, den einzigen echten Gott darstellen... So wird sich, nicht von außen und nicht durch Gewalt, sondern von innen, durch innere Übermacht dieser Sendung, der Wahrheit und der Liebe, die neue Ordnung auf Erden durchsetzen, das Königreich Gottes."[15]

Das auserwählte Volk soll also dazu dienen, dass auch die übrigen Völker Gott kennenlernen und dass am Ende der Zeiten der Friede kommt. Wenn Israel diesen Auftrag nicht erfüllt, so sündigt es und hat die Gottesstrafe zu erwarten.

[14] Zitiert nach: R. FEDER: Život a odkaz (Leben und Vermächtnis), 1976, S. 188.
[15] J. HELLER: Tři svedkové (Drei Zeugen), 1995, S. 169–170.

Die Propheten aus der Zeit nach dem Exodus schildern den Krieg zwischen Gott dem Herrn und seinen Feinden, der am Ende der Zeiten kommen soll und bei dem die Gottesfeinde ein für allemal besiegt werden werden (Jos 63, 1–6) und die königliche Herrschaft Gottes des Herrn anbricht (Sach 14). Gott wird diejenigen auszeichnen, die auf Erden den geistigen Kampf führten (vgl. Jos 59, 15–20; 63, 1–6). Der Friede am Ende der Zeiten wird in eschatologischen Prophezeiungen vorangemeldet (Jos 2, 4; 11, 6–9, Ps 87). Gott wird ein Königreich der Gerechtigkeit, der Seligkeit und Ruhe etablieren. Das Streben nach Errettung am Ende der Zeiten, die alle Völker betreffen soll, wird nicht mehr auf dem Schlachtfeld ausgetragen, sondern geschieht durch musterhaftes, frommes Leben, welches innerlich und äusserlich viele Aspekte hat, von denen das Gebet, die Buße, das Fasten, das Almosen und die Einhaltung der Gottesgebote eine besondere Bedeutung haben.

2) Das Dilemma der religiösen und der säkularen Auffassung

Im Hinblick darauf, dass Israel durch seinen Vertrag an das Gelobte Land gebunden ist und volle Beteiligung am religiösen Leben sich mit dem Dom in Jerusalem verbindet, wurde die Verteidigung der Unabhängigkeit als Verteidigung der Gottessache verstanden. Soweit jedoch der Verlust der Unabhängigkeit die Gottesstrafe für eine Vertragsverletzung war, entstanden Konflikte zwischen Verfechtern der Staatlichkeit und Propheten, die das Wort Gottes des Herrn verkündeten, wie das besonders die Wirkung des Propheten Jeremias zeigt. Nur dann, wenn der politische Kampf mit der Waffe gegen totalitäre Reiche klar damit begründet wurde, dass dadurch das von Gott auferlegte Gesetz eingehalten werden kann, wurde dieser Kampf als Krieg für Gott den Herrn gegen die Mächte des Bösen verstanden, die das Volk sich selbst unterwerfen wollen, und zwar geistig (so war das z. B. beim Aufstand der Makkabäer). Seit der Zerstörung des zweiten Doms durch die Römer (d. h. nach dem Jahr 70) betrachtete ein überwiegender Teil der gläubigen Juden sich selbst als Flüchtlinge, die im zeitweiligen Exil lebten. Komplizierte Situationen erfolgreich zu meistern, seine Identität und seine Sendung nicht zu verlieren, bedeutete, die ethischen und rechtlichen Prinzipien der Thora einzuhalten und in der gegenwärtigen Lebensführung anzuwenden. Eine Sammlung gesetzlicher Normen, die dabei helfen sollten, war die *Hallacha* (der Weg, der Pfad), die auf der Thora, der Mischna und der Gemara (Kommentare zur Mischna), auf der Tosefta (Teil der Rechtsnormen, die man nicht in die Mischna eingliederte) und auf dem Midrasch (Kommentar zum Pentateuch) basierte. Die

Aufgabe der Institution der Richter und der Priester erfüllte das Rabbinat (im Milieu der chassidischen Reformbewegung später auch die Zaddikim). Die Einhaltung dieser Tradition der rechtlichen und ethischen Normen war ein äußeres Zeichen der Einhaltung des Vertrages. Es wäre jedoch falsch, die Religion nur als ihre äußere Hülle zu sehen, die zur Erhaltung des Inhalts dient, und Judaismus als ein System, in dem sich die Rolle des Einzelnen auf die Einhaltung des Establishments beschränkt. Viel mehr soll alles dazu dienen, dass der Einzelne zu einer größeren Gottesliebe findet.[16]

Die Liebe zu Gott dem Herrn wird mit guten Taten und mit Gerechtigkeit gegenüber Anderen verbunden. Die Gerechtigkeit gegenüber Anderen ist wichtiger als die Gerechtigkeit gegenüber sich selbst. Der Talmud sagt:

> „Wenn dir jemand sagt, töte den Menschen, oder du wirst selbst getötet, so lass dich töten, aber töte keinen Anderen! Du hast Recht auf dein Leben, aber du hast kein Recht auf das Leben eines Anderen!"[17]

Das Kampfmotiv gilt auch weiterhin, wird aber mehr in das eigene Innere orientiert: „Wer ist ein Held? Jener, der seine Leidenschaften beherrscht", sagt Ben Zohma[18]. Der Kampf wird so gegen den „bösen Trieb" und gegen „nichteigene Gedanken" orientiert, deren Stifter ein böser Geist ist. Im Hintergrund des Weltbildes befindet sich „eine große messianische Konzeption der künftigen Erfüllung auf Erden, an deren Vorbereitung sich jeder Mensch beteiligen kann."[19]

Die ausschließliche Bindung Israels an das Gelobte Land aus dem Vertrag mit Gott erlaubt, die Zusammenhänge der Politik des gegenwärtigen Staates Israel zu verstehen: den Anspruch auf das Gelobte Land anzuzweifeln bedeutet in diesem Zusammenhang, die Auserwählung Israels und den Gottesglauben selbst anzuzweifeln.

Der Prozess der Zersetzung der jüdischen Kommunen führte schon im 19. Jahrhundert zur Entstehung einer unübersehbaren Menge religiöser, philosophischer und ideologischer Strömungen.[20] Die Zionismus-Konzeption und die

[16] „Die Schüler fragten den Zloczower Maggid: „Es heißt im Talmud, unser Vater Abraham habe das ganze Gesetz erfüllt. Wie ist dies möglich, da es ihm noch nicht gegeben war?" „Es tut nichts not", sprach er, „als Gott zu lieben. Willst du etwas tun und merkst, es möchte deine Liebe mindern, wisse, es ist Sünde; willst du etwas tun und merkst, daraus wird sich deine Liebe mehren, wisse, dein Wille ist in Gottes Willen geschickt. So hielt es Abraham." (M. Buber: Chasidská vyprávění (Die Erzählungen der Chassidim), [12]1992, S. 257, 258.

[17] R. Feder: Život a odkaz (Leben und Vermächtnis), 1976, S. 124.

[18] R. Feder: Život a odkaz (Leben und Vermächtnis), S. 210.

[19] M. Buber: Chasidská vyprávěni (Die Erzählungen der Chassidim), [12]1992.

[20] Vgl. M. Mendel: Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křest'anství jako ideo-

Frage des Kampfes um einen selbständigen Staat brachte den Judaismus in eine schwierige Zwangslage bei der Suche nach der weiteren Orientierung des religiösen Ethos. Der Zionismus war seiner Art nach eher eine säkulare Ideologie und erschien den orthodoxen Rabbinern deshalb inakzeptabel.[21] Man konnte keine Einigung über die Auffassung des auf säkularen Grundlagen aufgebauten Staates erreichen.[22]

b) Christentum

1) Der kosmische Kampf von Christus gegen das Böse

Das Christentum begreift im Einklang mit dem Glauben des Alten Testaments den kosmischen Kampf gegen das Böse vor allem als Gotteswerk:

logie etnického konfliktu (Die Religion im Kampf um Palästina, Judaismus, Islam und Christentum als Ideologien des ethnischen Konflikts), 2000, S. 20.

[21] „In der Bestrebung, das neue Israel auf politischem Wege aufzubauen, sahen sie einen großen Verstoß gegen die Grunddogmen des Judaismus – die Erwartung der Ankunft des Messias und die Erlösung des israelischen Volkes. Erst danach sollte nämlich die gemeinsame Rückkehr nach Zion folgen" (M. Mendel: Džihád, S. 22).

[22] Eine interessante Abhandlung zur Beziehung der Religion Israels und der säkularen Staatsauffassung („Rom") entwickelt E. Lévinas in seiner Analyse eines Teils des Traktats *Jona*, 10a, aus der wir zitieren: „Nehmen wir zur Kenntnis, dass in dem Teil, das wir kommentieren, Israel in dieser durch Moral geregelten Politik keine Rolle spielt. So wahr sich Israel an ihr aktiv nicht beteiligt, so wahr es in gewissem Sinne das Kriterium der politischen Moral bleibt; die politischen Mächte werden nämlich nach der Beziehung verurteilt werden, die sie zum Dom in Jerusalem bezogen haben: Domerbauer oder Domzerstörer. „Gut ist das, was für Israel gut ist" – oder weniger trivial gesagt, als ob die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen im sozialen und politischen Bereich davon abhängen würde, bis zu welchem Maße die gesellschaftliche und politische Ordnung mit ethischen Anforderungen Israels koexistieren kann. Man muss hier voreilige und beschwichtigende Worte von Nationalismus vermeiden. Der Dom in Jerusalem ist im jüdischen Denken ein Symbol, das für die ganze Menschheit von Bedeutung ist; er ist keine nur nationale Institution. Die Botschaft der Bibel, die Geschichte des Volkes, das überlebte, Israels Passion, die daraus ersteht, das alles gehört zur Heiligen Geschichte. Die ist zwar zunächst der Weltgeschichte, die sich unbeugsam entwickelt, untergeordnet; sie erlaubt jedoch, diese Geschichte zu beurteilen..."

„Wir können jedoch auch eine andere Hypothese wagen: das Jüngste Gericht als die Abrechnung mit dem Bösen obliegt keinem anderen als dem Sohn Davids... Der zweiten Hypothese zufolge ist die Erweiterung des Römischen Reiches auf die ganze Welt unausweichlich für Gerechtigkeit sowie für den messianischen Frieden selbst... Rom, das ist ein großer Orden, der den Mittelmeerraum eroberte und wurde zum Westen... Gewiss ist es nicht erlaubt, sich vom politischen Westen irgendwelche Illusionen zu machen. Aber die Ankunft des Sohnes Davids erfordert möglicherweise, dass sich zunächst die westliche Einheit durchsetzt, die nicht gleich nach dem von der Liebe zu anderen Menschen inspirierten Gesetz handelt, aber vorbereitend nach dem Gesetz, in dem sich das Böse auferlegt, sich als das Gute zu verhalten. Die Welt, die um das Gesetz organisiert sein wird, wird über das Böse politische Macht haben. Der Westen des Planeten ist erforderlich, damit Messias kommen kannn." (E. Lévinas: Etika a nekonečno (Ethik und das Unendliche), 1994, S. 153, 156.

Die Einhaltung der religiösen und ethischen Ordnung durch den Menschen ist Bestandteil und Fortsetzung des Kampfes, wird aber nur dadurch möglich, dass Gott den Raum für die Einhaltung und die Ordnung selbst schafft. Den Schriften des Neuen Testaments zufolge ist der Kampf des Guten gegen das Böse beim Menschen ein geistiger Kampf gegen die Mächte der Dunkelheit, gegen Satan und seine Anhänger (vgl. Eph 6,10f.; 1 Petr 5,8f.). Die Waffen in diesem Kampf sind christliche Tugenden (Eph 6,11; 13–17), der Glaube an Christus überwältigt die Welt sowie den bösen Geist (1 Joh 2,14; 4,4; 5,4). Das Ringen der christlichen Gemeinschaft mit dem Bösen ist auf diese Weise durch Christus' Sieg bereits prädestiniert: Satans Macht, die Christus in der Wüste in Versuchung brachte und schließlich versuchte, sein Werk durch Verurteilung und Tod zu vernichten, wurde gerade durch das Paradox der Kreuzigung gebrochen (vgl. oben, im Absatz über die Auffassung des Bösen). Am Ende der Zeit kommt das Jüngste Gericht, bei dem das Böse der bösen Geister sowie der bösen Menschen gerechterweise bestraft werden wird.

Der kosmische Kampf von Christus gegen das Böse überträgt sich in das Menscheninnere, wo sich entscheidet, auf welche Seite sich der Mensch in diesem Kampf stellt.

> „Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen... , sondern gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs." (Eph 6,12)

Die Kampflinie führt also durch die Mitte des menschlichen Herzens. Die Evangelien zeigen deutlich die Idee des christlichen Universalismus – die Nächstenliebe bezieht sich nicht nur auf die Glaubensgenossen, sondern auch auf die Feinde (vgl. die Bergpredigt, Mt 5,40–48, Lk 6,27–36). Dabei ist nicht entscheidend, ob sich der Mensch formal zu Christus bekennt:

> „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt." (Mt 7,21)

Erst beim Jüngsten Gericht wird man die Spreu vom Weizen trennen, wird man enthüllen, wessen Leben durch seinen Inhalt dem Gottesdienst entsprach. Gleichnisse, die sich auf das Thema des Gerichts beziehen, betonen meistens barmherzige Taten:

> „Wenn der Menschensohn kommt und alle Engel mit ihm... , werden alle Völker vor ihm zusammengerufen werden und er wird sie voneinander scheiden ... nach dem, ob sie Menschen in Not geholfen oder nicht geholfen haben." (Mt 25, 31–46)

Der gleiche Grundsatz ist auch in den Seligpreisungen ausgedrückt:

„Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden." (Mt 5,7)

Ganz deutlich werden hier auch diejenigen abgelehnt, die sich leer auf den Namen Jesu berufen möchten („... Ich kenne euch nicht..." Mt 7,23b). Die Evangelien sowie die übrigen Schriften des Neuen Testaments lassen erkennen, dass sich ein Christ gegenüber seiner Umwelt vor allem mild und barmherzig zu verhalten hat und insbesondere jenen, die in Not geraten sind, auch faktisch helfen soll (vgl. 1 Joh 3,17).

Die Schriften des Neuen Testaments prophezeien aber dennoch, dass ein Christ Zorn in seiner Umwelt erwecken wird und fordern zu einer radikalen Einstellung auf:

„Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer es aber um meinetwillen verliert, wird es gewinnen." (Mt 16,24f., vgl. auch Mt 10, 34–39)

„Wundert euch nicht, meine Brüder, wenn die Welt euch hasst." (1 Joh 3,13)

Jesus verspricht seinen Jüngern Ruhe, es ist aber eine andere Ruhe als jene Ruhe, die die Welt gibt:

„Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert ... und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein." (Mt 10,34, 36)

Die Christen werden aufgefordert, nicht zu fürchten, für ihren Glauben ihr Leben zu opfern:

„Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet euch vor dem, der Seele und Leib ins Verderben der Hölle stürzen kann" (Mt 10,28).

2) Historische Wandlungen in den Auffassungen des Kampfes

Die Auffassung des Kampfes formte bei den ersten Generationen der Christen das Vorbild des Bekenners oder Märtyrers: eines Menschen, der seiner Verfolgung bis zum Blutvergießen standgehalten hat und bis zum Ende auf seinem Glauben beharrte. Dieser Kampf war ein rein geistiger Kampf, ohne politische Ziele und ohne Waffen. Ein solcher Radikalismus konnte im Römischen Reich in der Zeit nach der Verfolgung der Christen (nach 313) häufig schwer verwirklicht werden, doch knüpften an dieses Kampfmodell in späteren Jahrhunderten die christlichen Missionare an.

Das frühe Christentum entwickelte die Prinzipien der Lebensweise der Mönche, die in den beiden anderen Religionen keine Analogie hat. Die Mönche zogen sich zurück in die Wüste und Einsamkeit, um hier ausschließlich für ihren Gott leben und um sich ihm ohne jede Ablenkung ganz hingeben zu können. Auf dieser Grundlage entstand im frühen Mönchtum (3.–6. Jh.) eine spezifische Form des geistigen Kampfes gegen das Böse im eigenen Inneren, auf deren Grundlage man Regeln für den Umgang mit „Dämonen" (Dämonologie) formulierte. Es geht nicht darum, zu erforschen, was Dämonen sind, welches Wesen sie haben, sondern es geht darum, den Ausweg aus ihrer Macht zu finden: „Der Kampf gegen die Dämonen spielt sich vor allem als Kampf mit eigenen Gedanken ab, wobei es immer affektvolle Gedanken sind...", schreibt Anselm Grün.[23] Als Eingaben von Dämonen werden schädliche Gedanken, die Ärger, Gier und insbesondere Zorn wecken, betrachtet:

> „Kein Laster verwandelt die Vernunft zum Dämon so sehr wie der Zorn, weil der Zorn den emotionellen Bereich der Seele zum Brodeln bringt... Glaube nicht, dass ein Dämon etwas anderes wäre als ein vom Zorn verwirrter Mensch."[24]

Die Dämonen werden also teilweise den eigentlichen Gedanken und den mit ihnen verbundenen Leidenschaften gleichgestellt oder man betrachtet sie als deren Urheber. Kann der Dämon den Menschen wirklich beherrschen, so zeigt sich das als Besessenheit oder als verschiedene Äußerungen, die wir heute als Symptome einer psychischen Krankheit bezeichnen würden. Die Methoden ihrer Bekämpfung basieren auf präziser Verfolgung des Gedankenlaufes und seiner Assoziationen, was die Enthüllung der eigenen Schwächen und ihrer Ursachen herbeiführt. Die antirrhetische Methode besteht darin, dass man jedem Dämon nach seiner Art mit den Worten der Heiligen Schrift antwortet, die sich auf die entsprechende Art der Versuchung beziehen, und ihn auf diese Weise davonjagt.

Der Kampf gegen die bösen Geister als inneres Ringen des Christen mit dem Bösen findet seine Geltung insbesondere in jenem Teil der christlichen Tradition, die sich in verschiedenen Formen der mönchischen und der klösterlichen Lebensweise (Leben in der Einsamkeit oder in der Gott gewidmeten Gemeinschaft) weiterentwickelt. Diese Lebensweise ist mehr oder weniger mit strenger Askese verbunden, die jedoch keine gesundheitsschädlichen

[23] A. Grün: Jak zacházet se zlým. Boj s démony ve starém mnišství (Der Umgang mit dem Bösen. Der Kampf gegen Dämonen im alten Mönchtum), 1995, S. 6.
[24] Evagrius Ponticus: Dopis 56. (Schreiben 56.), zitiert nach A. Grün: Jak zacházet se zlým (Der Umgang mit dem Bösen), 1995, Seite 5.

Handlungen zulässt. Jede Selbstquälerei müsste nach dieser Tradition dem Einfluss der Dämonen zugerechnet werden (vgl. z. B. Mk 5, 5 – der Besessene in Gerasa, der sich mit Steinen schlug).

Die Entstehung christlicher Staaten führte zur Suche nach einer Theorie, welche die Fragen der Selbstverteidigung und der Kriegsführung erläutern könnte. Bereits AURELIUS AUGUSTIN zeigte den Unterschied zwischen der weltlichen und der religiösen Gemeinde und sah die Aufgabe des Staates in der Suche nach Gerechtigkeit. Er definierte im Rahmen seiner Theorie der Gesellschaft (Über die Gottesgemeinde) auch den Begriff des gerechten (also moralisch erlaubten und aus der Sicht des Christentums zulässigen) Krieges. Zu dessen Bedingungen gehört, dass er entweder Selbstverteidigung oder Wiederherstellung des Friedens und der Gerechtigkeit ist und dass man ihn nicht aus Gier nach Grausamkeit und Beute führt. Er wird als ein kleineres Böses betrachtet als der Sieg der Ungerechtigkeit. THOMAS VON AQUIN nennt im 13. Jahrhundert als Bedingungen für einen gerechten Krieg seine Erklärung durch eine anerkannte Autorität, seine selbstverteidigende Art, angemessene Kriegsmittel und dass sein Ergebnis ein größeres Gutes sein muss als wenn man den Krieg gar vermeiden würde.[25]

Im Mittelalter verbreitet sich in der christlichen Gesellschaft neben dem Ideal des Ordenslebens, bei dem das Streben nach innerer Vollkommenheit (im Sinne des Ringens mit den bösen Geistern sowie mit den Versuchungen des eigenen Leibes) und die Missionstätigkeit in Verbindung mit der Verkündung des Evangeliums, bei der ein Märtyrertod stets als deren Gipfel betrachtet wird, überwiegen, auch das Ideal des Gotteskämpfers als bewaffneter Ritter. Bereits im christianisierten Römischen Reich – wenn die Legionen den Staat gegen die Angriffe der Barbarenstämme verteidigten – war der Militärberuf aus der Sicht des Christentums zulässig. Die Idee des Rittertums als religiöses und moralisches Ideal des Kampfes für eine bessere Welt, zur Durchsetzung der Göttlichen Ordnung und Gerechtigkeit, hat in sich ein Ethos mit mehreren typischen Tugenden, wie z. B. Ehrenhaftigkeit, Tapferkeit, Wahrung des gegebenen Wortes, Treue usw. Das christliche Mittelalter schuf das Modell des „ritterlichen" Kampfes, den man nicht unbedingt als einen bewaffneten Kampf verstehen muss und für den die Einhaltung der Regeln charakteristisch ist (fair play): es ist besser, ehrlich besiegt zu werden als unehrlich zu siegen.

[25] O koncepci „spravedlivé války v křest'anství (Vom Konzept des „gerechten Krieges" im Christentum), siehe F. J. HOLEČEK OM: Spravedlivá válka (Ein gerechter Krieg?). In: Katolický týdeník (Katholische Wochenzeitung) 43, 27.10.2002, S. 3.

In der Tradition des christlichen Rittertums pflanzen sich jedoch zugleich bestimmte vorchristliche Schichten, insbesondere der germanischen Kampfmythologie, fort, die zur Akzentuierung des äußeren, materiellen Kampfes führten und zur Vorstellung, dass der Sieg der Waffen das Verhalten des Siegers legitimiere, dass er den Göttlichen Auftrag oder zumindest die Einwilligung dazu bestätige. Die Aberwitzigkeit eines auch noch so gut gemeinten Kampfes für das Gute, bei dem in naiver Weise angenommen wird, dass man die Welt durch den Sieg im ritterlichen Kampf besser machen könne, zeigte meisterhaft MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA in seinem „Ritter von der traurigen Gestalt", den er am Ende seines Romans die Vergeblichkeit seiner Anstrengung, die nicht mit echter christlicher Weisheit verbunden war und deshalb auch kein wirkliches Gutes brachte, begreifen lässt.

Die Verknüpfung religiöser und moralischer Ideale des Mittelalters mit dem Gedanken des „heiligen Krieges" und dem Angriffskampf galt insbesondere in der Epoche der Kreuzzüge zur „Befreiung" des Gottesgrabes. Wir könnten heute schwer eine theologische Begründung für ein solches Handeln, es sei denn im Bereich der geschichtlichen Begründung oder in der biblischen Inspiration, suchen, und zwar insbesondere im Neuen Testament. Die chiliastische Periode des Hussitismus wurde direkt durch das alttestamentarische Vorbild des Ausrottungskrieges des Gottesvolkes gegen alle Feinde des Gottesgesetzes inspiriert.[26] Verschiedene Formen des mittelalterlichen Angriffskampfes gegen Andersgläubige belegen, wie einfach man auch das Christentum für Ziele missbrauchen kann, die seinen Grundgedanken direkt widersprechen, wenn das religiöse Ethos durch das Kampfmotiv gestaltet und dieses als paradigmatischer Kampf gegen den äußeren Gottesfeind interpretiert wird, ohne dass der Christ nachdrücklich genug darauf hingewiesen wird, den „Antichristen" zunächst einmal im Innern seiner selbst zu entdecken. Parallel zu einer gewissen Sakralisierung des Krieges verlief innerhalb des Christentums aber auch ein entgegengesetzter Prozess, der zur Durchsetzung des Friedens führte und allmählich die Ablehnung der Teilnahme an einem Kriegszug aus religiösen Gründen nicht nur Ordensbrüdern, sondern auch weltlichen Untertanen erlaubte, soweit sie Terziare waren.[27]

[26] Vgl. F. J. HOLEČEK, ebd.

[27] Der erste Sieg der Terziaren im Streit um das Militärgelöbnis und um weitere Auflagen ist in der Stadt Faenza nachgewiesen, deren Einwohner schon im Jahre 1221 in Scharen dem III. Orden des Heiligen Franziskus beitraten und sich entgegen dem Drängen der Obrigkeit auf das Gelöbnis zum Bischof von Rimini beriefen, der die Sache an Papst Honorius III. weiterleitete. Dieser antwortete bereits am 16.12.1221, dass die Terziaren vom Untertanengelöbnis befreit

In der Renaissancezeit wurde das mittelalterliche Ideal des Ritters und des Heiligen vom Modell des „europäischen Gentlemans und Höflings" abgelöst. Wie CH. DAWSON erläutert:

> „Das Leben wurde nicht auf mittelalterliche Weise als Kampf und Pilgerfahrt aufgefasst, sondern als eine feine Kunst, die keine einzige Gelegenheit zur Wissensgewinnung und zur Lebensfreude versäumt. Es war ein grundsätzlich aristokratisches Ideal und bedeutete die Steigerung der Klassenunterschiede und den Verlust der einheitlichen Weltanschauung, die den mittelalterlichen König, beispielsweise den Heiligen Ludwig, mit dem Niedrigsten seiner Untertanen verband."[28]

Dieses Ideal der Renaissancezeit hatte jedoch andererseits auch die Gleichstellung zum Ziel, denn „es stellte Gelehrte und Künstler den Fürsten gleich".[29]

3) Glaube und Staat

Die europäische Neuzeit sah sich weitgehend im Zeichen der Vorstellung vom starken, von der religiösen Autorität befreiten Staat sowie in der Rolle des Krieges als eines der Instrumente der Staatspolitik, wie diese Vorstellung bei N. MACHIAVELLI ausgedrückt ist. CH. DAWSON zufolge beteiligte sich an der immer schnelleren Säkularisierung Europas in nicht geringem Maße der Zerfall des einheitlichen Europa, der sich allmählich mit der Entstehung von Nationalstaaten noch vor der Reformationszeit entwickelte.[30] Andererseits war die Säkularisierung der westlichen Kultur in beträchtlichem Maße die Folge der gegenseitigen kulturellen und theologischen Entfremdung zwischen dem katholischen Europa, das sich nach dem Konzil von Trient stärker an die lateinische Kultur anlehnte, und dem protestantischen Nordeuropa.[31] Der Dreißigjährige Krieg hatte verheerende Folgen nicht nur durch seine unmittelbaren Auswirkungen, sondern ließ durch seine religiöse Begründung auch ernsthafte

seien. Trotzdem beschwert sich Gregor IX. in seinem Rundschreiben von 1227, dass manche Herrscher die Terziaren zwingen, das Gelöbnis abzulegen, mit ihnen an Kampfzügen teilzunehmen und öffentliche Ämter zu bekleiden. Dass sie von all diesen Pflichten befreit und nur zu Steuern- und Abgabenzahlungen wie die übrigen Bürger verpflichtet sind. Mitte der 30er Jahre hören diese Beschwerden auf und man nimmt an, dass die Rechte der Terziaren in dieser Zeit bereits allgemein akzeptiert wurden. Da der Anteil der Terziaren insbesondere unter den Bürgern, Bauern und Handwerkern hoch war, bedeutet die Etablierung und Verbreitung des III. Ordens mit seinen Privilegien eine bedeutende Sozialreform und ein Friedenswerk. – Siehe H. FELDER OFMC: Ideale des Heiligen Franziskus von Serafini (1948).

[28] CH. DAWSON: Rozdelení, nebo reforma západního křest'anstva? (Aufteilung oder Reformation des westlichen Christentums?), 1998, S. 48, 49.

[29] Ders., ebd., S. 49.

[30] Ders., ebd., S. 27.

[31] Vgl. ders., ebd., S. 136.

Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Christentums aufkommen. Die Grenzen der religiös und kulturell getrennten Gebiete wurden dabei nicht durch religiöse Kräfte, wie z. B. durch ideologische Strömungen oder religiöse Überzeugungen, festgelegt, sondern durch „Krieg, staatsmännische Geschicklichkeit und Diplomatie"[32].

Aber auch nach dem Zerfall des einheitlichen Europa in unterschiedliche religiöse und kulturelle Welten können wir einige gemeinsame Motive der moralischen Wiedergeburt finden, welche die geistige Dimension des Kampfmotivs im Christentum widerspiegeln. Im 16. Jahrhundert ist es katholischerseits die Schrift *Der Geistliche Kampf*, die LORENZO SCUPOLI, einem Mönch des Ordens der Theatiner, zugerechnet wird, während von protestantischer Seite die Schriften *Geistiges Ringen* (*Spiritual Warfare*) von JOHN DOWNHAM und *Der heilige Krieg* (*Holy War*) von JOHN BUNYAN, dem wohlbekannten Autor von *Wanderers Reise* (*Pilgrim's Progress*) zu nennen sind. Auch *Geistliche Übungen* im Stil des HL. IGNAZ fanden im Protestantismus ein unmittelbares Echo, insofern sie das *Christliche Vademekum* (*Christian Directory*) des Jesuiten ROBERT PARSONS, adaptiert für den Bedarf eines protestantischen Lesers, inspirierten und im 16. und 17. Jahrhundert zu den beliebtesten Büchern in England und Wales gehörten. Diese geistliche Literatur ist auf die Reinigung und Erneuerung des menschlichen Inneren konzentriert, also auf die „Re-formation", auf die Verwandlung der eigenen Persönlichkeit in eine Persönlichkeit, die dem moralischen Ideal der Christen besser entspricht. Es ist eines der Beispiele dafür, dass im politisch und religiös (was das Institutionelle und die Glaubenslehre anbelangt) geteilten Europa auch weiterhin eine relative Einheit der religiösen Ethik besteht.

In einem säkularen Staat, also seit der Zeit der Aufklärung, werden dann Fragen der Entscheidung über Krieg und Frieden meistens nicht mehr in das religiöse Gewand gehüllt, obwohl sich die Würdenträger der Kirchen zu ihnen sowohl in konkreten Fällen als auch in allgemeinen Richtlinien äußern. Anstatt mit der Bestrebung nach Festlegung der Regeln für einen „gerechten Krieg" (den die modernen Waffen sehr problematisch machen) beschäftigen sie sich in der Gegenwart mehr mit der Frage, wie man Frieden und Gerechtigkeit erreichen kann. In der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt von 1965 wird auf die Wirkung moderner Waffen hingewiesen, die zur Vernichtung großer Gebiete mit ihrer Bevölkerung vorgesehen sind, und in diesem Zusammenhang wird ein absolutes Kriegsverbot verlangt; die

[32] Ders., ebd., S. 119.

Friedensbestrebung muss sich dabei auf die internationale Gemeinschaft und Zusammenarbeit stützen.[33] Auch die Dokumente des Ökumenischen Kirchenrates stellen die Fragen des Friedens in breitere Zusammenhänge der sozialen Gerechtigkeit und Zusammenarbeit.[34]

Obwohl die Staaten eine weltliche und keine religiöse Gemeinschaft darstellen, respektieren die christlichen Kirchen die Erforderlichkeit ihrer Verteidigung und betrachten diese in gewissem Maße als moralische Pflicht – aber nicht in dem Sinne, dass jemand gegen sein Gewissen zum bewaffneten Kampf gezwungen sein könnte. Die Einhaltung der Ordnung für das Leben der Gesellschaft gegen die Kräfte des Chaos und der Zerrüttung wird als allgemeines oder gemeinsames Gute betrachtet, das anzustreben ist, es sei denn, dass die Gefahr, der Schaden oder die Gewalt aus den Naturelementen stammen, durch boshafte menschliche Absichten hervorgerufen werden oder ein Nebenprodukt irgendwelcher auf andere Ziele (zum Beispiel auf die eigene Bereicherung) konzentrierten Tätigkeit sind.

Aus dieser Sicht kann man auch das wachsende Interesse der christlichen Kirchen für Probleme der ökologischen Krise verstehen, denn es wird immer deutlicher, dass diese Gefahr im Vergleich mit früheren Epochen eine wesentlich stärkere Bedeutung hat. Damit man wirklich wesentliche Werte erkennen kann, für deren Einhaltung und Entwicklung man sich einsetzen soll, muss man aber seinen inneren Kampf mit Neigungen austragen, die den Menschen dazu verleiten, seine egoistischen Interessen vor jenem Engagement zu bevorzugen, das die gegebene Zeit wirklich fordert. Eine richtige Weltanschauung und die Fähigkeit zu unterscheiden, was nur Gewohnheit und Tradition und was die Anforderungen der Gerechtigkeit sind, ist eine der notwendigen Voraussetzungen für richtiges Handeln. Deshalb muss der innere Kampf um die Orientierung des eigenen Inneren dem äußeren Kampf vorangehen.

[33] Pastorale Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt, Kap. V. , Mír a společenství národu (Frieden und die Völkergemeinschaft). In: Druhý Vatikánský sněm. Dokumenty (Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente), 1983.

[34] Vgl. beispielsweise das Schlussdokument der Ökumenischen Welttagung in Seoul 1990, „Spravedlnost, mír a ochrana stvoření" (Gerechtigkeit, Frieden und Schutz der Schöpfung), siehe: Initiatives oecuméniques pour la sauvegarde de la création. Les rassemblements de Bâle le et de Séoul. Table ronde. In: Religion et écologie. Ed. D. Hervieu-Léger. Paris, Éditions du CERF, 1993.

c) Islam

1) Der Begriff des Dschihad

Im Islam ist der Kampf um das Gute im Hinblick auf seine inneren und äußeren Aspekte deutlich hierarchisiert, und zwar durch die Begriffe *Dschihad*, was im Allgemeinen den Kampf um das Gute bedeutet, und *Großer Dschihad*, der sich auf den Kampf gegen das Böse innerhalb seiner selbst bezieht.[35] Der Begriff Dschihad, der in der islamischen Glaubenslehre und Rechtstheorie einer der grundlegenden Begriffe ist, wird in der Publizistik der westlichen Länder oft mit „Heiliger Krieg" übersetzt und dabei unkorrekterweise als Kampf mit einem äußeren Feind interpretiert. Der Vergleich mit den beiden vorhergehenden monotheistischen Systemen zeigt jedoch deutlich, dass der Begriff Dschihad (im allgemeinen Sinne, ohne dass man den „großen" und den „kleinen" unterscheidet) genau jene Bereiche, in denen auch im Judaismus und im Christentum der religiöse Kampf verstanden wird, umfasst: das heißt als der geistige Kampf, und zwar sowohl mit sich selbst als auch mit der Umwelt – einerseits als Zeuge und Bekenner seiner Religion, andererseits mit der Bestrebung, in der Welt die von Gott gewünschte Ordnung durchzusetzen.

Der gemeinsame Ausgangspunkt der Auffassung der Welt als Werk eines guten, schöpferischen Gottes führt dazu, dass die Aktivität der Menschen vor allem positiv orientiert ist, sich dem Guten zuwendet. „Ihr möget euch in jede Richtung begeben, überall ist das Antlitz Gottes" (Koran 2:115). „Den Gott lobt alles im Himmel und auf Erden – und Er ist mächtig und weise" (Koran 57:1). Das Böse ist etwas Sekundäres, das sich dem ontologisch primären Guten in den Weg stellt. Der Mensch ist für die Folgen seines Handelns verantwortlich: „Wenn ihr eine Person ins Leben ruft, es ist, als würdet ihr die ganze Menschheit ins Leben rufen, und wenn ihr eine Person tötet, ihr habt die ganze Menschheit getötet."[36] Dschihad ist also primär um die Förderung des Guten bestrebt.

Der Dschihad wird im Islam als eine der grundlegenden religiösen Pflichten betrachtet. Zur näheren Erläuterung seiner Rolle muss man ihn in den Kontext der übrigen Hauptbegriffe einordnen:

[35] Zum Begriff Dschihad vgl. Š. F. Haeri: Základy islámu. Tradice, historie, vývoj, současnost (Grundlagen des Islam. Tradition, Geschichte, Entwicklung, Gegenwart), 1997, S. 58.

[36] Zitate aus dem Koran wurden übernommen, soweit nicht anders angeführt, aus: Š. F. Haeri: Základy islámu. Tradice, historie, vývoj, současnost (Grundlagen des Islam. Tradition, Geschichte, Entwicklung, Gegenwart), 1997.

Din, die Lebensversöhnung des Islam, basiert auf dem Empfang Gottes und auf der Hingabe an ihn, auf seiner Verehrung und auf der Gehörigkeit ihm gegenüber, was auch bestimmte äußere Verhaltensformen und Gepflogenheiten bedeutet. Der Begriff *Islam* selbst bedeutet den Zustand versöhnlicher Gotteshingabe. Der Islam hat fünf allgemein verbindliche Basisgebote, sog. Säulen (*Arkana*), die sowohl Sunniten, als auch Schiiten anerkennen. Es sind dies das Bekenntnis zum Glauben an einen Gott sowie an die Prophetenrolle MUHAMMADS (*Schahad*), die regelmäßigen, für jeden Tag vorgeschriebenen Gebetsrituale (*Shalat*), das Almosen oder die Wohltätigkeit (*Sakat*), das obligatorische regelmäßige Fasten (*Saum*) und die Prozession (*Hadschdsch*). Da diese „Säulen" so definiert sind, dass sie im Grunde bestimmte äußere Gepflogenheiten beschreiben, brauchen sie eine Ergänzung durch ein Prinzip, dass mehr das Innere betrifft:

> „Zu weiteren Pflichten gehört: immer maximal das Gute fördern und das Böse entlarven und bereit zu sein, das Gute mit allen Kräften anzustreben und dafür zu kämpfen. Diese letzte Tat (Dschihad) bedeutet bereit zu sein, auch sein Leben für den Gott zu opfern, denn das Leben gehört dem Lebensspender und wurde uns nur deshalb gegeben, damit wir diese Welt kennen lernen und wieder zur Quelle zurückkehren."[37]

Die Wurzel des Wortes *Dschihad* ist von einem Zeitwort abgeleitet, das „sich für etwas engagieren", „sich mit allen Kräften bemühen, kämpfen und ein Maximum an Energie aufwenden" bedeutet.[38]

> „Die Gläubigen sind nur jene, die an Allah und Seinen Gesandten glauben und dann nicht (am Glauben) zweifeln und sich mit ihrem Besitz und ihrem eigenen Leben für Allahs Sache einsetzen. Das sind die Wahrhaftigen." (Koran 49:15)

Die Rechtskenner (*Ulemas*) unterscheiden vier Ebenen des Dschihad: den Dschihad des Herzens, der die Vertiefung persönlicher Frömmigkeit und die Überwindung der Sünde und der Versuchung betrifft; den Dschihad der Zunge, der die Missionstätigkeit und Kritik der Übelkeiten enthält; den Dschihad der Hände, der vor allem wohltätige und allgemein nützliche Tätigkeiten betrifft; und schließlich den Dschihad des Schwertes, mit dem man freilich einen bewaffneten Kampf meint.[39]

[37] Š. F. HAERI: Základy islámu. Tradice, historie, vývoj, současnost (Grundlagen des Islam. Tradition, Geschichte, Entwicklung, Gegenwart), 1997, S. 58.
[38] Ders., ebd., S. 67.
[39] Vgl. M. MENDEL: Džihád. Islámské koncepce šíření víry (Dschihad. Islamische Konzepte der Glaubensverbreitung), 1997, S. 26.

Allgemein meint man mit dem *Grossen Dschihad* (*al-dschihad al-akbar*) den ewigen Kampf des Gläubigen gegen die Versuchung, wobei die übrigen Formen im Koran und in der Sunna als der *Kleine Dschihad* (*al-dschihad al-asghar*) gelten.[40] Der Terminus *Dschihad akbar* selbst, der Große Dschihad, kommt im Koran nicht ausdrücklich vor, er bezieht sich jedoch auf einen Begriff, der im Koran gut nachgewiesen ist – auf das Streben nach dem Gottesweg, auf den Kampf mit sich selbst zur Reinigung des Herzens und auf den Kampf um die Erhaltung der moralischen Ordnung sowie um die Nähe mit Gott:

> „Oh, ihr Gläubigen, fürchtet den Allah und sucht nach der Vereinigung mit Ihm und schreitet auf seinem Wege..." (Koran 5, 36)

Der entsprechende Terminus ist analog dem Terminus des Kleinen Dschihads gebildet, der in der Sure 25, Vers 53, steht. Größere Probleme entstehen erst bei der Frage nach der Erläuterung des Kleinen Dschihads, der im Grunde eine pazifistische Auslegung als unausweichliche Verteidigung beim Angriff erlaubt; er kann aber verwendet werden und wurde auch in der Vergangenheit zur Rechtfertigung des Krieges gegen Glaubenslose zur Verbreitung des Islams verwendet.

Bereits im zweiten Jahrhundert islamischer Zeitrechnung, in der Periode des Kalifats, wurde die Auffassung vom Dschihad zum Gegenstand strittiger Aussprachen. Bestimmte Verwandlungen seiner Auffassung erfolgten jedoch im Zusammenhang mit der Verwandlung geschichtlicher Gegebenheiten bereits zu MUHAMMADS Zeiten. Anfangs – in der Mekka-Periode – wurde das „Streben nach dem Gottesweg" als Weg individueller Frömmigkeit verstanden, wobei der gewalttätige Dschihad als Kampf zur Glaubensverbreitung ausdrücklich verboten wird.[41] Nach dem Übergang der Muslime nach Medina (im Jahre 622) wird die Glaubensgemeinde zur gesellschaftlichen Größe, die die Erweiterung ihres Einflusses anstrebt, und der Dschihad erreicht gesellschaftliche Massen, betont mehr die Glaubensverbreitung, also im Grunde die Missionstätigkeit, die jedoch auch als gewalttätige Glaubensverbreitung verstanden werden kann. Die Streitigkeiten über die Auslegung des Dschihads, die also bereits in der Periode des Kalifats begannen, werden von einer gewissen Uneinigkeit der Hadith-Sammlungen abgeleitet, die man in manchen Aspekten nicht ganz beseitigte.[42]

[40] Vgl. ders., ebd., S. 27.
[41] Vgl. ders., ebd., S. 25, Hinweis auf den Koran 15:94.
[42] Vgl. ders., ebd., S. 25.

Im 20. Jahrhundert wurde der in den siebziger Jahren in Ägypten wirkende UMAR ABDARRAHMAN durch sein Anfechten der Legitimität der Verwendung des Begriffes Großer Dschihad und durch seine theoretische Rechtfertigung des Dschihads als gewalttätiger Islamverbreitung durch den Krieg berühmt. An ihn knüpfte ABDASSALÁM FARAG mit seiner Behauptung an, dass neben den fünf anerkannten Religionspfeilern des Islam ursprünglich noch ein sechster existierte, nämlich der Dschihad – aber in einer Interpretation, die diesen auf seinen kriegerischen Anteil reduziert. Dies ist eines der Beispiele von Verdrehung des Religionserbes zu einer Form, die den Missbrauch der Religionstradition für politische oder persönliche Ziele und eventuell für terroristische Zwecke vorbereitet. Das Ethos, das den Anspruch auf eine innere Verwandlung des Menschen ablehnt, zeigt, dass es nicht auf der Bestrebung, dem Gott zu dienen, basiert, sondern dass es ihm nur um den Missbrauch der Religion geht. Es kann daher auch nicht als legitimer Bestandteil der Religionstradition betrachtet werden.

Ähnlich wie im Fall der geschichtlichen Traditionen der christlichen Religion kann man sich auch im Islam im Interesse der Glaubensverbreitung mit dem Schwert auf die Autorität traditioneller Quellen berufen. Die Frage ist, was sich dem Ethos der Glaubensgemeinde im Laufe der Geschichte beigesellt hat und was ein legitimer und dauerhafter Bestandteil der Religionstradition ist. Zur Beurteilung dieser Frage muss man beachten, auf welche Weise im Islam die Legitimität einer Meinung überhaupt nachgewiesen wird.

2) Die Problematik der Grundlage des Islam

Die verbindliche und wichtigste Grundlage ist das heilige Buch des *Koran* (*al-Qur'an*, wie oft gelesen wird), das dem moslemischen Glauben zufolge Allahs Mitteilung an den Propheten MUHAMMAD in 114 nach ihrem Zusammenhang angereihten *Suren* enthält. Für die sunnitische Mehrheit der Islambekenner ist auch die *Sunna* verbindlich, die mündliche Erzählung über das Leben und die Erklärungen MUHAMMADS, eines Propheten, dessen Handeln für die Muslime ein vollkommenes Modell und Vorbild sind, und seiner vier Nachfolger. Die dynamische Entstehung der Sammlungen dieser Traditionen – der *Hadithe* – endete erst im 9. Jh. An dritter Stelle stehen dann – in der Scharia – die Ansichten der klassischen Rechtswissenschaft. Im sunnitischen Islam existieren vier „echte Schulen" (sie sind nach ihren Gründern, die 100 bis 200 Jahre nach MUHAMMAD lebten, benannt), die das islamische Gesetz – Scharia – erläutern (die Wissenschaft namens *Fikh*). Die Methode der Lösung von Streitfragen

ist, sich seine eigene Meinung (*Rai*) nach dem Koran und nach der im Hadith tradierten Sunna zu bilden. Die Grundlage für diese Meinung können jedoch keine einzelnen, aus dem Kontext gerissenen Thesen sein, sondern eine Synthese, die etwaige Unstimmigkeiten womöglich beseitigt. Man bildet sich beim Respektieren der beiden oben erwähnten Quellen seine Schlussfolgerung auf der Basis eines analogen Schlusses, der zusätzlich mit anerkannten Autoritäten übereinstimmen muss. Im Islam gibt es jedoch keine Institution, die eine allgemein verbindliche Entscheidung zwischen zwei begründeten Meinungen, welche nicht übereinstimmen, konstituieren könnte.

Aus dem Bereich der „echten Schulen" (also weder aus dem Koran, noch aus dem Hadith) stammen die Begriffe *dar al-islam* und *dar al-harb*: das Haus oder das Quartier des Islams – d. h. das vom Islam regierte Territorium, auf dem die Scharia angewandt wird, und sein Gegensatz – das Territorium des Krieges. Als „Territorium des Krieges" wird jener Teil der Welt bezeichnet, der (noch) nicht vom Islam regiert wird. Eine solche bipolare Weltanschauung suggeriert die Vorstellung, dass sich in ihr die religiösen Wurzeln der Eroberungskriege entlarven, und deshalb muss man sich mit ihr ausführlicher beschäftigen. Es zeigt sich, dass es auch hier eine uneinheitliche Interpretation gibt. Während manche, besonders die Rechtsschule *Schaffi*, auch noch das Territorium der Waffenruhe oder das Territorium der Vereinbarung anerkennt – welches Begriffe sind, mit denen auch heutige gemäßigte Exegeten arbeiten, konzipierten andere, insbesondere die *Hanif-Schule* (im 16./17. Jahrhundert), eine radikale Auffassung, die den Begriff „Haus des Krieges" auf alle dem Islam nicht untergeordneten Territorien bezieht, ungeachtet dessen, ob das Staaten sind, mit denen man Waffenruhe vereinbart hat oder nicht. Nach dieser Interpretation ist jede Waffenruhe mit einem „Haus des Krieges" nur zeitweise möglich. Den Dschihad als Bestrebung auf dem Gottesweg bzw. als Kampf für Gott kann man nicht als eine weltliche Bestrebung oder gar als einen Krieg zur Erfüllung nicht-religiöser (beispielsweise nationaler) Wünsche interpretieren, er kann aber als solcher interpretiert werden und wurde in der Geschichte auch manchmal als Kampf zur Erweiterung des „Hauses des Islams" interpretiert.[43] Demgegenüber sind die auf eine gemäßigte Auslegung bedachten Exegeten der Meinung, dass der Begriff „Haus des Krieges" überhaupt nicht als Alternative zum „Haus des Islams", der den gesamten Rest der Welt als feindlich auffasste, verstanden wurde, sondern sich lediglich auf die

[43] Ausführlicher dazu siehe M. Mendel: Džihád. Islámské koncepce šíření víry (Dschihad. Islamische Konzepte der Glaubensverbreitung), 1997.

Situation der Gefährdung, eines wirklichen Konflikts mit anderen Staaten oder Zivilisationen (wie dies z. B. zu Zeiten der Kreuzzüge gegen die Muslime der Fall war) bezog.[44] Diese Interpretation scheint im Hinblick auf jene Perioden der Geschichte, in denen sich der Islam sehr offen zum Empfang kultureller Werte anderer Zivilisationen stellte, wahrscheinlich zu sein.

Die Verfechter der friedlichen Interpretation des Islams berufen sich gegen die Idee, dass der Islam die Unterwerfung anderer Staaten erfordere, auf Koran-Texte, wie beispielsweise auf die Worte: „Und macht keine Unruhen auf Erden für euere Befriedigung" (Koran 7:57), oder: „Und sehnt euch nicht nach dem Unglück auf Erden, denn Allah liebt keine Unheilstifter" (Koran 28:78). „Und die Feindschaft eines Volkes soll euch nicht verführen, anders als gerecht zu handeln. Seid gerecht, das ist der Gottesfurcht näher. Und fürchtet Allah; wirklich, Allah kennt eure Taten." (Koran 5:9).[45]

Der Dschihad des Schwertes ist nur in der Situation der Gefahr legitim:

> „Die Genehmigung (sich zu verteidigen) haben diejenigen, die bekämpft werden, denn ihnen wurde ein Unrecht getan – und Allah kann ihnen bestimmt helfen; denjenigen, die ohne Schuld aus ihrer Heimat vertrieben wurden nur deshalb, weil sie behaupteten: Allah ist unser Herr." (Koran 22:40)

Demzufolge sind gewalttätige Verteidigung gegen Unrecht und die Bestrebung, durch Kampf Territorien zurückzugewinnen, aus denen die Bevölkerung früher ungerechterweise vertrieben wurde, möglich. Auch bei dieser Bestrebung muss man jedoch die Gerechtigkeit beachten:

> „Und kämpft für Allahs Sache gegen jene, die euch bekämpfen, überschreitet jedoch nicht das Maß, denn Allah liebt Maßlose nicht." (Koran 2:191)[46]

Eine wichtige und vielleicht sogar die Schlüsselfrage wird sein, was alles als Glaubensverteidigung (die auch einen kriegerischen Konflikt als notwendig rechtfertigt) betrachtet werden muss. Um eine solche Frage beantworten zu können, muss man definieren, was die eigentliche Identität des Islams bildet und was nur zeit- und ortsbedingte Traditionen sind.

[44] Diese Interpretation findet sich z. B. bei H. Hübsch: Fanatičtí bojovníci ve jménu Alláha. Kořeny islámského teroru (Fanatische Kämpfer in Allahs Namen. Wurzeln des islamischen Terrors), 2002.

[45] Das Zitat in diesem Absatz und seine Interpretation wurden übernommen aus H. Hübsch: Fanatičtí bojovníci ve jménu Alláha. Kořeny islámského teroru (Fanatische Kämpfer in Allahs Namen. Wurzeln des islamischen Terrors), 2002, S. 109 und 111.

[46] Die Zitate in diesem Absatz und ihre Interpretation wurden übernommen von: Ders., ebd., S. 24 und 108.

Als ein spezifisches Problem der Identität des Islams kann man in diesem Zusammenhang die enge Beziehung zwischen der weltlichen und der geistlichen Sphäre betrachten, konkret die Verknüpfung zwischen dem islamischen Recht und dem religiösen Bereich. Die Situation des Islams wird in dieser Hinsicht mit dem europäischen Christentum vor dem Beginn der Neuzeit verglichen.[47] In Wirklichkeit existierte jedoch im westlichen Christentum bereits im Mittelalter zweierlei Macht, die weltliche und die geistliche (und ein dementsprechendes Recht), wobei für manche Islamverfechter bisher als Ideal die Verknüpfung der geistlichen mit der politischen Autorität bleibt, deren Vorbild die Persönlichkeit MUHAMMADS darstellt. Im Hinblick auf die Außerordentlichkeit dieser Person muss jedoch die Verknüpfung der beiden Sphären nicht als etwas Geläufiges oder in der Geschichte Beständiges oder sogar als ein erforderlicher Bestandteil der Identität des Islams betrachtet werden. Das bedeutet nicht, dass zur Lösung der Beziehung zwischen der weltlichen und der geistlichen Sphäre die Entwicklung der westlichen Gesellschaft kopiert werden müsste, denn „jede Religion kann ihre Prinzipien der Humanität und des Friedens aus ihrer eigenen Tradition ableiten und mit ihr rechtfertigen"[48].

Auch für den Islam gilt, dass man religiöse Traditionen fruchtbar nur dann weiterentwickeln kann, wenn die Priorität des Großen Dschihads vor dem kleinen Dschihad erhalten bleibt und wenn die Suche nach dem weiteren Weg sich aus dem tiefsten Kern des religiösen Erbe entwickeln wird, nicht aber aus äußeren Anschwemmungen.

4. Zusammenfassende Schlussbetrachtung

Es zeigt sich, dass das Kampfmotiv einen dauernd anwesenden Kern in allen drei behandelten monotheistischen Religionen darstellt, der jedoch an verschiedenen Stellen und zu verschiedenen Zeiten gewissermaßen unterschiedliche Gestalten annimmt. Seine andauernde Substanz ist der Kampf als Ringen mit dem Bösen außerhalb sowie innerhalb seiner selbst. Ein gemeinsamer Ausgangspunkt ist dabei der Glaube an einen guten, schöpferischen Gott, der nicht die Quelle des Bösen in der Welt ist. Das Böse ist geistiger Art, seine Quelle wird entweder bei den bösen Geistern oder bei bestimmten Aspekten

[47] H. KÜNG/J. ESS: Křest'anství a islám (Christentum und Islam), 1998.
[48] L. KROPÁČEK: Islam and Human Rights. In: Islam in Contact with Rival Civilizations. Four Views of the Challenge and Response (1998), S. 33.
Die Zitate aus der Bibel entstammen der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 1980.

des menschlichen Geistes, am meisten in der Verbindung der beiden Quellen gesucht.

Soweit das Böse eine primär geistige Natur hat, muss man es auch vor allem mit geistigen Mitteln überwinden. Da es sich in der äußeren, materiellen Welt manifestiert, muss man ihm auch materielle Hindernisse stellen. Wo es sich aber um eine Versklavung des Menschen oder um eine wesentliche Verletzung der Ordnung handelt, welche die Entwicklung seiner körperlichen, geistigen sowie auch geistlichen Kräfte bedeutet, kann man umstandsgemäß im Interesse der Verteidigung der menschlichen Integrität bzw. im Interesse der Wiederherstellung der Ordnung einen gewalttätigen Eingriff als unausweichliche Pflicht betrachten. Die Gewalt stellt sich dann gegen eine andere Gewalt. Keine der analysierten Religionen rechtfertigt jedoch einen Angriff auf Wehrlose: ein konkretes Böses gegen einen Einzelnen oder eine Gruppe lässt sich mit keinen religiösen Motiven begründen. Der „Grosse Dschihad" bzw. „der Heilige Krieg" ist ein Kampf, den man mit sich selbst austragen muss, um damit die Wurzeln des Bösen im eigenen Herzen auszumerzen.

Die geistige Interpretation des Kampfmotivs widerspiegelt die Tatsache, dass die Lebensweise des Menschen seine Weltanschauung bedingt: die Weltanschauung ist daher nicht nur ein Ergebnis des menschlichen Denkens, ist keine unbeteiligte Anschauung. Der Mensch stellt sich durch sein alltägliches Handeln entweder auf die Seite des Guten oder des Bösen, im Grossen wie im Kleinen, und durch jede Tat wird eine der beiden Seiten gestärkt und die andere Seite geschwächt. Das, was dann das Gewissen als das Gute oder das Böse erkennt, bedeutet nicht nur die Frage der Kenntnis der Tatsachen, sondern auch die Frage der Fähigkeit, den Stellenwert der möglichen Lösungen zu erkennen bzw. zumindest abzuschätzen. Besondere Bedeutung für einen gläubigen Menschen hat dabei die Fähigkeit zu unterscheiden, welche Einstellungen man tatsächlich von der eigenen Religion ableiten kann und welche Einstellungen sich ungerechterweise auf die Religionen berufen. Dies erfordert eine bestimmte Einsicht in die Spiritualität der eigenen Religion, die einer persönlicher Erfahrung mit dem Ringen um die Bekämpfung des Bösen im eigenen Inneren nicht entbehren kann.

Das Ethos, so wie es sich auf der Basis des Kampfmotivs in den jeweiligen Religionen konstituiert, zeigt deutlichere Analogien: erst eine gewisse Interpretation dieses Motivs entwickelt ein konkretes Motivationsschema. Wir finden dann bei allen monotheistischen Religionen die gleichen grundlegenden Schichten, die grundlegende Situationen der menschlichen Erfahrung widerspiegeln.

Zusammenfassung

DROZENOVÁ, WENDY: **Das Kampfmotiv im Ethos von drei monotheistischen Religionen.** ETHICA 14 (2006) 4, 359–394

Die vergleichende Studie befasst sich mit dem Begriff des Kampfes in Judentum, Christentum und Islam. Das Kampfmotiv ist in allen drei religiösen Systemen vertreten, doch unterscheidet sich dessen jeweilige Interpretation je nach Umständen erheblich. Die Kernthese ist das Verständnis des Kampfes als Kampf gegen das Böse, äußerlich wie innerlich, wobei die Gemeinsamkeiten der drei Religionen durch den Glauben an einen guten Schöpfergott repräsentiert werden, der nicht Urheber des Übels ist.

Als Verursacher des Bösen sind der Mensch selbst bzw. böse Geistwesen zu sehen. Das Böse ist geistiger Natur, daher muss es zuallererst mit geistigen Mitteln überwunden werden. Da es sich aber auch in der äußeren, materiellen Welt manifestiert, muss es auch materiell in die Schranken gewiesen werden. Dabei ist dieser Kampf nicht zur Verteidigung persönlicher Interessen zu führen, als ein Kampf, der sich zu Unrecht auf religiöse Motivationen beruft. Es geht vielmehr darum, dass man in seiner eigenen religiösen Traditon wahrhaft verankert ist und einen beharrlichen Kampf gegen das Übel in sich selbst führt.

Böse, das
Christentum
Ethos
Geistigkeit, Spiritualität
Islam
Judentum
Kampf
Krieg
Vergleichende Religionsethik

Summary

DROZENOVÁ, WENDY: **The motif of struggle in the ethos of three monotheistic religions.** ETHICA 14 (2006) 4, 359–394

The comparative study concentrates on the concept of struggle in Judaism, Christianity, and Islam. The motif of struggle is present in all three religious systems, but its interpretations differ considerably according to the circumstances. The kernel concept is the understanding of struggle as fighting against evil, both externally and internally, with the common ground of the three religions being represented by the faith in one good Creator, who is not the originator of evil.

The originator of evil is man himself, or evil spirits. Evil is of spiritual nature, so it must be overcome, first of all, by spiritual means. Nevertheless, as evil also manifests itself in the outer, material world, it must be put in its place by material means as well. However, it is not personal interests that have to be defended and it would not be appropriate in this place to refer to religious motivation. What is really important is that one is truly anchored in one's own religious tradition and incessantly keeps struggling against evil within oneself.

evil
christianity
ethos
spirituality
Islam
judaism
struggle
war
comparative ethics of religion

Literatur

Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. – Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 1998.

BUBER, M.: Chasidská vyprávění. – Prag: Kalich, 1990 (Orig.titel: Erzählungen der Chassidim. – Zürich, 1949).

DAWSON, CH.: Rozdělení, nebo reforma západního křest'anstva? – Prag: Vyšehrad, 1998 (Orig.titel: The Dividing of Christendom. – New York, 1965).

DROZENOVÁ, W.: Země je plna tvých tvoru. Tři studie o vztahu křest'anství k přirodě (Die Erde ist voll von Deinen Geschöpfen. Drei Studien über das Verhältnis des Christentums zur Natur). – Prag: Karolinum, 2005.

FEDER, C. R.: Život a odkaz (Leben und Vermächtnis). – Prag, 1976.

Filosofický slovník (Philosophisches Lexikon). – Olomouc: FIN, 1995.

GRÜN, A.: Jak zacházet se zlým. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství (Originaltitel: Der Umgang mit dem Bösen. Der Dämonenkampf im alten Mönchtum. – Münsterschwarzach, 1980), 1995.

HAERI, Š. F.: Základy islámu. Tradice, historie, vývoj, současnost. – Olomouc: Votobia, 1997 [Originaltitel: The Element of Islam. Shaftesbury, Dorset, 1993].

HELLER, J.: Starověká náboženství [Altertumsreligionen]. – Prag: Kalich, 1988.

HELLER, J.: Tři svědkové [Drei Zeugen]. – Prag: Oikúmené, 1995.

HELLER, J.: Motiv boje a pouti [Das Motiv des Kampfes und der Pilgerfahrt]. In: *Křest'anská revue* 63 (1996) č. 7, 180–184.

HOLEČEK, F. J.: OM: Spravedlivá válka [OM: Ein gerechter Krieg?]. In: *Katolický týdenik* 43, 27.10.2002, S. 3.

HÜBSCH, H.: Fanatičtí bojovníci ve jménu Alláha. Koreny islámského teroru. – Prag: Nase vojsko, 2002 [Orig.titel: Fanatische Krieger im Namen Allahs. – Kreuzlingen; München: Hugendubel, 2001].

Initiatives oecuméniques pour la sauvegarde de la création: Les rassemblements de Bâle et de Séoul. Table ronde. In: D. HERVIEU-LÉGER (Hg.): Religion et écologie. – Paris, Éditions du CERF, 1993.

KREJČI, J.: Socio-cultural Diversity, Human Rights Issue. In: Human Rights and Responsibilities in a Divided World. Ed. J. Krejči. – Prag: Filosofia, 1996, S. 9–28.

KREJČI, J.: An Islamic Response to the Western Challenge. The Path of Iran. In: Islam in Contact with Rival Civilizations. Four Views of the Challenge and Response. Prag: Filosofia, 1998, S. 35–62.

KREJČI, J.: Postižitelné proudy dějín [Verfolgbare Flüsse der Geschichte]. – Prag: SLON, 2002.

KREJČI, J.: Problém multikulturality [Das Problem des Multikulturalismus]. In: Kontrastní hodnoty a multikulturní společnost [Konstrastierende Werte und multikulturelle Gesellschaft]. Sborník z mezinárodní konference 19.–22 září 2001 v Praze. – Prag: Filosofia, 2002, S. 13–37.

KROPÁČEK, L.: Islam and Human Rights. In: Islam in Contact with Rival Civilizations. Four Views of the Challenge and Response. Prag: Filosofia, 1998, S. 9–33.

KROPÁČEK, L.: Křest'anství a islám: násili, dialog a reciprocita [Christentum und Islam: Gewalt, Dialog und Reziprozität]. In: Kontrastní hodnoty a multikulturní společnost [Kon-

trastierende Werte und multikulturelle Gesellschaft]. Sborník z mezinárodjní konference 19.–22. září 2001 v Praze. – Prag: Filosofia, 2002, S. 85–96.
KÜNG, H.: Světový étos. Projekt. – Zlín: Archa, 1992 [Orig.titel: Projekt Weltethos. – München; Zürich: Piper, 1990].
KÜNG, H./Ess, J.: Křest'anství a islám. – Prag: Vyšehrad, 1998 [Christentum und Weltreligionen / Islam. – München: Piper, 1994].
KÜNG, H.: Světový étos pro politiku a hospodářství. – Prag: Vyšehrad, 2000 [Orig.titel: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. – München: Piper, 2000].
LAKOFF, G./JOHNSON, M.: Metafory, kterými žijeme [Leben in Metaphern]. – Brno: Host, 2002.
LÉVINAS, E.: Etika a nekonečno [Ethik und Unendliches]. – Prag: Oikúmené, 1994.
LUKEŠ, D.: Válka v tropech aneb o metaforách, které zabíjejí [Krieg in den Tropen. Über Metaphern, die töten.]. In: Lidové noviny, sobota 22.3.2003, S. 15.
MARKOVÁ, D.: The Challenge from West and East, the Islamic Response. In: Human Rights and Responsibilities in a Divided World. Ed. J. Krejči. – Prag: Filosofia, 1996, S. 65–81.
MARKOVÁ, D.: Islámská odezva na výzvu Západu [Die islamische Reaktion auf die Herausforderung des Westens]. In: Kontrastní hodnoty a multikulturní společnost [Konstrastierende Werte und multikulturelle Gesellschaft]. Sborník z mezinárodní konference 19.–22 září 2001 v Praze. – Prag: Filosofia, 2002, S. 97–110.
MENDEL, M.: Džihád. Islámské koncepce šíření [Dschihad. Die islamische Konzeption der Glaubensverbreitung]. – Brno: Atlantis, 1997.
MENDEL, M.: Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křest'anství jako ideologie etnického konfliktu [Die Religion im Kampf um Palästina. Judaismus, Islam und Christentum als Ideologien des ethnischen Konflikts], Brno: Atlantis, 2000.
OHLIG, K.-H.: Mimobiblické a biblické představy o stvoření [Außerbiblische und biblische Vorstellungen über die Schöpfung]. In: Teologické texty 8 (1997), č. 5, S. 46.
Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě. Kap. V: Mír a společenství národů [Pastorale Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt, Kap. V. Frieden und Völkergemeinschaft]. In: Druhý vatikánský sněm. Dokumenty. – Řím: Křest'anská akademie, 1983.
PATOČKA, J.: Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích [Die Wahrheit des Mythos in den Dramen von Sophokles über Labdakier]. In: Sofoklés: Oidipus vladař [König Ödipus], vyd. Národní divadlo v Praze, 1996, S. 39–42.
RICH, A.: Etika hospodářství. – Prag: Oikúmené, 1994 [Orig.titel: Wirtschaftsethik].
RICOEUR, P.: Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
SEGERT, S.: Starověké dejiny Židů [Altertüml. Historie der Juden]. – Prag: Svoboda, 1995.
SHEPERD, J. J.: Education and British Muslim Society. In: Kontrastní hodnoty a multikulturní společnost [Konstrastierende Werte und multikulturelle Gesellschaft]. Sborník z mezinárodní konference 19.–22 září 2001 v Praze. – Prag: Filosofia, 2002, S. 111–123.
Slovník biblické teologie [Wörterbuch der biblischen Theologie]. Ed. X. Léon-Dufour a. o. Velehrad – Řím: Křest'anská akademie, 1991.
ŠPIDLÍK, T.: Prameny světla. Příručka křest'anské dokonalosti [Lichtquellen. Handbuch der christlichen Vollkommenheit]. – Řím: Křest'anská akademie, 1981.
ŠPIDLÍK, T.: Spiritualita křest'anského Východu. Systematická příručka [Die Spiritualität des christlichen Ostens. Systematisches Handbuch]. – Řím: Křest'anská akademie-Velehrad, 1983.

WALDENFELS, H.: Fenomén křest'anství. Křest'anská universalita v pluralitě náboženství. – Prag: Vyšehrad, 1999 [Orig.titel: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen. – Freiburg i. Br.: Herder, 1994].

PhDr. Wendy Drozenová, PhD., Kabinet pro výzkum vědy, techniky a společnosti
Filozofický ústav, Akademie věd České republiky, Jilská 1, 110 00 Praha 1
wendy.drozenova@seznam.cz

Übersetzung: Mgr. Zdeněk Mrázek

Ethica 14 (2006) 4, 395–417

RUPERT M. SCHEULE

VERNETZUNGSGERECHTIGKEIT WIDER DEN DIGITAL DIVIDE

Das digitale Gefälle erschwert die Bildung von Netzwerkgemeinschaften, was alle Digitalisierten stärker in die moralische Pflicht nehmen muss

Rupert M. Scheule (Jg. 1969), Dr. phil., ist Akademischer Rat am Lehrstuhl für Moraltheologie der Universität Augsburg und Mitglied des *Internationl Center for Information Ethics* (http://icie.zkm.de) sowie des Wissenschaftlichen Beirats der online-Zeitschrift *International Review of Information Ethics* (http://www.i-r-i-e.net). Neben Themen der Internetethik gehören ethische Entscheidungshilfeverfahren auf Basis der soziologischen Werterwartungstheorie, Fragen der Krankenhausethik, aber auch die Sozialgeschichte des Bußsakraments zu seinen Arbeitsschwerpunkten.

Es ist stiller geworden um den Digital Divide (DD). Dass die einen Zugang zu modernen Informations- und Kommunikationstechnologien (IuK) wie dem Internet haben und die anderen nicht, empfinden viele angesichts der politischen Krisen im Nahen und Mittleren Osten, der Aids-Pandemie in Afrika oder der Folgelasten der Globalisierung, die in zahlreichen westlichen Volkswirtschaften beklagt werden, als eher nachgeordnetes Problem. In diesem Beitrag wird die These vertreten, dass gerade unter den Bedingungen der genannten Probleme der Zugang zum „Vernetzungswerkzeug Internet" eine eminent wichtige Frage der Gerechtigkeit ist.

I. WAS IST DER DIGITAL DIVIDE?

Im Jahr 2001 entwarf der Soziologe Manuel Castells eine heute fast schon klassische „Typenlehre des DD". Danach sind folgende „digitale Trennungen" zu unterscheiden:

- *Income Divide* (Einkommensgefälle): traditionell sind die Ärmeren weniger häufig online als die Wohlhabenden [Castells 2001, 249]
- *Geographic Divide* (geografisches Gefälle) traditionell sind Stadtbewohner häufiger online als Landbewohner [Castells 2001, 250]

- *Ethnic Divide* (ethnisches Gefälle): traditionell sind Weiße häufiger online als Angehörige anderer Rassen [Castells 2001, 249f.]
- *Education Divide* (Bildungsgefälle): niedrig Qualifizierte sind traditionell weniger häufig online als Hochqualifizierte [Castells 2001, 258ff.]
- *Gender Divide* (Geschlechtergefälle): traditionell sind weniger Frauen als Männer online [Castells 2001, 255]
- *Age Divide* (Altersgefälle): traditionell sind weniger Alte als Junge online [Castells 2001, 251ff.]
- *Technological Divide* (technologisches Gefälle) zwischen ISDN-, Breitband-Zugängen einerseits und analogen Zugängen andererseits [Castells 2001, 256]
- und schließlich – in Abgrenzung von den bisher genannten innergesellschaftlichen Erscheinungsformen des Digitalen Gefälles (Social Divide)
- der *Global Divide*: in Entwicklungs- und Schwellenländern sind dramatisch weniger Menschen online als insgesamt in den OECD-Staaten [Castells 2001, 260].

Keine der genannten Spielarten des DD hat sich bis heute restlos erledigt, obwohl es eine Tendenz zur Schließung digitaler Gräben zumindest innerhalb unserer Gesellschaft gibt, wie auch die aktuellsten Zahlen belegen.[1] Je digitalisierter allerdings unser Leben in Westeuropa wird, desto tiefer wird der Graben, der uns von den Nichtdigitalisierten in anderen Weltgegenden trennt. In diesem Beitrag soll zunächst die aktuelle DD-Situation in Westeuropa (z. B. der Bundesrepublik Deutschland) wiedergegeben werden, ehe dann der *Global Divide* zu skizzieren ist. Dass es sich bei der Frage fehlender Zugänge zu modernen IuK nicht bloß um eine Frage der Ungleichheit, sondern der Ungerechtigkeit handelt, soll schließlich mit Hilfe des Konzepts der „Vernetzungsgerechtigkeit" verdeutlicht werden.

[1] Das gesamte im Folgenden aufbereitete Zahlenmaterial zum bundesdeutschen DD basiert auf den Angaben des „(N)onliner-Atlas 2006", den das Marktforschungsunternehmen TNS infratest zusammen mit der Initiative D21 am 01.08.2006 veröffentlichte und für diesen Beitrag dankenswerterweise kostenlos zur Verfügung stellte.

II. DER DIGITAL DIVIDE: KARTOGRAFIE EINER MANGELNDEN BETEILIGUNG

1. Gibt es den DD in Westeuropa überhaupt noch?

2006 sind weit über die Hälfte aller Deutschen (58,2%) Onliner.[2] Das sind über 21% mehr als noch vor fünf Jahren, aber gut ein Drittel der Bevölkerung (35,7%) hat auch gegenwärtig nicht einmal vor, sich Internet-Zugang zu beschaffen.

Haushalte mit einem Monatseinkommen unter 1.000 € sind nur zu 37,2% online. Verglichen mit den höheren Einkommengruppen (1000–2000 € und 2000–3000 € pro Monat) wuchs die Gruppe der Kleinverdiener unter den Onlinern im letzen Jahr aber am stärksten. Sehr stark ist die Netzpräsenz der Wohlhabenden mit einem monatlichen Haushaltseinkommen von über 3.000 €. Sie waren schon 2001 zu 66% online, der Nutzeranteil erhöhte sich seither noch einmal um 22,4%. Der *Income Divide* ist in Deutschland also noch immer eine Realität.

Versteht man unter dem *Geographic Divide* einerseits die regionalen Unterschiede innerhalb der Bundesrepublik, andererseits die Stadt-Land-Differenz in der Internetnutzung, so muss konstatiert werden: Es gibt einen *Geographic Divide*. Allerdings waren in allen deutschen Bundesländern in den vergangenen Jahren Nutzungszuwächse zu verzeichnen und in der Zwischenzeit ist das Saarland das einzige Bundesland, dessen onliner-Anteil mit 49% unter der Hälfte der Wohnbevölkerung liegt.[3] Spitzenreiter unter den deutschen Bundesländern sind die größeren beiden Stadtstaaten Hamburg (62,1%) und Berlin (64,4%). Was die Stadt-Land-Differenz angeht, so gilt, dass sich in Gemeinden unter 5.000 Einwohnern mit 51,2% die wenigsten und in Städten mit über einer halben Million Einwohnern mit 62,3% die meisten Onliner befinden. Der Unterschied zwischen kleinen Gemeinden und großen Städten

[2] Die „Gemeinschaftserhebung über den IKT-Einsatz durch Haushalte und Einzelpersonen 2005", die Eurostat in allen 25 Mitgliedsstaaten der Europäischen Union durchführte, weist für Deutschland sogar eine Internetdurchdringungsrate von 66% auf. Allerdings wurde die Befragung auf 16- bis 74-Jährige beschränkt, während der (N)onliner-Atlas seine Befragungsteilnehmer aus einer Grundgesamtheit der deutschsprachigen Wohnbevölkerung ab 14 Jahren (ohne Altersbegrenzung nach oben) auswählte. Österreich bringt es Eurostat zufolge auf einen Nutzeranteil von 58%. Nach dem „Austrian Internet Monitor (AIM)" bestand für 66% aller Österreicher im ersten Quartal 2006 „grundsätzlich die Möglichkeit, auf das Internet zuzugreifen", was u. a. Zugriffsmöglichkeiten vom Arbeitsplatz aus einschließt, vgl. AIM 2006.

[3] 2004 lagen noch Bremen, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen und Sachsen-Anhalt unter 50%.

hinsichtlich der Internet-Penetration ist den letzten beiden Jahren sogar leicht gestiegen. Im Übrigen folgt auch der *Quality-Divide*, der Breitband- und ISDN-/Analog-Nutzer voneinander trennt, einer gewissen Stadt-Land-Differenzierung. Metropolregionen wie der Regierungsbezirk Oberbayern (mit München), Stuttgart oder Darmstadt (mit Frankfurt und Wiesbaden) liegen über dem Bundesdurchschnitt der DSL-Nutzung, während ländliche Gebiete wie Niederbayern oder das bayerische Schwaben – wie übrigens alle ostdeutschen Regierungsbezirke bis auf Berlin – unterhalb des Bundesdurchschnitts rangieren. Allerdings sind die DSL-Nutzer Deutschlands mit 45,5 % bereits die größte Onliner-Gruppe, gefolgt von ISDN- (22,5 %) und Analog-Nutzern (20,2 %).[4] Bis 2008 soll nach dem Willen der deutschen Bundesregierung für 98 % aller Haushalte eine DSL-Zugangsmöglichkeit bestehen (vgl. Pfaffenbach 2006).

Hartnäckig hält sich in Deutschland der *Age Divide*: Die 60- bis 69-Jährigen sind zu 61,3 % offline, die über 70-Jährigen sogar zu 85 %. Dies entspricht in etwa dem Anteil ganz junger Onliner in ihrer Altersgruppe: Stolze 86,5 % der 14- bis 19-Jährigen nutzen das Internet. Im vergangenen Jahr waren die Zuwachsraten der über 50-Jährigen, der 30- bis 49- sowie der 14- bis 29-Jährigen mit jeweils ca. 3 % in etwa gleich groß, so dass sich die Nutzergruppen kaum annäherten.

Zur Beantwortung der Frage nach dem *Ethnic Divide* bietet der aktuelle (N)onliner-Atlas kein Zahlenmaterial. Nach den Daten des (N)onliner-Atlas 2004 scheint das etnische digitale Gefälle – verstanden als Nutzerunterschied zwischen deutschen Staatsbürgern und ausländischen Mitbürgern ohne Wahlrecht – zunächst sogar überkompensiert zu sein: 51,1 % der deutschen Staatsbürger nutzten 2004 das Internet, ihnen standen 52,1 % ausländischer Internet-Nutzer gegenüber. Bedenkt man allerdings, dass die ausländischen Mitbürger im Schnitt 37,4 Jahre alt sind, während der Altersdurchschnitt der deutschen Wahlberechtigten bei 49,3 Jahren liegt, hätte man angesichts ihrer relativen Jugendlichkeit einen höheren Nutzeranteil unter den in der Bundesrepublik lebenden Ausländern erwarten dürfen.

Auch den *Education Divide* gibt es nach wie vor ganz unzweifelhaft: Je höher die formale Bildung, desto niedriger ist der Offliner-Anteil. 40,3 % aller Befragten mit Hauptschulabschluss nutzen das Netz, unter denen, die Abitur oder einen Hochschulabschluss besitzen, sind es doppelt so viele (80,8 %),

[4] Im ersten Quartal 2006 lag die Breitband-Penetration Österreichs bereits bei 51 %, analoge Modems gingen stark zurück auf einen Anteil von nur noch 18 %, vgl. AIM 2006.

wobei sich gerade unter den Höherqualifizierten bereits ein Sättigungseffekt abzeichnet. Ihre Zuwachsraten (0,3 %) sind gegenüber den Zuwachsraten unter den Hauptschulabsolventen (3,2 %) gering. Schüler, Studenten, Auszubildende, Wehr- oder Zivildienstleistende sind mit einer Nutzungsrate von 88,7 % nach den leitenden Angestellten (93,0 %) die größte Nutzergruppe im Berufespektrum, Hausfrauen/-männer (44,9 %) und Rentner (23,1 %) stellen die wenigsten Nutzer.

Schon im Jahr 2000 hatte man in den USA einen leichten Frauenüberhang in der Netzgemeinde festgestellt [Castells 2001, 250]; und auch in der Bundesrepublik gab es 2004 einen solchen – allerdings nur in der ganz jungen Nutzergruppe: Mädchen unter 19 Jahren kamen auf eine Quote von 82,9 %, Buben lagen einen halben Prozentpunkt dahinter; 2006 rangieren die männlichen Jugendlichen wieder knapp vor den weiblichen (87,2 % gegenüber 85,5 %). Bei steigendem Alter ergibt sich aber auch für Deutschland ein durchaus noch „klassisches" Digitales Geschlechtergefälle: Bewegen sich unter den 20- bis 29-Jährigen die männliche und die weibliche Usergruppe noch auf vergleichbarem Niveau (83,2 % der Frauen, 89,4 % der Männer), so sind nur noch 22,9 % der Frauen zwischen 60 und 69 Jahren online, während es die Männer dieses Alters auf immerhin 43,1 % bringen, Frauen über 70 sind nur zu 5,7 % online, die Männer aber zu 19,7 %.

Insgesamt gilt also für die online-Situation in der Bundesrepublik Deutschland: Der DD zwischen Alten und Jungen, Männern und Frauen, Gebildeteren und Ungebildeteren, Deutschen und Ausländern, Beziehern von hohem und von niedrigem Einkommen und zwischen bestimmten innerdeutschen Regionen existiert nach wie vor. Allerdings scheint die „digitale Dynamik" [Weil 2004, 181 ff.] im Verbund mit gezielten Schulungsmaßnahmen[5] hier doch sukzessiv zu einer Angleichung zu führen. Die Onliner-Quote stieg jedenfalls von 2005 auf 2006 in nahezu allen untersuchten Gruppen, und sei es auch nur um wenige Prozentpunkte.

[5] Dass *allein* die digitale Dynamik, also das Zusammenwirken von ökonomischen und technischen Faktoren mit dem Ergebnis, dass immer mehr Speicherplatz für immer weniger Geld zu haben ist (Weil 2004, 182), den DD einebnet, trifft zumindest für die bisherige Entwicklung nicht zu. Der (N)Onliner-Atlas 2004 verzeichnete gerade für jene Nutzergruppen die größten Zuwächse, für die spezielle Förderprogramme angeboten werden: Frauen und die Generation *50plus*.

2. Ist der weltweite DD nicht ein marginales Problem?

Der *Global Divide* ist um ein Vielfaches größer die innergesellschaftlichen Spielarten des Digitalen Gefälles. So gab es bspw. in Angola 2005 172.000 User bei einer Gesamtbevölkerung von 12,127 Mio. Das entspricht einem Anteil von 1,42%. Bangladesch bringt es auf einen Nutzeranteil von 0,20%, Liberia auf 0,033% und die Demokratische Republik Kongo auf 1,29%.[6] Dem stehen etwa Island mit 87%, Schweden mit 85% und die USA mit 72% gegenüber.[7]

Anders als die DD-Varianten innerhalb unserer westeuropäischen Gesellschaften schwächt sich das globale Digitale Gefälle aber kaum ab: Gerade die Entwicklung der afrikanischen Onliner-Raten stimmt wenig hoffnungsvoll. Die Zuwachsraten hier verharren noch immer im Promille-Bereich.

Nun mag es zutreffen, dass der afrikanische Kontinent noch immer eine geringere Netzpräsenz besitzt als allein die Stadt New York. Aber soll man sich angesichts der vielen anderen Probleme, die Afrika hat, wirklich eigens mit seiner mangelnden Digitalisierung befassen? Im südlichen Teil des Kontinents gibt es Dörfer, die nur noch von Kindern bewohnt werden, weil alle Erwachsenen an Aids gestorben sind. Von weltweit 39 Mio. HIV-Infizierten leben 25,8 Mio. in Schwarzafrika. In Simbabwe bspw. sind 20,1% der Erwachsenen vom Aids-Virus befallen [WHO/UNAIDS 2006], die Lebenserwartung liegt hier bei 37 Jahren [WHO 2006, 177], ein Wert, auf den Mitteleuropa kaum einmal während des Dreißigjährigen Krieges absackte. Ist es angesichts dieser Zahlen von irgendeiner Bedeutung, dass Simbabwe einen Onliner-Anteil von nur 6,70% hat? Gerät nicht, wer das Digitalisierungsdefizit Afrikas kritisiert und seine Behebung fordert, in den Verdacht, eine im Elend ertrinkende Weltgegend mit einer echten Marginalie kurieren zu wollen? Marie Antoinette, die Frau Ludwigs XVI. hat, so wird überliefert, angesichts der Hungersnot in Paris gesagt: „Das Volk hat kein Brot? So soll es Kuchen essen." Ist nicht der Kritiker des *Global Divide*, der in irgendeinem OECD-Land seine Betroffenheit in den Laptop tippt, von ähnlich peinlicher Naivität? – ‚Afrika hat Aids? So soll es doch Internetzugang bekommen.'

[6] Diese Angaben wurden anhand der „Rank Order – Population" und der „Rank Order – Internet Users" des „World Factbook" der CIA errechnet, vgl. http://www.cia.gov/publications/factbook [08.08.2006]. Als Grundgesamtheit dieser Prozentwerte galt allerdings die Gesamtbevölkerungszahl der jeweiligen Länder, nicht wie beim (N)Onliner-Atlas die Wohnbevölkerung ab 14 Jahren. Dementsprechend dürfte die Internet-Durchdringungsrate nach „(N)Onliner-Standards" auch in Angola und dem Kongo also etwas höher liegen.

[7] Zu diesen Werten vgl. Anm. 2.

Tatsächlich gilt: Dort wo die digitale Unterversorgung am eklatantesten und daher auch am kritikwürdigsten ist, gibt es offensichtlich sehr viel größere Probleme, die den DD als Missstand deutlich relativieren. Aber wäre es nicht geradezu perfide, ein Problem gar nicht mehr zu benennen, nur weil es noch größere und kritikwürdigere Probleme gibt? Aids mag derzeit das Problem Afrikas schlechthin sein. Dem Internet-Ethiker sticht nichts destotrotz *auch* das dortige Digitalisierungsproblem ins Auge. Und er kann den Nachweis führen, dass es sich hierbei nicht um die Frage einer technischen Spielerei handelt. Das Digitale Gefälle grenzt nicht nur vom Internet aus, es trennt die Betroffenen von Gütern oder Chancen, die wir gerechterweise keinem Menschen vorenthalten dürfen.

III. EIN GERECHTIGKEITSKONZEPT WIDER DEN DD

Gerechtigkeit funktioniert nicht nach dem Rasenmäherprinzip: Sie stellt nicht einfach ab auf die mechanische Herstellung von Gleichheit. Nach ARISTOTELES liegt eine Ungerechtigkeit dann vor, wenn „entweder Gleiche Ungleiches oder Ungleiche Gleiches haben und zugeteilt bekommen" [Aristoteles 2002, 209]. Entsprechend geht es jeder guten Gerechtigkeitstheorie um ein behutsames Austarieren von Gleichheit und Ungleichheit. Was das Digitale Gefälle angeht, so kann man vor diesem Hintergrund vielleicht die folgende Problemanzeige formulieren: Die *Ungleichheit*, dass die einen Netzzugang haben und die anderen nicht, wird erst dann zur *Ungerechtigkeit*, wenn mit dem Access ein exklusiver Güter- und Möglichkeitenzuwachs verbunden ist, der zur *Ungleichheit* von Lebenschancen und Güterbesitz unter *Gleichen* führt. Um welche Güter geht es dabei? Welche Güter, die jedem zustehen, sind nur – bzw. viel leichter – digitalisiert zu haben? In dem Gerechtigkeitskonzept, das wir hier verwenden wollen, ist dies vor allem eines: Konnektivität. Es wird im Folgenden die These vertreten, dass nicht die ungleiche Verteilung von Information das ethische Hauptproblem des Digitalen Gefälles darstellt [vgl. Weber 2005], sondern die Zugangserschwernis zu einem bestimmten gesellschaftlichen Steuerungsprinzip: dem Netzwerk, dessen bevorzugtes Zeichen und Werkzeug das Internet ist.

1. Weshalb bedarf es einer Vernetzungsgerechtigkeit?

Warum soll es eine Frage der Gerechtigkeit sein, zu Netzwerken Zugang zu haben? Und wieso ist diese Frage identisch mit der Frage nach dem Internet-

Access und ergo ein Problem des DD? Wir werden diese Fragen der Reihe nach zu klären haben. Zuvor muss aber gesagt werden, was Netzwerke überhaupt sind.

a) Das Netzwerk als Governance-Struktur

Wie Märkte und Hierarchien sind Netzwerke sog. Governance-Strukturen zur Abwicklung von Transaktionen, also zur Allokation von Gütern unter Akteuren [vgl. Powell 1996 sowie Scheule 2004, 132]. Der Vorzug der Steuerungsstruktur *Markt* besteht in ihrer Einfachheit und Voraussetzungsarmut: Man muss seinen Geschäftspartner weder mögen noch überhaupt kennen, um mit ihm zu handeln. Angebot und Nachfrage bestimmen unabhängig von zwischenmenschlichen Komponenten das Mengenverhältnis der zu tauschenden Güter. Und das Gesetz des rückläufigen Grenznutzens führt stets dazu, dass das Gut, das ich eintausche, mir gerade wichtiger ist als das, welches ich weggebe, so dass im besten (pareto-optimalen) Fall beide Tauschpartner auch ein gutes Geschäft machen.

Wenn es darum geht, ein Gut, das ursprünglich ubiquitär vorhanden ist, zu verknappen, ist eine andere Governance-Struktur gefragt. Welche Güter aber werden nützlicherweise verknappt? Nach Thomas Hobbes markiert die Verknappung des Gutes Macht den Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand. Die naturwüchsige Ubiquität von Macht und das natürliche Recht von allen auf alles [vgl. Hobbes 1959, 82] bringen den Menschen keinen Nutzen. „Denn die Wirkung eines solchen Rechts ist so ziemlich dieselbe, als wenn überhaupt kein Recht bestände. Wenn auch jeder von jeder Sache sagen konnte: *diese ist mein*, so konnte er doch seines Nachbars wegen sie nicht genießen, da dieser mit gleichem Recht und mit gleicher Macht behauptete, dass sie sein sei" [Hobbes 1959, 82]. Im Naturzustand herrscht also der Krieg eines Jeden gegen jeden anderen. Erst wenn Menschen beschließen, die frei flottierende Macht zu verknappen bzw. zu asymmetrisieren, treten Frieden und Sicherheit ein. Und so übertragen sie die Macht einem Souverän, damit dieser sie geordnet einsetze. Im Anschluss an Hobbes lässt sich also sagen: Güter wie Macht oder Führungsqualität entfalten ihren Wert nur, wenn sie nicht jeder besitzt. *Hierarchien* leisten die Verknappung solcher Güter, indem sie einem Oberen mehr und einem Unteren weniger zuteilen.

Wo Güter weder getauscht, noch verknappt werden sollen, sondern zum gemeinsamen Nutzen komplementär kombiniert werden, greift die Allokationsstruktur des *Netzwerkes*. Zentrales Merkmal aller Netzwerkformen ist die

„Interdependenz der Beziehungsmuster" [Waschkuhn 2002, 211]. Netzwerke ordnen Prozesse, indem sie wechselseitige Abhängigkeiten einzelner ressourcenschwacher Akteure ermitteln und so koordinieren, dass ein leistungsstarker Ressourcenverbund entsteht [vgl. Scheule 2000, 184], der „Netzwerkeffekte"[8] ermöglicht.

Governance-Prinzip	Art der Güterallokation	Art der Akteursbeziehungen
Markt	Tausch von Gütern	horizontal
Hierarchie	Asymmetrische Zuweisung von Gütern (Verknappung)	vertikal
Netzwerk	komplementäre Kombination von Gütern	horizontal

Je nachdem, über welche Güter ein Akteur verfügt, welche Bedürfnisse und Fähigkeiten er hat und unter welchen Infrastrukturbedingungen er lebt, kann er seine Güter gegen andere eintauschen (Markt), sie an einen anderen Akteur delegieren, um sich ihm unterzuordnen (Hierarchie), oder mit den Gütern anderer Akteure zur gemeinsamen Nutzung zusammenlegen (Netzwerk).

b) Vitale Märkte, schwache Hierarchien

Allerdings: Hierarchien, insbesondere politische, das Gut „Macht" allozierende, sind heute in der Krise: Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein definierte der Territorialstaat – Träger des Hierarchieprinzips schlechthin – unangefochten die makroökonomischen Rahmenbedingungen, unter welchen dann private Akteure mikroökonomisch wirtschaften konnten. Das Marktgeschehen war gewissermaßen hierarchisch eingefriedet. Das änderte sich aber unter den Bedingungen der Globalisierung. Die in den letzten Jahrzehnten betriebenen Deregulierungen (Abbau von Subventionen, Handelsbeschränkungen u. Ä.) und neue IuK, die die Transaktionskosten dramatisch senkten,[9] versetzen private Akteure in die Lage, sich ohne Mühen transnational zu organisieren. Die Zahl der Transnationalen Konzerne (TNCs) stieg zwischen 1970 und 2004 von 7.000 auf 64.000 mit rund 870.000 ausländischen Töchtern [vgl. French 2000, 3 f.]. TNCs haben jetzt einerseits die Möglichkeit,

[8] Anschaulich beschreibt Linus Torvalds den „Netzwerkeffekt" seines Betriebssystems Linux: „Wenn zehn Leute täglich jeweils eine Stunde für das Projekt arbeiten und das Ergebnis teilen, dann bekommt jeder neun Stunden heraus. Das macht Linux so gut: Die Arbeit, die man hineinsteckt, vervielfacht sich" [Lütge 2003, 18].

[9] Ein dreiminütiges Telefongespräch von New York nach London kostete 1930 – gemessen in den Dollarpreisen von 1990 – 244,65 $, 1998 waren es noch 3,32 $.

sich der territorial-hierarchischen „Einfriedung" fallweise zu entziehen, wenn anderswo bessere Rahmenbedingungen zu erwarten sind; sie zwingen andererseits gerade dadurch der territorial-hierarchischen Politik auch die Logik des Marktes auf: Die Globalisierung weitet nicht nur die Wettbewerbsräume bis ans Ende der Welt, sie kehrt die Wettbewerbsverhältnisse geradezu um: Heute sind es die hierarchisch verwalteten *Gebietskörperschaften*, die untereinander um Investitionen der Unternehmen konkurrieren. Sie bieten ihre spezifische wirtschaftliche Attraktivität (niedrige Löhnstückkosten, Rohstoffe, Human- und Sozialkapital) auf dem globalisierten Standort-Markt feil und hoffen auf den Zuschlag für eine TNC-Ansiedlung. Globalisierung ist die Mikroökonomisierung der Makroökonomie und damit ihre Entpolitisierung – ein Vorgang bei dem das Hierarchieprinzip ganz offensichtlich unter die Dominanz des Marktprinzips gerät.[10] Aber wieder ist zu fragen: Ist das ein Problem? Gar ein solches der Gerechtigkeit?

c) Die Gerechtigkeit verlangt eine Vielfalt der Governance-Strukturen

Dass die Vorherrschaft des Marktprinzips ein Gerechtigkeitsproblem darstellen soll, ist erklärungsbedürftig. Wenn, wie wir weiter oben mit ARISTOTELES feststellten, dass Gerechtigkeit stets etwas mit der Gleichbehandlung Gleicher zu tun hat, so muss zunächst einmal konzediert werden, dass der Markt unter der idealtypischen Annahme einer vollständigen Konkurrenz mit allen seinen Teilnehmern nach dem gleichen objektiven Gesetz von Angebot und Nachfrage verfährt. Auf dem Markt sind alle gleich, wie alle vor dem Gesetz gleich sind.[11] Es ist allerdings eine ökonomische Binsenweisheit, dass das Koordinatensystem der vollständigen Konkurrenz nur ein Idealtypus und keine Abbildung der Realität ist. Auf realen Märkten stehen nicht viele kleine Anbieter vielen kleinen Nachfragern gegenüber, die untereinander restlos homogene Güter handeln, ohne dass sie Einfluss auf die Preisgestaltung hätten. Individuelles Gewinnstreben neigt zur Beseitigung von Konkurrenz durch Bildung

[10] Man könnte hier einwenden, die verstärkte TNC-Bildung durch die diversen Übernahmen und Firmenzusammenschlüsse unter Globalisierungsbedingungen sei doch ein Ausweis für die Vitalität des Hierarchieprinzips. Schließlich würden sich ehemalige Marktgegner ja zu einer einzigen hierarchischen Organisation zusammenfinden. Der Einwand besticht aber nur auf den ersten Blick. Faktisch geschieht bei diesen Zusammenschlüssen das Gleiche, was den Volkswirtschaften unter Globalisierungsbedingungen widerfährt: das Hierarchieprinzip wird vom Marktprinzip dominiert, denn Ziel der TNC-Bildungen bleibt natürlich eine bessere Marktperformance, in deren Dienst die Hierarchie gestellt wird.

[11] Eigentlich müsste man sagen: ... wie alle vor dem Gesetz gleich *waren*, solange die Globalisierung nicht Einzelnen systematisch die Möglichkeit bot, sich ihm zu entziehen.

von preisgestaltungsfähiger Marktmacht (Angebots- oder Nachfragemonopole). Mag man dies noch für eine Pathologie halten, die sich durch (staatliche) Überwachung der Marktspielregeln-Einhaltung korrigieren ließe, so ist die vollständige Konkurrenz der reinen Lehre in einer dynamisch-evolutorischen Wirtschaft, in der wir spätestens seit der Industrialisierung leben, auch prinzipiell nicht möglich, weil hier die Gewinne hauptsächlich durch Innovationsleistungen erzielt werden, die von Konkurrenten nicht einfach nachgeahmt werden können [vgl. Rich 1992, 188 f.]. So kommt die schulbuchmäßig geforderte Güterhomogenität gar nicht erst zustande. Der Markt funktioniert eben nicht egalitär, er lässt Marktmacht und damit Privilegien und Asymmetrien zu, die zur Selbstpotenzierung neigen und historisches Beharrungsvermögen besitzen. Dabei handelt es sich noch nicht einmal um eine Fehlfunktion, sondern um eine schlichte Systemnotwendigkeit funktionierender evolutorischer Märkte.

Wäre also der Markt die *einzige* verfügbare Governance-Struktur in einer Gesellschaft, so handelte es sich um eine Gesellschaft, in der *Ungleiche* gleich behandelt werden. Das wiederum wäre ein ernstes Gerechtigkeitsproblem. Mit Hilfe von MICHAEL WALZERS Idee der „Komplexen Gleichheit", dem Herzstück seiner Gerechtigkeitstheorie, lässt sich dies noch genauer zeigen.

d) Gerechtigkeit heißt Komplexe Gleichheit

Auch WALZERS Gerechtigkeitstheorie versucht, einen originellen Vorschlag zu unterbreiten, wie Ungleichheit und Gleichheit in ein gedeihliches Verhältnis zueinander gebracht werden sollen. *Komplexe Gleichheit* bei WALZER bedeutet,

> „dass die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten sozialen Gutes nicht unterhöhlt werden kann durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Gutes. So kann Bürger X Bürger Y bei der Besetzung eines politischen Amtes vorgezogen werden mit dem Effekt, dass beide in der Sphäre der Politik nicht gleich sind. Doch werden sie generell solange nicht ungleich sein, wie das Amt von X diesem keine Vorteile über Y in anderen Bereichen verschafft, Zugang zu besseren Schulen für seine Kinder, größere unternehmerische Chancen usw." [Walzer 1992, 49].[12]

[12] WALZER ließ sich zu diesen Überlegungen von B. PASCALS Pensées anregen [vgl. Walzer 1992, 47]. Aber schon ARISTOTELES formuliert in seiner „Politik" einen ganz ähnlichen Gedanken. In Bezug auf die Verteilung politischer Macht schreibt er: „Wenn die einen langsam sind und die anderen schnell, so dürfen darum diese nicht mehr und jene nicht weniger bekommen, wohl aber findet dieser in den Wettkämpfen seine Würdigung" (1283, a11).

Gleichheit und Ungleichheit tariert WALZER also wie folgt aus: Alle sind darin *gleich* zu behandeln, dass ihre *Ungleichheit* auf den Bereich beschränkt bleibt, in dem sie verdient oder verschuldet wurde. Damit Komplexe Gleichheit funktioniert, muss es also einerseits wirklich verschiedene „Sphären" geben und diese müssen andererseits zugänglich sein für alle, die von komplexer Gleichheit profitieren sollen.

Was genau diese Sphären sind, bleibt bei WALZER [Walzer 1992, 26–30] undeutlich genug, um die Governance-Strukturen in unserem Zusammenhang als Walzer'sche Sphären anzusprechen. Demnach gilt: die Dominanz, die jemandem auf den Märkten zukommt, darf nicht übersetzbar sein in eine hierarchische oder Netzwerk-Dominanz, was natürlich voraussetzt, dass sich neben dem Markt überhaupt die anderen Governance-Strukturen halten können. Da zumindest die politisch-administrativen Hierarchien ihrerseits in den Sog des Marktprinzips geraten und untereinander in einen Standortwettbewerb getreten sind, statt den Marktakteuren unabhängig von der Marktlogik ihren Ort in der Hierarchie anzuweisen, werden Netzwerkstrukturen als Bewahrerinnen von Governance-Pluralität und somit als Bedingung der Möglichkeit von Komplexer Gleichheit zunehmend wichtiger.

Damit wird deutlich: Konnektivität, also die Möglichkeit, nach dem Netzwerkprinzip agieren zu können und nicht allein auf Märkten zwangslokalisiert zu sein, ist ein gerechtigkeitstheoretisch abgesichertes soziales Grundgut.

Zu fragen ist jetzt aber endlich, welche Rolle es hierbei der Internet-Access spielt.

e) Konnektivität braucht das Internet

Zunächst einmal scheint das Internet ebensowenig eine notwendige Voraussetzung der Netzwerkbildung zu sein wie es die einzige Zugangsmöglichkeit zu Informationen und mithin die notwendige Voraussetzung für informationelle Gerechtigkeit ist.[13] Nachbarschaften, die „Alten Herren" studentischer Verbindungen oder Forscherteams sind Verbünde komplementärer Ressourcen, Netzwerke also, die im Prinzip auch ohne digitale Kommunikationsmittel funktionieren. Aber: die Märkte konnten sich mit Hilfe der modernen IuK globalisieren und inkludieren als weltumspannende Allokationsmechaniken auch

[13] Mit diesem Einwand könnte K. WEBER konfrontiert werden, der Information als soziales Grundgut im Sinne JOHN RAWLS' begreift [vgl. Rawls 1998, 83]. Es gelingt ihm durchaus darzustellen, dass der Information in der sich etablierenden Welt-Informationsgesellschaft dieser basale Rang zukommt. Weniger überzeugend ist allerdings die stillschweigende Gleichsetzung von informationeller Versorgung und Internet-Access. Vgl. dazu auch E. BOHLKEN 2004.

Nichtdigitalisierte, sei dies der Kaffeebauer im Hochland von Tansania oder der deutsche Arbeitslose, der seinen Kaffee im Supermarkt kauft. Netzwerke ohne IuK, beschränkt auf das unmittelbare Lebensumfeld der Akteure, wären gar nicht auf Augenhöhe mit den kommunikationstechnologisch hochgerüsteten globalen Märkten. Sie wären restringiert in einer Weise, die beim Aufbau von Netzwerken unter Globalisierungsbedingungen einen Unterschied ums Ganze macht. Das Internet, diese dezentrale, horizontale und technisch stabile Allokationsmatrix für alles, was informatisierbar ist, verbindet als „many to many"-Medium derzeit 1,02 Milliarden potenzieller Sender und Empfänger. Es ist die bislang bedeutendste Infrastruktur zur Herstellung und Pflege von Netzwerken.

Aktuelle Beispiele für internetbasierte Netzwerke ließen sich viele nennen. Gerade die Wirtschaftsflaute der letzten Jahre erhöhte den Solidaritätsbedarf unter den von der Krise Gebeutelten, und elektronische Netzwerke waren nicht selten die Medien dieser Solidarität. Insbesondere in der Szene der einstmals hochbezahlten „Digital Workers" scheinen die althergebrachten Gewerkschaften wenig attraktiv zu sein. „Mit ihrer auf traditionelle klassische Großbetriebe zugeschnittenen und unflexiblen Organisationsstruktur hinken sie der Entwicklung einer vernetzten Zukunft hinterher" [D. Hollis 2006], so die Kritik an der traditionellen Interessenvertretung. „Netzwerk IT" ist eine Internetinitiative, die auch ohne Gewerkschaftshierarchien Arbeitnehmersolidarität ermöglichen will. „Netzwerk IT strebt eine offene, auf die Kommunikationsmittel der digital worker zugeschnittene Form eines neuen solidarischen Zusammenschlusses an, gleichermaßen geeignet für Entwickler, EDV-Techniker, Verwaltungsangestellte, Produktionsarbeiter oder Gewerkschafter. Dazu will Netzwerk IT online als offenes Netzwerk eine Gemeinschaft bilden" [D. Hollis 2006], von der Demonstrationen organisiert werden, die über laufende Kündigungsschutzprozesse informiert oder in der Meinungen und Ratschläge ausgetauscht werden. Ähnlich, allerdings vor offen kenntlich gemachtem Gewerkschaftshintergrund, agiert „Network, Co-Operation and Initiative (NCI)", das online-Selbsthilfenetzwerk der vom Stellenabbau betroffenen Münchner Siemens-Mitarbeiter. NCI koordiniert Solidaritätsaktionen für einzelne gefährdete Kollegen, kommuniziert Verhaltensmaßregeln für die von der Schließung bedrohten Abteilungen und gewährleistet den Kontakt zu bereits entlassenen Mitarbeitern, um deren Vereinsamung nach Jahren und Jahrzehnten in der Firma zu verhindern.

Online-Networking ist nicht auf die Szene der Digital Workers beschränkt. Ein spektakuläres online-Netzwerk im globalen Maßstab organisierte 2003

die spanische Sektion von Amnesty International in Form einer online-Kampagne mit e-Petition zum Schutz von Amina Lawal. Für die Nigerianerin, die im März 2002 wegen einer unehelichen Beziehung von einem Scharia-Gericht in Bakori zum Tode verurteilt worden war, entstand ein weltweites Unterstützernetz. Die – nicht unumstrittene[14] – online-Kampagne mag das ihre dazu beigetragen haben, dass Amina Lawal schließlich im September 2003 (formal wegen Verfahrensmängel) freigesprochen wurde. Ähnliche Effekte erzielten schon Mitte der 1990er Jahre die indigenen Aufständischen im mexikanischen Chiapas [vgl. R. Scheule 2003, 69f.] und Ende der 1990er diverse Bürgerrechtsgruppen in ihrem Kampf gegen das „multilaterale Investitionsabkommen (MAI)" der OECD [vgl. R. Scheule 2000, 190].

All diese Netzwerke wären ohne das Internet entscheidend schwächer oder gar nicht möglich gewesen. Und dass entlassene Münchner Siemensianer über NCI vernetzt werden oder die „Aktionsgemeinschaft der Nürnberger Arbeitslosen (ANA)" mit der technischen Unterstützung von Netzwerk IT ihre Aktionen koordiniert, zeigt: Internet-Zugang zu haben, ist kein Luxus, auf den man verzichten kann, sobald die wirtschaftliche Situation schwieriger wird. Gerade dann nämlich erweist sich der Nutzen der internetbasierten Vernetzungsfähigkeit.

Dies gilt auch für jene Weltgegenden, die anscheinend so viel größere Probleme haben als eine Access-Rate im einstelligen Prozentbereich. Je informatisierter die OECD-Welt ist, desto wichtiger wird es auch für Entwicklungs- und Schwellenländer, bei ihrer eigenen Informatisierung nicht restlos ins Hintertreffen zu geraten, um gerade mit den Problemen, die für sie existenziell sind (Wassermangel, Aids usf.) sichtbar zu bleiben, und um auf Basis dieser Sichtbarkeit in den hochinformatisierten Gesellschaften Netzwerkpartner zur Lösung existenzieller Probleme zu finden. Mulonga.net, eine online-Inititative von Angehörigen des Tonga-Volksstammes im Grenzgebiet zwischen Simbabwe und Sambia, entstand in Zusammenarbeit mit der *Arbeitsgemeinschaft Zimbabwe Freundschaft* aus Linz (Österreich) und dient dazu, »to promote a Tonga voice on the Internet and to provide the Tonga minority with the most advanced information and communication tools« (www.mulonga.net). Mulonga.net erlaubt es den Angehörigen des Tonga-Stammes nicht nur, weltweit auf die Probleme aufmerksam zu machen, die ihnen durch den Staudamm

[14] Die „offizielle" ai-Kampagne war nicht ohne Weiteres zu unterscheiden von Ketten-Mails mit irritierenden Falschinformationen zum Fall von Frau Lawal. Diese sog. „hoax"-mails (hoax: engl. für Streich, Trick) galten als kontraproduktiv.

am Fluss Zambezi entstanden (er flutete die traditionellen Siedlungsgebiete der Tonga in Simbabwe und schnitt sie von ihren Verwandten in Sambia ab), sondern dient auch als Forum der kulturellen Selbstvergewisserung, in dem Gedichte publiziert werden, auf Festivals und dergl. hingewiesen wird usf.

Begleitet wurde mulonga.net u. a. vom Wiener Verein zur Unterstützung von Menschen (VUM). Unter dem Motto „Get us Connected" initiierte er im Lauf seiner siebenjährigen Tätigkeit[15] acht IuK-Schulungsprojekte in sechs afrikanischen Ländern und vermittelte insgesamt ca. 12.000 Afrikanern IT-Kenntnisse mit immer stärkerer Orientierung an *open source*-Anwendungen (vgl. VUM 2006, 1). So ging VUM im Jahr 2000 auch eine Projektpartnerschaft mit der Kameruner Fraueninitiative Actvid Kongazdem ein, die seit 1989 im Kampf gegen Aids engagiert ist, bildete im kamerunischen Bamenda Mitglieder von Actwid an netzfähigen Computern aus und baute mit ihnen zusammen ein Internet-Café auf. Die Probleme der Fraueninitiative im Kampf gegen Aids sind nunmehr aus erster Hand der Netzöffentlichkeit vermittelbar, und über das Internet formiert sich auch ein Unterstützernetzwerk für Actwid Kongazdem in Europa.[16]

Fassen wir zusammen: das Internet ist das kongeniale Medium der Netzwerkbildung. Informatisierte Netzwerke aufbauen und pflegen zu können ist ein Korrelat zum Leben in den unentrinnbaren und dank der Informatisierung auch globalen Marktstrukturen, ein Korrelat, das es als gerechtigkeitsnotwendig im Sinne der Walzer'schen Komplexen Gleichheit einzufordern gilt. Das Digitale Gefälle in seiner ganzen Vielgestaltigkeit vom Einkommens-, Alters- oder Bildungsgefälle innerhalb der OECD-Gesellschaften, vor allem aber als Trennungsmerkmal zwischen den OECD-Staaten und dem Rest der Welt, verhindert informatisierte Netzwerkbildung bei denen, die ihrer bedürften. Aus Gerechtigkeitsgründen muss das Digitale Gefälle daher kritisiert werden.

IV. WER SOLL DAS GLOBALE DIGITALE GEFÄLLE BEENDEN?

1. Lässt sich Verteilungsgerechtigkeit globalisieren?

Egal, ob man versucht, aus der Perspektive der informationellen Gerechtigkeit oder der Vernetzungsgerechtigkeit die Überwindung des globalen Digi-

[15] Der Verein wurde Ende Mai 2006 aufgelöst.

[16] Auf den Netzseiten der „Ceiberweiber" wird bspw. versucht, Patenschaften für Aidskranke und Aidswaisen im Umfeld von Actwid zu vermitteln, vgl. http://www.ceiberweiber.at/2004/kamerun.htm [28.08.2006].

talen Gefälles zu fordern, diese Forderung stellt einen vor ein ebenso banales wie heikles Problem: Wer ist überhaupt ihr Adressat? Die Beendigung der Digitalen Gefälle-Lagen innerhalb der OECD-Staaten lässt sich als Forderung der distributiven Gerechtigkeit an eben diese OECD-Staaten selbst richten, an politische Gemeinwesen mit Verteilungskompetenzen. Und tatsächlich ist bei uns die Öffentliche Hand auch involviert in die diversen Initiativen von „Schulen ans Netz"[17] über „Frauen ans Netz"[18] bis zu „Online-Kompetenz für die Generation 50+"[19], die auch wirklich zu höheren Onlinerraten in den Problemgruppen führen.

Aber welches ist die verteilungsfähige Instanz zur Bekämpfung des *Global Divide?* Nach der alten scholastischen Gerechtigkeitstheorie setzt die „zuteilende Gerechtigkeit" voraus, dass es ein geordnetes Verhältnis zwischen einer Gemeinschaft und ihren einzelnen Teilen gibt, wie etwa in der klassischen Polis oder dem Nationalstaat, der vom Einzelnen „legale Gerechtigkeit", also Engagement für das Gemeinwesen fordern kann, ihm gegenüber aber auch zur „distributiven Gerechtigkeit" verpflichtet ist und das, was verteilt werden kann, auch auf faire Weise verteilt. Im Weltmaßstab gibt es dieses geordnete Verhältnis – man mag das bedauern oder nicht – noch nicht. Es existiert keine verteilungs- und erst recht keine anspruchsfähige Weltobrigkeit. Karsten Weber zieht daher den ernüchternden Schluss, dass man im Rahmen einer sozialethischen Reflexion „die globale digitale Spaltung zwar beklagen, aber moralische Ansprüche kaum sinnvoll erheben kann, da schlicht der Adressat fehlt" [Weber 2004, 261]. Gerade die globale digitale Spaltung ist nun aber besonders eklatant, sie lässt ganze Kontinente informationell unterversorgt, macht sie für den Rest der Welt unsichtbar und erschwert dort die Bildung wirksamer Netzwerke.

Man könnte die weltweiten, als ungerecht empfundenen Asymmetrien und Ungleichheiten zum Anlass nehmen, die *Kosmo-Polis* zu fordern, die Weltrepublik, die im globalen Maßstab die Ordnung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen errichtet. Diese Kosmo-Polis wäre damit natürlich auch der Adressat von Gerechtigkeitsforderungen wider das globale Digitale Gefälle.

[17] Das Projekt ist eine Initiative des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und der Deutschen Telekom AG, vgl. http://www.schulen-ans-netz.de [29.08.2006].

[18] Das Projekt ist eine gemeinsame Aktion des Bundesministeriums für Bildung und Forschung, der Bundesagentur für Arbeit, der T-Com, der Zeitschrift *Brigitte* und des Vereins „Frauen geben Technik neue Impulse", vgl. http://www.frauen-ans-netz.de [29.08.2006].

[19] Das Projekt ist eine gemeinsame Aktion des deutschen Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend zusammen mit dem Verein „Frauen geben Technik neue Impulse", vgl. http://www.50plus-ans-netz.de [29.08.2006].

So behauptet etwa OTFRIED HÖFFE, „dass sich Einzelstaaten in wichtigen Hinsichten wie Individuen verhalten. Sie sind zwar keine organischen Ganzheiten, aber entscheidungs- und handlungsfähige Kollektivsubjekte. Die Gerechtigkeitsargumente, die für den Einzelstaat sprechen, gelten daher auch für die Beziehung zwischen den Staaten, und es bedarf einer Weltrechtsordnung mit einer gewissen Weltstaatlichkeit, also einer Weltrepublik" [Höffe 2001, 97]. HÖFFE denkt an eine subsidiäre republikanische Hierarchie, die Nationalstaaten und „großregionale [...] Zwischenstufen" [Höffe 2000] wie die Europäische Union durchaus bestehen lässt, für sich selbst aber die „Restaufgaben" von globaler Bedeutung reserviert. Was minimale Sozial- und Umweltschutzansprüche angeht, erwägt HÖFFE durchaus auch distributive Funktionen dieser Weltrepublik [Höffe 2001, 104–107]. Könnte dann nicht auch der Internet-Access Gegenstand der distributiven Gerechtigkeit sein? Der entsprechende Vorsatz hieße: Lasst uns die Weltrepublik errichten, damit sie mit allen anderen Verteilungsungerechtigkeiten auch das Digitale Gefälle beseitige!

Selbst wenn man darüber hinwegsehen will, dass HÖFFES Parallelisierung des Verhältnisses *Individuum-Einzelstaat* mit dem Verhältnis *Einzelstaat-Weltstaatlichkeit* soziologisch wenig überzeugend ist, weil sie der irreduziblen Eigenart „sozialer Tatsachen", wie es Staaten und Organisationen nun einmal sind, nicht Rechnung trägt,[20] und selbst wenn man den ältesten Einwand gegen die Weltrepublik überhaupt, sie sei ein unübersichtliches, unregierbares Ungetüm, in den Wind schlägt, so bleibt doch noch ein sehr grundsätzliches Problem. HÖFFE gibt zu, dass eine Weltrepublik ohne Weltöffentlichkeit wenig Sinn mache. Echte Weltbürger

> „müssen auch, was schon bei der europäischen Gesetzgebung zu wenig geschieht, jene innerstaatlich üblichen Debatten führen, die die parlamentarischen Debatten und Entscheidungen teils vorbereiten, teils begleiten, teils nachträglich kommentieren und gegebenenfalls Novellierungen in Gang bringen. Hier besteht sogar ein Junktim: Solange es keine einigermaßen funktionierende Weltöffentlichkeit gibt, ist die Errichtung selbst einer komplementären und föderalen Weltrepublik un-

[20] Eine illustre Soziologentradition von Durkheim bis Luhmann postuliert, dass soziale Strukturen eine von den Individuen abgekoppelte („emergente") Realität seien. Demnach folgen soziale Tatsachen ihren ganz eigenen Gesetzen und eben nicht jenen von Individuen. Auch wenn man dieser strikten Emergenztheorie nicht folgen will, kann man zumindest nicht einfach *behaupten*, dass sich Staaten in gewisser Hinsicht wie Einzelne verhalten. Man müsste es vielmehr unter Nennung von Rahmenbedingungen und Aggregationsregeln *darlegen*. Aber mit dieser Nonchalance gegenüber dem Emergenzphänomen befindet sich HÖFFE in honoriger Gesellschaft. Die vielgerühmte Sozialenzyklika *Pacem in Terris* (PT) JOHANNES' XXIII. von 1963 verfährt ganz ähnlich (vgl. u. a. PT 80) und schließt auch mit der Forderung, die Vereinten Nationen mögen weltrepublikanische Aufgaben wahrnehmen (vgl. PT 145).

vernünftig. Im Handstreich oder gar blind darf eine globale Rechtsordnung nicht entstehen" [Höffe 2000].

Wie kann aber eine Weltöffentlichkeit entstehen, wenn sich der eine Weltenteil immer stärker digitalisiert und dadurch die weiterhin nichtdigitalisierten Weltreggionen immer unsichtbarer und sprachloser macht? So beißt sich also die Katze in den Schwanz: die Höffe'sche Weltrepublik als distributionsfähige Instanz zur Herstellung gerechter Internet-Zugangsbedingungen setzt etwas voraus, was sich am besten durch den Access aller realisieren ließe: Weltöffentlichkeit.

2. Access-Gerechtigkeit muss zur Tugend der Digitalisierten werden

Vielleicht verdunkeln die zeitgenössischen Versuche über den Gerechtigkeitsbegriff in ihrer starken Betonung der Struktur, der Organisation oder des Verfahrens, dass Gerechtigkeit im ursprünglichen Sinn eine Tugend ist, also die Haltung eines Einzelnen [Aristoteles 2002, 205], bzw. eine Eigenschaft, die ihn gut handeln lässt; und zwar nicht in Bezug auf die eigene Glückseligkeit, sondern in Bezug auf den anderen Menschen („pros heteron" [Aristoteles 2002, 205]). Robert Spaemann ruft den angestammten Tugendcharakter der Gerechtigkeit wieder in Erinnerung und präzisiert: Gerechtigkeit ist „die Tugend dessen, der über Macht verfügt: die Tugend des Stärkeren. Der Schwächere braucht keine Tugend, um an Symmetrie interessiert zu sein" [Spaemann 1999, 52]. Zur Realisierung von Gerechtigkeit bedarf es also nicht in erster Linie einer zuteilenden Instanz, vielmehr muss schon eine Ausgangsasymmetrie, die vom Asymmetriebegünstigten als ungerecht qualifiziert wird, die Gerechtigkeitsanstrengung in Gang setzen.

Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Friedrich Schleiermacher. In seinen Anmerkungen zur aristotelischen Freundschaftslehre prüft er, nach welchem Prinzip in einer Gesellschaft (der „bürgerlichen Einrichtung") Gerechtigkeit herzustellen sei, „solange diese Pflicht der eigenen Beurtheilung überlassen ist", also keine verteilungsfähige Instanz vorhanden ist. Unter diesen Umständen gilt nach Schleiermacher „keine Regel als die, dass derjenige die Ansprüche an mich hat, dessen Unglück am meisten aus der Natur der bürgerlichen Einrichtung herrührt, und dass diese Pflicht bei demjenigen am stärksten ist, der durch diese Einrichtung am meisten mit bürgerlichen Gütern begünstigt worden" [Schleiermacher 1983, 3]. Übertragen auf unsere Problemlage könnte diese Regel so lauten: *Wer Internet-Access hat und am meisten von ihm*

profitiert, ist auch am meisten verpflichtet, denjenigen Zugang zu verschaffen, die am meisten darunter leiden, einen solchen nicht zu besitzen. Unter der Voraussetzung, dass Begünstigte und Nichtbegünstigte ihre grundsätzliche Anspruchsgleichheit wechselseitig anerkennen, wird die Korrelation zwischen dem „Unglück" der Nichtbegünstigten und dem „Glück" der Begünstigten zum Maßstab für Ansprüche und Verpflichtungen. Diese Gerechtigkeitsfigur setzt also ausschließlich die beiden Seiten des Gefälles zueinander ins Verhältnis. Eine dritte, zuteilende Instanz ist bei einem solchen „tugendsamen" Gerechtigkeitszuschnitt nicht nötig. Die Verpflichtung, die Überwindung des Digitalen Gefälles zu betreiben, trifft Wissenschaftler, technische Intelligenz und, wenn man den Statistiken glauben darf, ganz allgemein die Bürger der OECD-Staaten unter 49 Jahren, zu deren Alltag ganz wesentlich das Internet gehört. Ansprüche stellen können jene, in deren Leben der Access *wirklich fehlt.* Das sind nicht die „klassisch Kulturorientierten", die aus freien Stücken offline bleiben. Aber die langen Schlangen, die sich in Westafrikas Städten vor den Internet-Cafés bilden,[21] deuten darauf hin, dass hier der Netzzugang wirklich fehlt – was natürlich nicht ausschließt, dass auch noch viele andere Dinge fehlen.

Diese Form der Access-Gerechtigkeit, ob sie sich nun auf die Güter Information oder Konnektivität bezieht, ist längst nicht mehr eine blasse Reißbrettidee. Die Studenten, Programmierer und Ingenieure im Wiener Verein zur Unterstützung von Menschen bspw. formierten sich als Reaktion auf die Bitte aus Afrika „Get us Connected" und sie entwickeln heute neue Browser, Mail- und Office-Software mit Fernwartungsfunktion über langsame (4800 bps) Leitungen für kleine „100 Dollar Computer"[22] oder Pentium 133-Geräte, die in Europa ausgemustert werden und daher günstig nach Afrika gebracht werden können. – Access-Gerechtigkeit findet bereits statt.

[21] Die Initiative Balancing Act (www.balancingact-africa.com), die Projekte zur Digitalisierung Afrikas unterstützt, legte im Sommer 2004 einen Bericht über die online-Situation Westafrikas vor, der konstatiert, dass die Nachfrage nach Internet-Cafés ungebrochen ist, obwohl die Internet-Durchdringungsraten stagnieren. Vgl. http://www.heise.de/newsticker/result.xhtml?url=/newsticker/meldung/49398&words=Westafrika [29.08.2006].

[22] Die Firma NorhTec aus Bankog präsentierte im Sommer 2006 mit dem MicroClient Jr einen Rechner zum Neupreis von 90 $. "For this ridiculous price the buyer gets a tiny computer with a SiS550-chipset, that consists of a 166 MHz clocked x86 based-cpu, northbridge and southbridge, memory-controller, AGP4X-videocard, sounds card and a soft-modem. Furthermore there is a module of a 128MB SDRAM present of which 8 MB can be assigned to the gpu" (http://www.quazen.com/Computers/Hardware/Alternative-100-dollar-computer-available.954 [29.08.2006].

V. FAZIT

Das Fazit dieses Beitrags besteht aus einer guten und einer schlechten Nachricht. Die gute Nachricht: Der DD zwischen den On- und Offlinern in unserer Gesellschaft schwächt sich – nicht zuletzt dank gezielter Initiativen der Öffentlichen Hand – immer weiter ab. Die schlechte: Der *Global Divide* zwischen reichen OECD-Gesellschaften und den Entwicklungs- bzw. Schwellenländern besteht unvermindert fort. Ja, durch die steigenden Onliner-Raten in den wohlhabenden Ländern wird er nur noch größer: Je digitalisierter und informatisierter die OECD-Welt, desto schroffer der Gegensatz zu den schwach informatisierten Gesellschaften der Südhalbkugel. Dort mag es durchaus noch dringlichere Probleme geben als das Digitalisierungsdefizit. Aber ohne digitale Vernetzungsmöglichkeiten wird es in der entstehenden globalen Informationsgesellschaft immer schwieriger werden, auf diese dringlichen Probleme überhaupt aufmerksam zu machen und in der OECD-Welt Mitstreiter im Kampf gegen sie zu gewinnen.

Weil aber eine Instanz der distributiven Gerechtigkeit im Weltmaßstab fehlt, fehlt den schwach informatisierten Entwicklungs- und Schwellenländern eigentlich auch der Adressat für ihren Anspruch auf gerechten IuK-Zugang. Was hier noch sehr grob als *tugendethische Access-Gerechtigkeit* skizziert wurde, bietet vielleicht einen Ausweg. Die tugendethische Access-Gerechtigkeit ist adressiert an jeden Einzelnen, der digitalisiert lebt und von der Digitalisierung profitiert. Das schließt nicht aus, dass sich die einzelnen moralischen Verpflichtungen aggregieren lassen zu einer im großen Stil koordinierten zwischenstaatlichen Entwicklungspolitik. Aber so lange keine verteilungsfähige Weltinstanz besteht, bleiben grundsätzlich wir digitalisierten Einzelnen moralisch zuständig für diejenigen Mitmenschen, deren Lebensqualität unter dem globalen Digitalen Gefälle leidet.

Zusammenfassung

RUPERT M. SCHEULE: **Vernetzungsgerechtigkeit wider den Digital Divide.** ETHICA 14 (2006) 4, 395–417

Der Digital Divide (DD) existiert auch 17 Jahre nach Erfindung des benutzerfreundlichen WorldWideWeb noch immer. Er erschwert bestimmten Gruppen innerhalb der OECD-Gesellschaften die IuK-Nutzung *und* trennt die insgesamt schon hochdigi-

Summary

RUPERT M. SCHEULE: **Networking justice against digital divide.** ETHICA 14 (2006) 4, 395–417

The Digital Divide (DD) does exist even 17 years after the invention of the user-friendly worldwideweb. Particular groups within the OECD-communities have no access to information and communication technology. Furthermore the highly digitalized OECD-

talisierten OECD-Staaten von den schwach digitalisierten Entwicklungsländern. Hier wie dort verringert der DD die Chancen der „digitalen Habenichtse" auf gerechten Zugang zu Netzwerkgemeinschaften, die einen notwendigen Widerpart zu den hochinformatisierten globalen Märkten darstellen. Im Namen einer „Vernetzungsgerechtigkeit" ist der DD daher zu kritisieren. Obwohl die Bildungs- und Digitalisierungspolitik innerhalb der OECD-Staaten in den letzten Jahren hier zu einer deutlichen Erhöhung der Internet-Nutzungsraten beitrug, bleibt das Problem in seiner globalen Dimension bestehen, ja es verschärft sich noch: Je digitalisierter unser Leben wird, desto tiefer wird der Graben, der uns von den Nichtdigitalisierten trennt. Für die Behebung des globalen DD gibt es freilich keine zuständige „Weltgerechtigkeitsinstanz". Daher geht das weltweite Digitale Gefälle als individualethische Herausforderung alle Digitalisierten an.

Digital Divide/digitale Spaltung
Netzwerke
Vernetzungsgerechtigkeit

countries continue to be separated from the hardly digitalizied developing countries. Here and there the DD reduces the chances of the „digital have-nots" to get fair access to network communities which represent a necessary counterpart to the highly informaticed global markets. The DD, therefore, is to be criticized in the name of „networking justice". Although, in the last few years, educational as well as digitization politics within the OECD-countries has contributed to a significant increase in the use of the internet, the problem in its global dimension remains the same or is getting even worse. The more digitalized our life, the deeper the rift that separates us from the non-digitalized. However, there is no „global authority of justice" that would take the responsibility for solving the global DD-problem. Thus, the worldwide digital divide is to be seen as a challenge of individual ethics that concerns all of us.

digital divide
networks
networking justice

Literatur

ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und mit Erläuterungen versehen von Olof Gigon. – München: dtv, ⁵2002.

Austrian Internet Monitor AIM (2006): 2. Quartal 2006. In: http://mediaresearch.orf.at/index2.htm?internet/internet_aim.htm (30.08.2006).

BOHLKEN, E.: Verlangt die Forderung nach kultureller Autonomie die Überwindung des Digital Divide? Eine kritische Grundrechtediskussion. In: R. M. Scheule/R. Capurro/Th. Hausmanninger, Th. (Hg.): Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive. – München: Wilhelm Fink, 2004 (Schriftenreihe des ICIE; 3), S. 71–83.

CAPURRO, R./HAUSMANNINGER, TH./SCHEULE, R. M.: Vernetzt gespalten. Ein Trialog. In: Dies. (Hg.): Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive. – München: Wilhelm Fink, 2004 (Schriftenreihe des ICIE; 3), S. 15–34.

CASTELLS, M.: The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society. – Oxford: Oxford University Press, 2001.

FRENCH, H.: Fanishing Borders. Protecting the Planet in the Age of Globalization. – New York, 2000.

HOBBES, TH.: Vom Menschen. Vom Bürger. Eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawick. – Hamburg : Meiner, 1959 (Philosophische Bibliothek; 158).

HÖFFE, O.: Eine föderale Weltrepublik? Über Demokratie in Zeiten der Globalisierung. In: http://www.information-philosophie.de/philosophie/hoeffeWeltrepublik.html (30.08.2006).
HÖFFE, O.: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. – München: C. H. Beck, 2001 (C. H. Beck Wissen; 2168).
HOLLIS, D.: IT-Krise. Geplatze Träume und innovative Ideen. Digital Workers vernetzen sich. In: http://www.netzwerkit.de/basistext [28.08.2006].
LÜTGE, G.: Programmierer aller Länder vereinigt euch! In: Die Zeit, 58. Jg., Nr. 44 (23.10.2003), 17f.
PFAFFENBACH, B.: Deutschland braucht schnelle Internetzugänge. In: TNS infratest/Initiative D21 (Hg.): (N)Onliner Atlas 2006. Eine Topographie des digitalen Grabens durch Deutschland. Nutzung und Nichtnutzung des Internets, Strukturen und regionale Verteilung. – Berlin, 2006, 7.
POWELL, W. W.: Weder Markt noch Hierarchie: Netzwerkartige Organisationsformen. In: Patrick Kenis/Volker Schneider (Hg.): Organisation und Netzwerk. Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik. – Frankfurt u. a.: Campus, 1996 (Wohlfahrtspflege und Sozialforschung; 2), S. 213–272.
RAWLS, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.
RICH, A.: Wirtschaftsethik. II: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht. – Gütersloh: Gütersoher Verlagshaus, 1992.
SCHEULE, R. M.: Cyber Policy Networks. Zur sozialethischen Bedeutung virtueller Netzwerke in Zeiten der Globalisierung. In: P. Roth/St. Schreiber/St. Siemons (Hg.): Die Anwesenheit des Abwesenden. – Augsburg: Wißner, 2000, S. 173–195.
SCHEULE, R. M.: Noopolitik im „Empire". Politisches Handeln und politische Legitimität im Informationszeitalter. In: Th. Hausmanninger (Hg.): Handeln im Netz. Bereichsethiken und Jugendschutz im Internet. – München: Fink, 2003 (Schriftenreihe des ICIE; 2), S. 59–82.
SCHEULE, R. M.: Digitale Spaltung und Vernetzungsgerechtigkeit. In: R. M. Scheule/R. Capurro/Th. Hausmanninger (Hg.): Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive. – München: Wilhelm Fink, 2004 (Schriftenreihe des ICIE; 3), S. 121–137.
SCHLEIERMACHER, F. D. E.: Anmerkungen zu Aristoteles, Nikomachische Ethik 8–9. In: Ders: Werke I, 1983, S. 3–41.
SPAEMANN, R.: Moralische Grundbegriffe. – München: C. H. Beck, 1999 (Becksche Reihe).
TNS Emnid/Initiative D21 (Hg.): (N)Onliner Atlas 2004. Eine Topographie des digitalen Grabens durch Deutschland. Nutzung des Internets, Strukturen und regionale Verteilung. – Berlin, 2004.
TNS infratest/Initiative D21 (Hg.): (N)Onliner Atlas 2006. Eine Topographie des digitalen Grabens durch Deutschland. Nutzung und Nichtnutzung des Internets, Strukturen und regionale Verteilung. – Berlin, 2006.
Verein zur Unterstützung von Menschen VUM (2006): Die Bilanz nach 7 Jahren. In: http://www.vum.at (29.08.2006).
WALZER, M.: Sphären der Gerechtigkeit. – Frankfurt/M. u. a.: Campus, 1992.
WASCHKUHN, A.: Grundlegung der Politikwissenschaft. Zur Theorie und Praxis einer kritisch-reflexiven Orientierungswissenschaft. – München: Oldenbourg, 2002 (Lehr- und Handbücher der Politikwissenschaft).

WEBER, K.: Digitale Spaltung und Informationsgerechtigkeit. In: R. M. Scheule/R. Capurro/Th. Hausmanninger (Hg.): Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive. – München : Wilhelm Fink, 2004 (Schriftenreihe des ICIE; 3), S. 115–120.
WEBER, K.: Das Recht auf Informationszugang. – Berlin: Frank & Timme, 2005.
WEIL, F.: Digital Divide und Digitale Dynamik. Über den tatsächlichen ethischen Handlungsbedarf. In: R. M. Scheule/R. Capurro/Th. Hausmanninger (Hg.): Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive. – München: Wilhelm Fink, 2004 (Schriftenreihe des ICIE; 3), S. 179–187.
World Health Organisation WHO: The World Health Report 2006. In: http://www.who.int/whr/2006 (31.08.2006).
WHO/UNAIDS: 2006 Report on Global AIDS Epidemic. In: http://data.unaids.org/pub/GlobalReport/2006/2006GR-PrevalenceMap_en.pdf [28.08.2006].

Dr. Rupert M. Scheule, Akadem. Rat a. Z. am Lehrstuhl für Moraltheologie
Kathol.-Theol. Fakultät, Universität Augsburg, D-86135 Augsburg
Rupert.scheule@kthf.uni-augsburg.de

ETHIK-NEUERSCHEINUNGEN IN AUSWAHL

BOHMEYER, AXEL: **Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung.** – Münster: Aschendorff, 2006 (Forum Sozialethik; 2). – 294 S., ISBN 3-402-00573-5, Brosch., EUR 29.00

BRENNER, ANDREAS: **Bioethik und Biophänomen. Den Leib zur Sprache bringen.** – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. – 305 S., ISBN 3-8260-3371-X, Brosch., EUR 39.80

DICKMANN, ULRICH (Hg.): **Personsein in Freiheit. Eine Einführung in die Aktualität der kantischen Anthropologie.** – Kathol. Akademie Schwerte, 2006. – 98 S., ISBN 3-927382-60-4, Brosch., EUR 11.50

EBELING, KLAUS: **Militär und Ethik. Moral- und militärkritische Reflexionen zum Selbstverständnis der Bundeswehr.** – Stuttgart: Kohlhammer, 2006 (Beiträge zur Friedensethik; 41). – 90 S., ISBN 3-17-019733-9, Kart., EUR 18.00

GLOTZBACH, ULRICH: **Technikstil und Gestalt. Zur Ethik gestaltenden Handelns.** – Hamburg: Merus-Verlag, 2006. – 192 S., ISBN 3-939519-31-6, Kart., EUR 19.90

GROTEFELD, STEFAN: **Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft.** – Stuttgart: Kohlhammer, 2006 (Forum Systematik; 29). – 391 S., ISBN 3-17-019551-4, Kart., EUR 39.80

HEINRICHS, BERT: **Forschung am Menschen. Elemente einer ethischen Theorie biomedizinischer Humanexperimente.** – Berlin: de Gruyter, 2006 (Studien zu Wissenschaft und Ethik; 3). – 339 S., ISBN 3-11-019310-8, Geb., EUR 78.00

HILPERT, KONRAD / BOHRMANN, THOMAS (Hg.): **Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten.** Festschrift für Alois Baumgartner. – Regensburg: Pustet, 2006. – 407 S., ISBN 3-7917-2030-9, Geb., EUR 44.00

KURZKE-MAASMEIER, STEFAN / MANDRY, CHRISTOF / OBERER, CHRISTINE (Hg.): **Baustelle Sozialstaat! Sozialethische Sondierungen in unübersichtlichem Gelände.** – Münster: Aschendorff, 2006 (Forum Sozialethik; 4). – 240 S., ISBN 3-402-00571-2, Brosch., EUR 28.00

MEINBERG, ECKHARD: **Dopingsport – im Brennpunkt der Ethik.** – Hamburg: Merus-Verlag, 2006. – 218 S., ISBN 3-939519-01-4, Kart., EUR 17.90

REHMANN-SUTTER, CHRISTOPH / BONDOLFI, ALBERTO / FISCHER, JOHANNES / LEUTHOLD, MARGRIT (Hg.): **Beihilfe zum Suizid in der Schweiz. Beiträge aus Ethik, Recht und Medizin.** – Bern u. a.: Peter Lang, 2006 (Interdisziplinärer Dialog – Ethik im Gesundheitswesen; 6). – 376 S., ISBN 3-03910-838-7, Brosch., EUR 60.00

SCHERENBERG, PHILIP: **Kritische Medien-Wahrnehmung: Grundlegung einer praktischen Medien-Ethik.** – Hamburg; Münster: Lit, 2006 (Philosophie im Kontext; 7). – 248 S., ISBN 3-8258-9448-7, Kart., ISBN 3-8258-9448-7, Kart. – Zugl.: München, Univ., Diss., 2005

ZOTTI, STEFAN D.: **Theologische Ethik in Ethikkommissionen. Politikberatende Ethikkommissionen als Bewährungsfeld theologischer Ethik.** – Marburg: Tectum-Verlag, 2006. – 272 S., ISBN 3-8288.9150-0, Kart., EUR 24.90. – Zugl.: Wien, Univ., Diss., 2006

Ethica 14 (2006) 4, 419–446

ALEXANDER FILIPOVIĆ

GÜTER UND *KAPITAL* ALS BEGRIFFE IN DER BILDUNGSETHISCHEN DISKUSSION

Alexander Filipović, Dr. theol., Jg. 1975, ist Akademischer Rat am Lehrstuhl Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg; Studium der Kath. Theologie, Kommunikationswissenschaft und Germanistik; Sozialethische Magisterarbeit über Public Relations; Promotion 2006 in Kath. Theologie mit einer Arbeit über Medienethik in der Wissensgesellschaft (Publ. der Diss. in Vorbereitung); Mitarbeit an und Organisation von Forschungsprojekten zur Bildungsethik und zur soziologischen und erkenntnistheoretischen Fundierung Christlicher Sozialethik.

In den Debatten um die Reform des Sozialstaates spielt die Bildungsdiskussion eine prominente Rolle.[1] Bei aller notwendigen Umstrukturierung scheint klar, dass in der gegenwärtigen Situation der Gesellschaft die Gewährleistung von Bildungsmöglichkeiten eine wichtige, wenn nicht sogar *die* wichtige Zukunftsaufgabe darstellt. Wie diese Aufgabe im Einzelnen anzugehen und zu lösen ist, darüber herrscht freilich Uneinigkeit. Die Vorschläge reichen von der vollständigen Privatisierung des Bildungssektors bis hin zur umfassenden staatlichen Gewährleistung von Schul-, Aus- und Weiterbildung.

Der sozialethische Bildungsdiskurs, hier im weiten Sinne einer wissenschaftlichen Reflexion über eine gute und gerechte Gestaltung aller politisch-gesellschaftlichen Anstrengungen, die im umfassenden Sinne mit „Bildung" bezeichnet werden, nimmt auf mehreren Ebenen Stellung zu der Problematik. Dabei wird nicht selten auf die Unterscheidungen von privaten, öffentlichen und gemischten Gütern sowie von Humankapital, kulturellem und sozialem Kapital eingegangen.

[1] Diese Untersuchung ist ein Teilergebnis eines Forschungsprojektes zur Güter-, Kapital- und Eigentumssemantik in der bildungsethischen Debatte, das seit Mitte des Jahres 2004 am Lehrstuhl für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg durchgeführt wurde. Ich danke der Ständigen Kommission für Forschung und wissenschaftlichen Nachwuchs der Universität Bamberg für die Finanzierung und vor allem Herrn Kevin Rosenkranz, der als studentische Hilfskraft mit äußerst verlässlichem Einsatz nicht nur Literatur recherchiert und besorgt, sondern diese bei vielen Gelegenheiten mit mir diskutiert hat.

All diese Termini und Unterscheidungen sind in verschiedenen Fachwissenschaften im Kontext der Bildungsdebatte zwar zunehmend und zum Teil in kontroverser Weise Gegenstand der Diskussion, die Verwendung geschieht aber im Ganzen gesehen uneinheitlich. So stellt sich beim Blick auf die breite einschlägige Literatur zunächst Ratlosigkeit ein, ob „Güter" und „Kapital" und die jeweilige Kategorisierung ähnliche oder ganz unterschiedliche Sachverhalte kennzeichnen, oder worin ein Vergleichsgesichtspunkt liegen könnte. Und: Die Unterscheidungen selbst und der argumentative Gebrauch der dahinterstehenden zumeist finanztheoretischen bzw. ökonomischen, aber auch soziologischen und sozialphilosophischen Konzepte stellen oft in bemerkenswerter Weise die Basis dar für die Entwicklung bildungsethischer Normen, Prinzipien und Handlungsvorschläge. Vor allem in bildungsökonomisch oder gerechtigkeitstheoretisch argumentierenden Entwürfen ist dies zu erkennen. In der öffentlichen Bildungsdebatte überwiegt zudem eine schlagwortartige und unreflektierte Verwendung.

Es erscheint so vor allem aus zwei Gründen hilfreich, Güter- und Kapitalkonzepte zum Gegenstand einer bildungsethisch interessierten Untersuchung zu machen: Die Ergebnisse können erstens helfen, das Feld der bildungsethischen Debatte zu sortieren, und es damit für weitere (ethische) Forschungen zugänglicher machen. Zweitens kann eine Vergewisserung über die zu Grunde liegenden Konzepte den bildungsethischen Diskurs inhaltlich bereichern. Sie könnte damit unter Umständen problematische Argumentationsgänge aufdecken und Wege aufzeigen, was beim Gebrauch der jeweiligen Konzepte im Fortgang der bildungsethischen Debatte zu berücksichtigen ist. Insgesamt betrachtet kann die Herangehensweise damit das wissenschaftliche Projekt einer „Sozialethik der Bildung" profilieren.

Dafür erscheint es erstens sinnvoll, induktiv von einer exemplarischen Analyse bildungsethischer Beiträge wissenschaftlicher Art auszugehen, welche die genannten Terminologien benutzen oder zum Thema machen. Im Hauptteil ist, zweitens, grundbegrifflich und in Distanz zur Bildungsdebatte anzusetzen: Wo sind Anfänge bestimmter Forschungstraditionen zu entdecken und für welche Probleme sollen die Unterscheidungen und Theorien ihr Leistungsvermögen entwickeln? Jeweils wird dabei auf die Problemlage eingegangen, die sich im spezifisch sozialethischen Zugriff stellt. Damit soll endlich, drittens, skizziert werden, welche Herausforderungen sich für eine Sozialethik der Bildung ergeben. Der Schwerpunkt folgender Untersuchung liegt also in einem systematischen Überblick über die innerhalb dieser Problematik relevante Literatur

und in der Herausarbeitung der Probleme und Aufgaben, die sich im Licht eines sozialethischen Ansatzes ergeben. Angezielt ist damit nicht eine neue bildungsökonomische Grundlegung einer „Sozialethik der Bildung", sondern eine sozialethische Analyse von Beiträgen, die einen ausgewiesenen oder über die Begriffsverwendung zumindest impliziten bildungsökonomischen Zugriff verfolgen oder diesen kritisieren; dies mit dem Ziel, den sozialethischen Blick auf „Bildung" zu schärfen und voranzubringen. Mit anderen Worten lautet die Leitfrage: Was leistet der Rekurs auf *Güter* und *Kapital* im bildungsethischen Kontext und was leistet er nicht?

I. „BILDUNG" ALS ZUKUNFTSAUFGABE: DER REKURS AUF GÜTER, KAPITAL UND EIGENTUM

Bildung[2] wird von einer kaum zu überblickenden Zahl von wissenschaftlichen Texten als die Zukunftsaufgabe unserer Zeit angesehen. Eine beachtliche Teilmenge davon rekurriert dafür auf Güter- und Kapitalkonzepte. Im Folgenden sollen einige dieser Beiträge auf ihre Begriffsverwendung hin untersucht und dargestellt werden. Interessant erscheint dabei auch, wie damit spezifische Gestaltungsoptionen von Bildung begründet werden.

1. Private, öffentliche, kollektive Güter

In der Einführung zu ihrem Sammelband *Beteiligung und Beteiligungsgerechtigkeit* beschreiben Marianne Heimbach-Steins und Gerhard Kruip „Bildung als gemischtes Gut"[3]. Bildung ist demnach „einerseits" a) ein öffentliches Gut, „insofern ein breiter Bildungsstand der Bevölkerung eines Landes durch externe Effekte auf vielfältige Weise allen Menschen dieses Landes zugutekommt". Sie ist b) „andererseits ein privates Gut (Humankapital), insofern eine gute Bildung [...] ihrem Eigentümer vielfältige Vorteile verschafft" (ebd.). Bildung ist schließlich ein „kollektives Gut von gesellschaftlichen Organisationen, Verwaltungen und Wirtschaftsunternehmen. Arbeitsplatz- und berufsbezogene Bildung dient der Zielerreichung dieser Organisationen und

[2] „Bildung" wird hier in einem äußerst weiten Sinne verstanden als die Gesamtheit aller Ergebnisse und Prozesse, die mit Lernen und persönlicher Entwicklung zu tun haben (u. a. also auch Erziehung und informelle Lernprozesse usw.). Damit wird auf eine Diskussion der Wissenschaftsfähigkeit oder einer normativen Ausformulierung des Bildungsbegriffs ausdrücklich verzichtet und ein intuitiver und allgemein gebräuchlicher Begriff von „Bildung" verwendet.

[3] M. Heimbach-Steins / G. Kruip: Wir brauchen eine Sozialethik (2003), S. 12.

Unternehmen" (ebd.). Diese Diagnose führt zur Forderung, dass „das Gemeinwesen [...] deshalb dafür sorgen [muss], dass genügend in Bildung investiert wird" (ebd.). Je höher die externen Effekte von Bildung sind, desto höher müsse der Anteil der öffentlichen Finanzierung und Organisation von Bildungsprozessen ausfallen. Entsprechend könne sich die öffentliche Hand in dem Maße aus der Finanzierung und Organisation zurückziehen, in dem der private Nutzen steigt. Sie fordern daher eine gemischte Finanzierung „aus privaten (individuellen wie von Unternehmen und Organisationen) und öffentlichen Quellen" (ebd., 13).

In seinem eigenen Beitrag im bereits zitierten Sammelband geht KRUIP im Kontext einer gerechten Bildungsfinanzierung vor allem näher auf die sogenannten externen Effekte ein.[4] Er konstatiert, dass die externen Effekte von Bildungsausgaben nicht eindeutig zu quantifizieren seien. Er unterteilt die dennoch wahrscheinlichen positiven externen Effekte in eine Mikro- und eine Makroebene und führt für die Mikroebene u. a. geringere Gesundheitskosten und höhere Steuereinnahmen durch höheres Einkommen und für die Makroebene Standortvorteile, höheres Wirtschaftswachstum, sozialen Frieden und soziale Integration an. Offenbar bezieht er sich bei der Analyse der externen Effekte auf die Bildungsökonomie und verweist auf einschlägige Forschungsanstrengungen zur Human- und Sozialkapitalbildung.[5] Gemäß der Einteilung in der erwähnten Einführung plädiert er angesichts der externen Effekte von Bildung erneut für eine Subvention erheblicher Teile der Bildungsausgaben mit öffentlichen Geldern (ebd., 111). Im weiteren Verlauf seiner Analyse favorisiert er einen „nachfragesubventionierten Bildungsmarkt" über Bildungsgutscheine.

KLAUS SEITZ schlägt im gleichen Band „Global Public Goods" (GPG) als Modell der ethischen Argumentation für einen gleichberechtigten Zugang zu Bildung vor.[6] Er betrachtet diesen Zugang als komplementär zu einer menschenrechtlichen Argumentation, die er für sich genommen aus verschiedenen Gründen für problematisch hält. Auch SEITZ spricht von „enormen externen Effekte(n)", weswegen Bildung als öffentliches Gut „gilt" (ebd., 93) und zu ihrer Bereitstellung öffentliche Gelder verwendet werden. Er sieht dabei vor allem das Problem, dass im „Zuge der Globalisierung und des bildungspoli-

[4] G. KRUIP: Bildungsgutscheine (2003), S. 110. Für die Unterscheidung von privaten und öffentlichen Gütern verweist er auf H. LEVIN: Recent Developments in the Economics (2000).

[5] Verweise auf H. MAIER: Bildungsökonomie (1994); H. J. BODENHÖFER/M. RIEDEL: Bildung und Wirtschaftswachstum (1998); M. WEISS: Vier Jahrzehnte Bildungsökonomie (2000).

[6] K. SEITZ: Weltweite Bildung und soziale Ungleichheit (2003), S. 92.

tischen Strukturwandels" Nationalstaaten „immer weniger willens und in der Lage sein werden" (ebd.), dies zu tun. Für diese Problematik verweist er auf die einschlägige UNDP-Studie und skizziert den Entwurf.[7] Darin werden laut SEITZ drei Kategorien öffentlicher Güter präsentiert: 1. globale ökologische Systeme, 2. anthropogene Systeme als universelle kulturelle Güter (darunter: universelles Wissen, Kommunikationsnetze, Bildung) und 3. globale Politikergebnisse (Finanzstabilität, Gerechtigkeit, Frieden). Das Konzept geht davon aus, dass die Bereitstellung globaler öffentlicher Güter zur entscheidenden Schlüsselfrage für die Zukunft wird. Hinsichtlich der universellen kulturellen Güter bedarf es vor allem „der Verbesserung der Teilhabe" (ebd.). Als ethisches Argument für einen gleichberechtigten Zugang aller Menschen zu Bildung verknüpft SEITZ die menschenrechtliche mit der gütertheoretischen Argumentation und formuliert: „Auch Bildung muss daher, wie UNDP vorschlägt, als ein globales öffentliches Gut betrachtet werden, für dessen Bereitstellung die Staatengemeinschaft mit der Anerkennung eines Menschenrechts auf Bildung auch die Verantwortung übernommen hat." (ebd., 93) Im Hintergrund dieser Argumentation steht eine von SEITZ als problematisch angesehene Veränderung der Bildungsvorstellungen, die im Kontext verschärfter globaler Bildungsdisparitäten und eines enormen Wachstums der Wissensindustrie steht: Wissen als „ein ursprünglich öffentliches Gut wird zur Ware, die zwar nicht verbraucht, aber doch partiell Eigentumsoperationen unterworfen werden kann". Dies führe zu Nichtbeteiligung, zu sozialer Exklusion (ebd., 90).

Die bisher erwähnten Autoren sehen im Begriff des öffentlichen bzw. gemischten Gutes eine positive Möglichkeit für die bildungsethische Argumentation. Andere Beiträge sind hier vorsichtiger bzw. lehnen die Begriffsverwendung ab. Mit Bezug auf die Kriterien bzw. Argumente für öffentliche Güter (Nicht-Ausschließbarkeit, Nicht-Rivalität und Nicht-Zurückweisbarkeit) stellt KARL HÄUSER schon 1983 für den Fall der Hochschulbildung fest:

> „Da für die Hochschulbildung keines der drei Argumente [...] sticht, kann es sich bei ihren Leistungen weder um ein reines noch um ein sogenanntes gemischtes, d. h. ein ambivalentes öffentliches Gut handeln, sondern allenfalls um ein meritorisches Gut."[8]

Als Argument für die Hochschulbildung als meritorisches Gut akzeptiert er vor allem die schon erwähnten externen Effekte und meint, dass damit „tat-

[7] I. KAUL/I. GRUNBERG et al. (Hg.): Global Public Goods (1999).
[8] K. HÄUSER: Ist Hochschulbildung ein öffentliches Gut? (1983), S. 23.

sächlich ein Argument zugunsten der Finanzierung von Hochschulen aus allgemeinen Steuermitteln vorliegt" (29). Allerdings macht er gleichzeitig darauf aufmerksam, dass das Argument vor allem für die Forschungsleistungen von Hochschulen zutrifft und weniger für die berufsbildenden Leistungen.

Auch JAN FRIES und DAVID BALMERT argumentieren ähnlich: Die Kriterien der Nicht-Ausschließbarkeit und der Nicht-Rivalität seien für Bildung nicht mit Sicherheit zutreffend. Sie sehen[9] Bildung als meritorisches Gut an, da „die Bereitstellung über den Markt zu gesellschaftlich unerwünschten Ergebnissen führen würde"[10]. Gleichzeitig halten sie fest, dass es sich um eine politische und daher revidierbare Entscheidung handelt, ob Bildung öffentlich bereitgestellt wird (vgl. ebd.). Damit plädieren sie für eine Erhöhung der Staatsausgaben für Bildung in Relation zum Bruttoinlandsprodukt (vgl. ebd., 164).

CHRISTOPH MANDRY favorisiert ebenfalls das Konzept meritorischer Güter. Zunächst sei Bildung ein rein privates Gut, „denn sie ist untrennbar mit der gebildeten Person verknüpft und untersteht ihrer ausschließlichen Verfügungsgewalt"[11]. Die Berücksichtigung externer Effekte von Bildung führt bei MANDRY nicht (wie etwa bei KRUIP) zu einem Verständnis von Bildung als gemischtes Gut: „Weil Bildung im Gegensatz zu anderen öffentlichen Gütern nicht öffentlich hergestellt wird und dann einfach vorhanden ist zur Nutznießung aller, sehe ich Bildung nicht als ‚gemischtes Gut', sondern als privates Gut mit erheblichen externen Effekten." (ebd., 7) Aus einer Reihe von Gründen sieht er es dennoch als zu kurz gedacht an, Bildung ohne weiteres als privates Gut zu verstehen. Verschiedene Faktoren führen dazu, dass allgemein in Bildung zu wenig investiert wird und daher schlägt er vor, Bildung als meritorisches Gut zu bezeichnen. Die Bewertung von Gütern sei aber eine Frage des politischen Prozesses und könne „damit nicht zu einer Antwort auf die Frage verhelfen, ob ein individuelles Recht auf Bildung besteht, und [...] wer auf welche öffentlich finanzierte [...] Bildung ein moralisches Recht hat" (ebd., 8).

Schließlich formulieren ERNA APPELT und ALBERT REITERER eine Dekonstruktion der Sichtweise von Bildung als öffentlichem Gut.[12] Sie betonen, dass sie ‚Öffentlichkeit', ‚öffentliche Interessen' und ‚öffentliches Gut' als politische Begriffe verstehen. Sie negieren damit nicht die Leistungsfähigkeit ökonomischer Analysen der Bildungspolitik, halten jedoch fest, „dass ausnahms-

[9] Unter Verweis auf E. NOWOTNY: Der öffentliche Sektor (1991).
[10] J. FRIES/D. BALMERT: Wie zukunftsfähig ist die Privatisierung (2004), S. 159.
[11] C. MANDRY: Bildung und Gerechtigkeit (2006), S. 6.
[12] Vgl. E. APPELT/A. REITERER: Ist Bildung ein öffentliches Gut? (2004).

los jeder ökonomischen Auseinandersetzung politische Entscheidungen und das heißt immer, auch Werturteile, zu Grunde liegen" (ebd., 14). Damit gelte es, „ökonomische Sachzwänge [...] als Resultat von Wertentscheidungen" (ebd.) zu dechiffrieren. In dieser Argumentationslinie stellen sie fest, dass Bildung sehr wohl privatisiert werden könne und lehnen die bloße Sichtweise von Bildung als öffentliches Gut ab. Bildungsgüter können als meritorische Güter betrachtet werden, die von der öffentlichen Hand nicht etwa bereitgestellt würden, weil sie unteilbar und exklusiv seien, „sondern weil die politische Klasse oder vielmehr ihr hegemonialer Teil diese Güter als wichtig einschätzt, sie aber privat nicht in genügender Menge erzeugt würden" (ebd., 18). Aber auch der Begriff des meritorischen Gutes sei zu hinterfragen, weil damit „eine wertfreie politische Rationalität" (ebd., 20) suggeriert werde, die tatsächliche Wert- und Zielvorstellungen verdecke. Die positiven Effekte des Schlagwortes vom öffentlichen Gut Bildung sehen sie dann, „wenn damit das Interesse einer demokratischen Öffentlichkeit an einer offenen Debatte dieses Strukturproblems geweckt wird" (ebd.).

2. Soziales, kulturelles und Humankapital

Der Begriff des Humankapitals steht im Zentrum der Bildungsökonomie – dies gilt zumindest für die Frühphase der Disziplin.[13] Auch für die Sozialwissenschaften allgemein stellt Beate Krais schon 1983 fest, dass „von Bildung als von einer Form von Kapital zu denken, [...] inzwischen schon weitgehend geläufig geworden ist"[14]. Im Zuge einer Umorientierung des Imperativs der Bildungsreform von der Bildungsexpansion (im Dienste der „Formierung der nationalen Identität und zur Stärkung des sozialen Zusammenhalts"[15]) auf ein ökonomisches Leitziel hin erlangt der Begriff auch für die aktuelle Diskussion zur Zukunft der Bildung starke Relevanz:

> „Mit dem Umbruch der alten Industriegesellschaften des Nordens in postindustrielle Dienstleistungsgesellschaften zum einen, unter dem Eindruck der Globalisierung zum anderen wird nun das Humankapital wieder als wirtschaftliche Ressource erster Güte bewertet." (Ebd., 338)

[13] Vgl. M. Weiss: Vier Jahrzehnte Bildungsökonomie (2000), S. 10f. Zum bildungsökonomischen Verständnis der Humankapitaltheorie vgl. auch H. J. Bodenhöfer/M. Riedel: Bildung und Wirtschaftswachstum (1998); G. Ewerhart: Humankapital in Deutschland (2001); H. Maier: Bildungsökonomie (1994), S. 43–90; M. Weiss: Bildungsökonomie in den 90er-Jahren (2003), S. 220–225 – jeweils mit weiteren Literaturangaben.

[14] B. Krais: Bildung als Kapital (1983), S. 200.

[15] K. Seitz: Bildung in der Weltgesellschaft (2002), S. 335.

Nach dem Kölner G8-Gipfel 1999 betonten die Regierungschefs, dass Humankapitalinvestitionen aus wirtschaftlichen Gründen notwendig sind, da in einer globalisierten Wissensökonomie die Bildung Voraussetzung für wirtschaftliches Wachstum und Beschäftigung sei.[16] Jenseits des im engeren Sinne bildungsökonomischen Rückgriffs auf das Humankapitalkonzept wenden sich eine Reihe von Autoren dem Humankapitalkonzept in kritischer und affirmativer Weise zu und beurteilen die Tauglichkeit des Konzepts für Gestaltungsaufgaben im Bildungskontext.

Ingrid Lohmann rekurriert zwar nicht explizit auf das Humankapitalkonzept, koppelt ihre Analyse zum Zusammenhang von „Bildung" und „Eigentum" aber an den Kapitalbegriff allgemein. Sie bringt ihre Kritik an der Identifikation von Bildung und Eigentum auf die Formel der „Neubestimmung des Bildungsbegriffs" durch „Eigentumsoperationen mit Wissen als Ware"[17]. Sie geht davon aus, dass herkömmliche staatliche bzw. öffentliche Bildungseinrichtungen an die Entstehung und den Untergang der „kapitalistischen Moderne" gekoppelt sind:

> „‚Bildung' im Sinne jenes pädagogischen, erziehungswissenschaftlichen und bildungstheoretischen Verständnisses, für welches der auch normative Rekurs auf Klassiker wie Rousseau, Humboldt, Schleiermacher eine konstitutive Rolle spielt, wird es im Zuge jener Neubestimmung nicht mehr geben." (Ebd.)

Der damit angedeuteten Transformation unterliegen nicht nur tatsächliche und konkrete Prozesse des Bildungserwerbs, „sondern auch das normative Ideal der Bildung als öffentliches Gut und als Menschenrecht"[18]. Mit der entstehenden Warenförmigkeit von Bildung gerät zudem eine bildungstheoretisch fundamentale Unterscheidung unter Druck, nämlich die zwischen Bildung und Qualifikation. Der besitzlose freie Bürger ist gezwungen, nicht nur für seine Arbeitskraftqualifikation selbst aufzukommen. Es bestehe unter anderem auch die Gefahr, dass dadurch die Elemente von Personwerdung in Bildungsprozessen geopfert werde, „da es bei kreditgetriebenen Eigentumsoperationen mit Wissen nur noch um ökonomische Verwertung, um kostengünstige Bewirtschaftung gehen kann"[19].

Appelt und Reiterer sehen in dem Rekurs auf das Humankapitalkonzept eine interessengeleitete Umdeutung des Bildungsverständnisses:

[16] Vgl. Wirtschaftsgipfel Köln: Charta von Köln (19.06.1999).
[17] I. Lohmann: Bildung und Eigentum (2000), S. 267.
[18] I. Lohmann: Universität (2004), S. 192.
[19] I. Lohmann: Bildung und Eigentum (2000), S. 276. Vgl. mit Bezug auf Lohmann auch D. Kirchhöfer: Bildung als Ware (1999).

„Das Human-Kapital-Konzept stellt [...] in hohem Ausmaß eine Ideologisierung und Fetischisierung dar: Sozial geschätzte Fähigkeiten [...] werden als technologische Fähigkeiten ausgegeben."[20]

Sie verweisen dagegen auf das Konzept des kulturellen Kapitals bei P. BOURDIEU, der damit gerade nicht nur auf ökonomische Ressourcen abgezielt habe, sondern allgemein Verhaltensweisen und Geschmack (Habitus) insofern in den Blick genommen hat, als sie die hierarchischen Strukturen der Gesellschaft immer neu reproduzieren.

MANDRY führt das Humankapitalverständnis von ALAN GEWIRTH ein. Dieses Verständnis bezeichnet „sowohl die Art als auch den Umfang jener Bildung [...], auf die ein positives Recht besteht"[21]. Verständlich wird dieses Konzept im Licht des von GEWIRTH benutzten Ausdrucks der „productive agency" (produktive Handlungsfähigkeit). Für GEWIRTH ist *productive agency*

„zunächst nichts anderes als die Fähigkeit, erfolgreich zielgerichtet zu handeln, und entsprechend im Zusammenhang mit den Zuwachsgütern zu sehen, die ja insofern Güter sind, als sie dazu verhelfen, die Erfolgsquote des Handelnden (seinen ‚Handlungsradius') zu erhalten und zu erweitern"[22].

Bildung als Zuwachsgut erweitere „die Handlungsfähigkeit einer Person dadurch, dass sie nun über Fähigkeiten verfügt, die sie vorher nicht hatte" (ebd.).

Ein prägnantes Verständnis von Bildung als Humankapital vertritt die „Alfred Herrhausen Gesellschaft". Bildung sei entscheidender Wirtschaftsfaktor und damit mehr als ein wichtiges Kulturgut.

„Diese wirtschaftliche Dimension der Bildung, die sich in dem Begriff ‚Humankapital' kristallisiert, ist implizit in vielen politischen Schlagworten enthalten: ‚Wachstum durch Forschung', ‚Generationengerechtigkeit durch Bildungsinvestition' oder ‚Arbeitslosigkeit und Weiterbildung'. In der Regel wird dieser Zusammenhang aber nicht explizit gemacht. Politisch wird Bildung nicht wie eine wirtschaftliche Investition, sondern als Sozialleistung behandelt. [...] Das Resultat solch einseitiger Herangehensweisen sind hohe Fehlallokationen, nicht genutztes, brachliegendes Humankapital und eine große Investitionslücke bei nutzbringender Bildung und Wissenschaft. [...] Erwartungen an zukünftigen gesellschaftlichen Wohlstand sind nur zu erfüllen, wenn sie mit einer klaren Strategie für nachhaltiges Wachstum einhergehen. Wirtschaftswachstum ist untrennbar mit der Investition in ökonomisch produktives Humankapital verbunden."[23]

[20] E. APPELT/A. REITERER: Ist Bildung ein öffentliches Gut? (2004), S. 17.
[21] C. MANDRY: Bildung und Gerechtigkeit (2006), S. 12. Er bezieht sich auf A. GEWIRTH: The Community of Rights (1996), S. 137 ff.
[22] C. MANDRY: Bildung und Gerechtigkeit (2006), S. 12.

Bemerkenswert ist hierbei die Andeutung, dass erst die hier vertretene Sichtweise die Bedeutung von Bildung erschließt. Zudem wird das Verständnis von Bildung als Sozialleistung als Vorwurf einer verfehlten Politik formuliert.

Schließlich ist zur Verdeutlichung für den Rekurs auf das Humankapitalkonzept noch auf eine Publikation der OECD zu verweisen, die zudem die Rolle des Sozialkapitals berücksichtigt.[24] Für die Bildungsproblematik wird zunächst auf die Bedeutung des Sozialkapitals für die Entstehung des Humankapitals aufmerksam gemacht (ebd., 27). Dabei wird auf die hier einschlägigen Untersuchungen von PIERRE BOURDIEU zum kulturellen Kapital und von JAMES COLEMAN zum Sozialkapital verwiesen. Letzterer macht plausibel, dass Sozialkapital Bildungserfolge begünstigt.[25] Human- und Sozialkapital verstärken sich also gegenseitig. Sie plädieren zur Förderung des Humankapitals für „eine Neuorganisation des Lernangebots über den ganzen Lebenszyklus"[26] hinweg und schlagen unter anderem stärkere finanzielle und steuerliche Lernanreize und die Förderung des Sozialkapitals, z. B. durch Stärkung einzelner gesellschaftlicher Gruppen und Familien und intensivierte Integrationspolitik, vor. Eine große Bedeutung für die Entwicklung haben Bildungs- und Ausbildungseinrichtungen, „doch kommt es für den Erfolg dieser Einrichtungen darauf an, dass sie auf breiter Ebene von der Gesellschaft unterstützt werden" (ebd., 80).

II. THEORIE UND SOZIALETHISCHE IMPLIKATIONEN DER GÜTER- UND KAPITALKONZEPTE

In diesem Abschnitt erweist sich eine Distanz zur Bildungsdebatte als hilfreich, um die der Bildungsdiskussion zu Grunde liegenden Konzepte und ihre allgemein sozialethischen Implikationen klarer und schärfer herausarbeiten zu können. Dies dient dann als Vorlage für die bilanzierende Rückkehr zur Bildungsethik im letzten Abschnitt. Für die Analyse der sozialethischen Problematik lege ich ein spezifisches Verständnis von Sozialethik zu Grunde: Als Ethik reflektiert sie auf Anlässe und Möglichkeiten für den Brückenschlag zwischen Wirklichkeit und Sollen. Sie analysiert damit „unter der erkenntnis-

[23] Alfred Herrhausen Gesellschaft (Hg.): Wieviel Bildung brauchen wir ? (2002), S. 10f.

[24] Vgl. T. HEALY/S. CÔTE: Vom Wohlergehen der Nationen (2004 [2001]). Vgl. zum thematisch ähnlichen älteren OECD-Bericht von 1998 T. HEALY: Human Capital Investment (1998) und T. HEALY: Investing in Human Capital (2000).

[25] Vgl. J. COLEMAN: Social Capital in the Creation (1988).

[26] Vgl. T. HEALY/S. CÔTE: Vom Wohlergehen der Nationen (2004 [2001]), S. 81.

leitenden Maxime des Urteils über das Sollen"[27]. Als *Sozial*ethik untersucht sie mit diesem Ziel die Wirklichkeit von Systemen und ihren Funktionen, von Strukturen, Institutionen und Organisationen und greift für die Analyse des Sozialen und/oder der Gesellschaft auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse zurück.[28]

1. Private, öffentliche, gemischte und meritorische Güter

a) Überblick

KARL HÄUSER zeigt sich 1983 verwundert darüber, dass über den Begriff der öffentlichen Güter Tagungen veranstaltet werden können, auf denen Ökonomen in der Minderzahl sind.[29] Seit den 80er Jahren hat sich dieser Begriff noch weiter vom ursprünglichen Entstehungszusammenhang gelöst und in den sozial- und sogar geisteswissenschaftlichen Diskussionen festgesetzt. Die obige Analyse verdeutlicht das, auch wenn der bildungsökonomische Ursprung jeweils explizit gemacht wird. Die bildungsethische Debatte scheint, wie gezeigt, vor allem mit der Frage zu ringen, ob und inwiefern es sich bei Bildung um ein öffentliches Gut handelt (und nicht um ein privates) oder eher um ein meritorisches (und nicht um ein öffentliches).

Die ökonomische, genauer die finanzwissenschaftliche und politikökonomische Theorie befasst sich ausdrücklich seit etwa Mitte der 50er Jahre mit der Thematik. Die Theorie der öffentlichen Güter ist zuerst vor allem von PAUL A. SAMUELSON[30] und RICHARD MUSGRAVE[31] entworfen worden. Lehrbücher[32] führen weitere „klassische" Titel an.[33] Der Theorie geht es darum, „die ökonomischen Grundsätze effizienter Ressourcenverwendung auf den öffentlichen Sektor zu übertragen"[34]. Dafür wird ein Marktversagen in dem Fall des

[27] D. MIETH: Moral und Erfahrung II (1998).

[28] Vgl. zur Entwicklung dieses Verständnissen von (christlicher) Sozialethik A. FILIPOVIĆ: Öffentliche Kommunikation in der Wissensgesellschaft ([in Vorbereitung]).

[29] K. HÄUSER: Ist Hochschulbildung ein öffentliches Gut (1983), S. 22.

[30] P. A. SAMUELSON: The Pure Theory of Public (1954).

[31] R. A. MUSGRAVE: The Theory of Public Finance (1959).

[32] R. W. BOADWAY/D. E. WILDASIN: Public Sector Economics (1984); E. NOWOTNY: Der öffentliche Sektor (1991); P. BERNHOLZ/F. BREYER: Grundlagen der politischen Ökonomie (1993); R. A. MUSGRAVE/P. B. MUSGRAVE et al.: Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis (1990).

[33] H. HANUSCH: Theorie des öffentlichen Gutes (1972); G. KRAUSE-JUNK: Abriss der Theorie (1977); J. M. BUCHANAN: The Demand and Supply (1968), vgl. auch als neuere Veröffentlichung V. ARNOLD: Theorie der Kollektivgüter (1992).

[34] R. A. MUSGRAVE/P. B. MUSGRAVE et al.: Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis (1990), S. 53.

nicht anwendbaren „Ausschlussprinzips" und im Fall eines „nicht-rivalisierenden Konsums" analysiert. Im Fall eines internalisierten Nutzens (individuelle Zumessung des Nutzens) und eines rivalisierenden Konsums (Nutzung schließt die Nutzung durch andere aus) funktioniert der Markt. „Eine Bereitstellung [von Gütern, A. F.] über das Budget wird dann nötig, wenn der Konsum nicht rivalisierend ist und/oder der Ausschluss nicht angewendet werden kann." (ebd., 55) Grundsätzlich versucht damit die Theorie öffentlicher Güter eine Antwort auf die Frage zu geben, wo die Kriterien der Abgrenzung liegen und wann eine Notwendigkeit vorliegt, Güter als öffentliche Güter zu betrachten. Als Kriterium wird neben den schon genannten Argumenten, die aus der Analyse des Marktversagens kommen, noch die sogenannte Nicht-Zurückweisbarkeit aufgeführt: niemand kann sich im Fall reiner öffentlicher Güter von den Leistungen ausnehmen.

Es wird dabei darauf aufmerksam gemacht, dass die strikte, duale, polarisierende Unterscheidung zwischen öffentlichen und privaten Gütern nur sinnvoll ist, „um den wesentlichen Unterschied zwischen privaten und öffentlichen Gütern zu verstehen".[35] Die polare Unterscheidung sei aber nicht realistisch: „In der Realität entstehen vielmehr gemischte Situationen verschiedenster Art." (Ebd.) Die Unterscheidung ist also als Abstraktion sinnvoll, die ihre Leistungsfähigkeit als Theorie entfaltet. Der Grund für die Existenz gemischter Situationen liegt darin, dass „private Konsum- oder Produktionsaktivitäten externe Effekte hervorrufen" (ebd.). Das Gut Ausbildung habe nicht nur individuellen Nutzen, „sondern darüber hinaus wird sichergestellt, dass andere sich des Lebens in einer kultivierten Gemeinschaft erfreuen können" (ebd.). Es wird aus finanzökonomischen Gründen dafür plädiert, das Konzept reiner öffentlicher Güter durch den realen Fall gemischter Güter zu erweitern, wobei die Finanzierung durch öffentliche Mittel nicht 100% (wie im theoretischen Fall reiner öffentlicher Güter) beträgt, sondern zwischen 0 bis 100% liegt.

Die Theorie meritorischer Güter setzt dagegen anders an. Sie findet ihren genetischen Kontext in der Frage, wie sich der Bedarf an öffentlichen Gütern entwickelt (vgl. ebd., 75ff.). Entscheidend ist also nicht die technische Unterscheidung der Güter nach variablenbereinigten Kriterien, sondern zur Bestimmung von meritorischen Gütern sind – zumindest in demokratischen Gesellschaften vom Prinzip her – evaluative Verfahren hinzuzuziehen. Das bedeutet nicht, dass in finanz- und/oder wirtschaftlich-theoretischer Absicht

[35] R. A. Musgrave/P. B. Musgrave et al.: Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis (1990), S. 63.

keine Begründung für meritorische Güter gesucht wird. Dennoch rückt das Konzept erkennbar in das Umfeld politischer Legitimation und Entscheidungsfindung, oder, vor allem von wirtschaftstheoretischer Seite, in den in Hinsicht auf das grundsätzliche Problem gleichen Kontext eines freiheitseinschränkenden Staatspaternalismus oder gar zum Totalitarismus tendierender Operationen mit dem Argument der Gemeinschaftsinteressen.[36] Bei meritorischen Gütern handelt es sich also um

> „Bereiche, wo ‚rein technisch' von der Produktions- wie von der Verwendungsseite her eine marktmäßige Erstellung und Verwertung möglich ist, wo demnach insbesondere Ausschließbarkeit gegeben ist, wo aber die Ergebnisse dieser Marktprozesse als ökonomisch und/oder gesellschaftspolitisch unerwünscht angesehen werden."[37]

Zusammenfassend erscheint die Wiedergabe in Tabellenform hilfreich:[38]

Güter	Nicht-Ausschließbarkeit	Nicht-Rivalität im Konsum	Physische Nutzungsmöglichkeit für die Mitglieder des ökon. Systems
1. private	nein	kann bestehen	verschieden
2. rein öffentliche	ja	ja	gleich
3. unvollkommen öffentliche	ja	ja	verschieden
4. gemischte	beides möglich	kann bestehen	gleich
5. meritorische	nein	kann bestehen	verschieden, soll durch öffentliche Erstellung beeinflusst werden

[36] Vgl. dazu B. P. Priddat: Öffentliche Güter (1993), S. 771 f., und R. A. Musgrave/P. B. Musgrave et al.: Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis (1990), S. 75 ff.
[37] E. Nowotny: Der öffentliche Sektor (1991), S. 33.
[38] Entnommen aus: E. Nowotny: Der öffentliche Sektor (1991), S. 35.

b) Sozialethische Implikationen

In sozialethischer Perspektive verweist das soeben kurz dargestellte Güter-Konzept grundsätzlich auf die Problematik, ob und inwiefern ein Gut öffentlich sein *soll*. Sozialethisches Argumentieren wird nicht die sogenannten technischen Kriterien unreflektiert übernehmen und nicht einfach danach fragen können, worin die „Natur" eines öffentlichen Gutes bestehe. Zwar sind selbstredend die ökonomischen Unterscheidungen und Konzepte in den Grenzen ihrer Fragestellungen hilfreich. Sie dürfen aber nicht an die Stelle des ethischen Argumentierens selbst treten oder diesem den Rahmen vorgeben. Sozialethik wird gerade die Grenzen der ökonomischen und finanzwissenschaftlichen Fragestellung bewusst zu durchbrechen haben, ohne damit die Ergebnisse zu ignorieren. Neoklassische Modellannahmen jedenfalls kollidieren mit moralischen Kategorien der universalen sittlichen Autonomie oder mit den Vorstellungen vom „guten Leben", wenn sie nicht als Beiträge für ganz andere Fragestellungen verstanden werden.

Ein Ansatz könnte dafür zunächst sein, die Unterscheidung von öffentlichen und privaten Gütern als kontingente Setzung, als Konstruktion zu beobachten. Jesse Malkin und Aaron Wildavsky zeigen meines Erachtens schlüssig, dass die Grenze zwischen privaten und öffentlichen Gütern sozial konstruiert ist:

> „Gesundheitssicherung, Schulen, Parks: alles kann ein öffentliches Gut in dem einen Land und ein privates Gut in einem anderen Land sein, es hängt davon ab, was die Gesellschaft entscheidet zu tun. [...] Die Unterscheidungen zwischen öffentlichen und privaten Gütern finden sich nicht in der Natur, sondern sind von uns gewählt."[39] (Übers. A.F.)

Das Konzept öffentlicher Güter kann nicht als eine wertfreie Beschreibung von Phänomenen (so *ist* es), sondern nur als normatives Konzept (wie *soll* es sein) verstanden werden.

Der sozialethische Rekurs auf das Güter-Konzept hat also, indem er selbst normativ argumentiert, moralische Gründe anzugeben, warum ein Gut ein öffentliches sein soll. Es ist also zu unterscheiden zwischen der Analyse von tatsächlicher aktueller sozialer Wertschätzung eines Gutes und der moralischen Begründung von bestimmten Rechten auf Güter. Davon ausgehend kann dann

[39] J. Malkin/A. Wildavsky: Why the Traditional Distinction (1991), S. 372: "Health care, schools, parks: each can be a public good in one country and a private good in another, it all depends on what society decides to do. [...] The distinctions between public and private goods are not found in nature, but are chosen by us."

argumentiert werden, ob Güter für jeden zur Verfügung stehen und wie diese verteilt werden sollen.

Berücksichtigt man zudem den demokratisch-politischen Prozess, durch den Gemeinwohlvorstellungen legitim hervorgebracht und verändert werden, dann müssen demokratische Beteiligungsmöglichkeiten sichergestellt werden. Nur dadurch ist gewährleistet, dass Betroffene ihre Vorstellungen von Gütern, die für sie zu einem guten Leben gehören, einbringen können.

2. Soziales, kulturelles und Humankapital

a) Überblick

Ursprünglich entwickelte sich das Humankapital-Konzept im Zusammenhang mit Arbeiten zum wirtschaftlichen Wachstum in den frühen sechziger Jahren. Diese Verbindung ist in den prägenden Veröffentlichungen von THEODORE W. SCHULTZ konstitutiv[40], nimmt aber in ihrer Bedeutung stetig ab. Schon der Klassiker von GARY S. BECKER[41] konzentriert sich auf die theoretische Ausarbeitung und empirische Analyse des Konzepts.[42] Die dem Konzept zu Grunde liegende Leitidee lässt sich kurz beschreiben. Im Vorwort zur ersten Ausgabe seiner Monografie schreibt BECKER:

> „Manche Tätigkeiten betreffen vor allem zukünftiges Wohlbefinden; die hauptsächliche Auswirkung anderer Aktivitäten liegt in der Gegenwart. [...] Diese Studie befasst sich mit Tätigkeiten, die zukünftige finanzielle und psychische Erträge durch eine Steigerung der menschlichen Ressourcen beeinflussen. Diese Tätigkeiten werden ‚Investition in das Humankapital' genannt."[43] (Übers. A.F.)

Entscheidend sind also nicht die gegenwärtigen, sondern die zukünftigen Nutzen, die Individuen aus bestimmten Aktivitäten ziehen. Diese Aktivitäten verursachen Kosten, die aber als Investitionen begriffen und durch Renditeberechnungen in Erträge (Vorteile) umgerechnet werden. In diesem Sinne handelt es sich um ein Investitionskalkül als eine „Anwendung der Kapitaltheorie auf menschliche Ressourcen" oder „als eine kapitaltheoretische Fassung der

[40] Vgl. T. W. SCHULTZ: Investment in Human Capital (1961); T. W. SCHULTZ: The Economic Value of Education (1963); T. W. SCHULTZ: Art. Capital (1972).

[41] G. S. BECKER: Human Capital (1964), S. 208.

[42] Als weitere bedeutende Publikation ist J. MINCER: Schooling (1974) zu nennen.

[43] Zit. nach der 2. Aufl. von G. S. BECKER: Human Capital (1975), S. 9: "Some activities primarily affect future well-being; the main impact of others is in the present. [...] This study is concerned with activities that influence future monetary and psychic income by increasing the resources in people. These activities are called investments in human capital."

Arbeitskraft"[44]. Das Humankapital repräsentiert dabei einen Bestand an Fähigkeiten und Können, aus dem zukünftig Einkommen erzielt werden. Damit verschwindet im Humankapital-Konzept „die qualitative Differenzierung von Arbeitskraft und Kapital völlig"[45].

Die Definition des Humankapitals durch den OECD-Bericht kann zwar in dieser Linie interpretiert werden (allein durch die „Kapital-Semantik"), wird aber weiter gefasst: Humankapital wird als „Wissen, Fähigkeiten, Kompetenzen und sonstige Eigenschaften von Individuen" verstanden, „die für das persönliche, soziale und wirtschaftliche Wohlergehen relevant sind" (ebd., 20)[46]. Für eine Beschreibung des Sozialkapital-Konzepts ist zu beachten, dass die Unterscheidung von Human- und Sozialkapital zwar die Kapital-Semantik gemeinsam hat. Hinter den jeweiligen Konzepten liegen aber ganz unterschiedliche Grundannahmen und Fragestellungen. Basiert die Humankapital-Theorie auf ökonomischen Grundlagen, so geht es beim Sozialkapital-Konzept vor allem um soziologische Fragestellungen. In Diskussion sind vor allem die sozialwissenschaftlichen Kapital-Begriffe des französischen Sozialwissenschaftlers Pierre Bourdieu, des US-amerikanischen Soziologen James S. Coleman und des US-amerikanischen Politologen Robert D. Putnam.[47] Fast alle heutigen Untersuchungen zu einem Kapitalbegriff, der neben Sachkapital und Humankapital auch Formen sozialen Kapitals als Ressource umfasst, beziehen sich auf einen dieser Ansätze.[48]

Bourdieu versteht soziales Kapital als individuelle Ressource. Vom sozialen Kapital unterscheidet er ökonomisches Kapital (Geld, Landbesitz etc.) und kulturelles Kapital (Diplome, kognitive Kompetenzen). Soziales Kapital entsteht durch das Netzwerk individueller Beziehungen, durch Anerkennungs- und Bekanntschaftsverhältnisse, „oder, anders ausgedrückt, es handelt sich dabei um Ressourcen, die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen"[49].

[44] B. Krais: Bildung als Kapital (1983), S. 208.

[45] So unter Rückgriff auf Max Weber und Anthony Giddens B. Krais: Bildung als Kapital (1983), S. 208.

[46] Vgl. T. Healy/S. Côte: Vom Wohlergehen der Nationen (2004 [2001]), S. 20.

[47] Vgl. P. Bourdieu: Ökonomisches Kapital (1983); J. Coleman: Social Capital in the Creation (1988). Für eine hier nicht mögliche längere Analyse wäre auch noch der US-amerikanische Politologe Robert D. Putnam (vgl. R. D. Putnam: Making Democracy Work (1993); R. D. Putnam: Bowling Alone (2000)) hinzuzuziehen.

[48] Vgl. für einen Überblick z. B. J. Wallacher: Das soziale Kapital (2001) (mit dem Schwerpunkt auf Coleman und Putnam), aus wirtschaftsethischer Perspektive A. Habisch: Sozialkapital (1999), ferner S. Braun: Putnam und Bourdieu (2001) und S. Braun: Soziales Kapital (2002).

[49] P. Bourdieu: Ökonomisches Kapital (1983), S. 190f.

Alle drei verschiedenen Kapital-Arten werden von BOURDIEU ausdrücklich mit „Macht" identifiziert und stehen in engem Zusammenhang mit einer charakteristisch französischen Elitenkultur (und einer Kritik daran).

Diese Kapital-Differenzierung dient BOURDIEU zur Analyse der Mechanismen der Erzeugung von gesellschaftlichen Strukturen, die in seinem Verständnis durch menschliches Handeln in der sozialen Praxis geprägt werden.[50] Der Begriff des Sozialkapitals ist bei BOURDIEU keine „analoge Ausweitung ökonomischer Begriffe"[51]. BOURDIEU benutzt ihn vielmehr dort, wo „soziale Wirkungen" sich nicht „auf die Summe von individuellen Eigenschaften bestimmter Handelnder reduzieren"[52] lassen. Das soziale Kapital hat dabei einen Verstärkungseffekt auf die anderen Bourdieuschen Kapitalformen; Beziehungen (soziales Kapital) können also vorhandenes kulturelles Kapital (Bildung) verstärken und damit wiederum Geld (ökonomisches Kapital) vermehren. Damit kann der Begriff des sozialen Kapitals von BOURDIEU benutzt werden, um Mechanismen sozialer Ungleichheit zu analysieren, als machtförmig auszuweisen und zu kritisieren.

COLEMANS Begriff des Sozialkapitals hat einen ganz anderen Zuschnitt.[53] Diesen Begriff entwickelt er zur Erklärung für das Ergebnis einer empirischen Studie über Schulabbrecher in öffentlichen, privaten und konfessionellen amerikanischen Schulen. Höhere Abbrecherquoten an öffentlichen und privaten Schulen lassen sich demnach nicht durch Einkommen und sozialen Status erklären, sondern durch das soziale Kapital, das an den Schulen beobachtet werden kann. Dies äußert sich darin, dass konfessionelle Schulen in den USA traditionellerweise eingebunden sind in eine sehr lebendige Gemeindestruktur, in der Eltern und Kinder in engen Kontakten miteinander stehen, die über die Schule hinausgehen. Es entwickelt sich dadurch ein glaubwürdiges System von Normen, Regeln und Lebensbeziehungen, das durch das aktive Engagement der Eltern zur Verfügung gestellt wird und den Kindern zugutekommt. Sozialkapital kann aber nicht bewusst geplant und erzeugt werden; der Nutzen ist eher unbewusst und retrospektiv zu beobachten und steht allen zur Verfügung, die in diesem Sozial-„Raum" (hier: Schule) mit dem betreffenden Sozialkapital leben, auch für die, die sich nicht an der Erzeugung beteiligen. A. HABISCH weist darauf hin, dass das Sozialkapital hier die Eigenschaften

[50] Vgl. S. BRAUN: Putnam und Bourdieu (2001).
[51] P. BOURDIEU: Ökonomisches Kapital (1983), S. 191.
[52] Ebd.
[53] Vgl. dazu im Folgenden J. COLEMAN: Social Capital in the Creation (1988); siehe auch J. WALLACHER: Das soziale Kapital (2001).

eines „öffentlichen Gutes" habe.[54] Im Unterschied zu BOURDIEU ist interessant, dass hier das Sozialkapital analytisch nicht im Individuum als Ressource verortet, sondern im strengen Sinne als soziales Phänomen entworfen wird. Sozialkapital ist nicht abhängig von Schichtzugehörigkeit, Einkommen und anderen Voraussetzungen, sondern steht innerhalb eines Sozialraumes allgemein zur Verfügung.

Eine Definition, welche die unterschiedlichen Ansätze berücksichtigen will und den Überblick abschließen soll, bietet der OECD-Bericht an: Das Sozialkapital definiert der Bericht „als Netzwerkbeziehungen zusammen mit gemeinsamen Normen, Wertmaßstäben und Überzeugungen, die die Zusammenarbeit in oder zwischen Gruppen erleichtern"[55].

b) Sozialethische Implikationen

Nach der Analyse der bildungsethischen Beiträge und dem Überblick über das Kapital-Konzept können die sozialethisch entscheidenden Problematiken hier vor allem auf drei Ebenen erkannt werden: Erstens in der Schwierigkeit einer allein ökonomischen Perspektive, zweitens in der sozialethischen Bedeutung der Erweiterung von Handlungs- und Beteiligungsmöglichkeiten und damit, drittens, im Rahmen der Sozialisationsproblematik im Sinne des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft/Gesellschaft.

Für den Verweis auf die Schwierigkeit einer allein ökonomischen Perspektive ist an die sozialethisch gebotene Distanz zu ökonomischen Konzepten zu erinnern, die im Kontext der sozialethischen Implikationen des Güter-Konzepts bereits angeklungen ist. Es handelt sich in ethischer Perspektive um eine unzulässige Reduktion, menschliche Aktivitäten allein im Hinblick auf ihre zukünftigen Einkommenserträge zu analysieren. Demgegenüber ist auf die Vielgestaltigkeit menschlicher Erfahrungen zu verweisen, die mit momentanen und identitätsrelevanten Grundoptionen für Vorstellungen von einem guten Leben zusammenhängen. Menschliches Denken, Handeln und Kommunizieren ist auf jeden Fall nicht ausschließlich einem Investitionskalkül zuzuschreiben, das mit „Humankapital" (als Theorie und empirisch überprüfbares Konzept) auf den Begriff gebracht wird. Wie oben gilt auch hier: Wird das Modell des Humankapitals als ökonomische Reduktion begriffen, die für eine bestimmte Fragestellung seine Leistungsfähigkeit erweist (wie es als solches ja auch meistens von der Wirtschaftstheorie angeboten wird), so ist das

[54] A. HABISCH: Was ist das Sozialvermögen (1996), S. 675.
[55] Vgl. T. HEALY / S. CÔTE: Vom Wohlergehen der Nationen (2004 [2001]), S. 20.

Modell natürlich auch für sozialethische Überlegungen relevant. Normative Überlegungen (z. B. auch im Zusammenhang mit anthropologischen Reflexionen) sind dieser Relevanz aber ethisch-systematisch vorgängig.

Zweitens ist im Kontext des Kapital-Konzepts auf die sozialethische Bedeutung der Erweiterung von Handlungs- und Beteiligungsmöglichkeiten zu verweisen. Das Humankapitalkonzept von ALAN GEWIRTH (s.o.) stellt auf die Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten ab. Insofern es in dieser Fassung bei GEWIRTH mit einer beim Handlungsbegriff ansetzenden Moralbegründung verknüpft ist,[56] ist es relevant für eine Sozial*ethik*.[57] Hier kann aber in weiterführender Weise auf den Begriff des Humanvermögens bei FRANZ-XAVER KAUFMANN hingewiesen werden, der den Zusammenhang von Handlungs- und Beteiligungsmöglichkeiten in sehr hilfreicher Form mit dem Ressourcengedanken verknüpft.[58] Daher lohnt sich eine ausführliche Wiedergabe: Der Kontext ist hier die Bedeutung von Größe und Qualität von Nachwuchs, auf den alle sozialen Einrichtungen angewiesen sind. Für das Wirtschaftssystem sei dies als Humankapital zu beschreiben.

> „Aber es geht hier nicht nur um Nachwuchs für die Wirtschaft, sondern ebenso für Politik, Wissenschaft, Religion und Familie [...]. Zur erweiterten Kennzeichnung dieses Sachverhalts sei der Begriff *Humanvermögen* vorgeschlagen, der in glücklicher Weise die Mikroperspektive (Vermögen als individuelle Kompetenz) mit der Makroperspektive (Vermögen als Ressourcenbestand) verbindet. [...] *Das Humanvermögen einer Gesellschaft besteht somit aus der Gesamtheit der Kompetenzen ihrer Mitglieder, insoweit sie diese [...] in den gesamtgesellschaftlichen Leistungszusammenhang einbringen.* Indem der Einzelne für die Entwicklung seiner Kompetenzen auf die Teilhabe an Einrichtungen verschiedener gesellschaftlicher Funktionsbereiche angewiesen ist (Ergebnisnutzen), durch diese Teilhabe aber gleichzeitig seine Kompetenzen weiter zu entwickeln vermag (Prozessnutzen), wird hier ein sich wechselseitig steigerndes Interdependenzverhältnis besonders deutlich [...]."[59]

Obwohl hier aus der Perspektive von Gesellschaft bzw. ihren Funktionssystemen argumentiert wird, sind die Bedeutung und die Verknüpfung von Handlungs- und Beteiligungsmöglichkeiten deutlich: Beides hängt zusammen und ist abhängig von sozialen Systemen, Institutionen und Organisationen.[60] Da-

[56] Vgl. M. DÜWELL: Handlungsreflexive Moralbegründung (2002).

[57] Ähnlichkeiten zu diesem Konzept können in der erwähnten Humankapitaldefinition des OECD-Berichts erkannt werden.

[58] Vgl. dazu auch das das Konzept „social capability", vgl. D. NARAYAN: Bonds and Bridges (1999), S. 5 f.

[59] F. X. KAUFMANN: Sozialpolitik und Sozialstaat (2005), S. 235 f. (Hervorheb. i. Orig.).

mit wäre der Humanvermögensbegriff auch in das Sozialkapitalkonzept, etwa bei COLEMAN, einzubinden.

Zuletzt zeigt, drittens, spätestens der Humanvermögensbegriff von KAUFMANN: Die Begriffe, hier jetzt auch eindeutig unter Berücksichtigung von „Sozialkapital", stehen bei ihm und vor allem bei GEWIRTH, BOURDIEU, der OECD und auch bei COLEMANN erkennbar in einer Relation zum Sozialisationsbegriff. Hier wird der Vorschlag gemacht, die sozialethischen Implikationen des Kapitalrekurses auch in der Sozialisationsproblematik zu suchen. In sozialethischer Blickrichtung stellt sich damit die Frage: Wie sind die individuelle und die gesellschaftliche Ebene zu *vermitteln*? Die spezifisch *sozialethische* Problemperspektive, unter der humanvermögensrelevante Prozesse also normativ reflektiert werden müssen, ist die der „Passung von Person und Sozialstruktur"[61]. Sozialethisch kann hier Anschluss gefunden werden an ein Personprinzip, das die Individualität und Sozialität der Person so in eine Relation zu setzen versucht, dass es für die Gestaltung sozialer Strukturen herangezogen werden kann.

III. „SOZIALETHIK DER BILDUNG" UND DER REKURS AUF GÜTER- UND KAPITALKONZEPTE

Eine Sozialethik der Bildung „muss insbesondere begründen, dass und weshalb der Bildungszugang und die Beteiligung an Bildung für alle Menschen in gleicher Weise ermöglicht und gesichert werden müssen"[62]. Legt man diese Aufgabenstellung zu Grunde, ist die leitende Frage für diese abschließenden Bemerkungen wie folgt zu formulieren: Was leistet der Rekurs auf Güter- und Kapitalkonzepte für die Begründung der Forderung, gleiche Beteiligung an Bildung für alle sicherzustellen?

Vorherige Überlegungen können zeigen, dass der Rekurs auf Güter- und Kapitalkonzepte zunächst dann nichts für diese Begründungsaufgabe leistet, wenn die Grenzen der ökonomischen Fragestellungen nicht überschritten werden.

Die ökonomische Unterscheidung von Bildung als privates und öffentliches Gut ist eine wertbeladene Konstruktion, die keine philosophisch-moralische

[60] Vgl. dazu auch die Analyse der Vertrauensthematik im Kontext ihrer Bedeutung für die Beteiligung in und an der Wissensgesellschaft in A. FILIPOVIĆ: Notwendige Vor-Urteile (2003).

[61] G. NUNNER-WINKLER: Erziehung und Sozialisation (1998), S. 179.

[62] M. HEIMBACH-STEINS: Bildung und Chancengleichheit (2005), S. 67. Vgl. auch M. HEIMBACH-STEINS: Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit (2003).

Vergewisserung repräsentiert und die also keine Aussagen über einen quasi natürlichen Charakter von Bildung so oder so ermöglichen kann. Daher kann die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Gut auch für sich keine moralischen Normen für die Gestaltung von Bildung in der Gesellschaft begründen. Es erscheint aus diesem Grund für Begründungsaufgaben unergiebig, sich auf die Diskussion einzulassen, ob Bildung nun ein öffentliches, gemischtes oder meritorisches Gut ist. Zudem sind die finanzökonomischen Theorien selbst so uneinheitlich, dass der Bezug auf einen Entwurf eine meist nicht zu erbringende Begründung nach sich ziehen müsste, warum nicht andere Konzepte herangezogen werden. Es sollte klar sein, dass an bestimmten Stellen der Rekurs auf bildungsökonomische Konzepte sinnvoll und sogar notwendig ist. Nur darf dies dann nicht unter Ethik firmieren und muss getrennt von der Formulierung von bildungsethischen Normen, Prinzipien, Rechten, Pflichten und Gerechtigkeitsgrundsätzen geschehen. So kann die Bildungsökonomie durchaus zeigen, dass normative Überzeugungen aus ihrer Perspektive nicht realisierbar sind, was aber nicht zeigt, dass bildungsethische Normen dadurch nicht gelten, sondern eventuell (wenn man sich überzeugen lassen will) im Moment nicht vollständig implementiert werden können.

Noch deutlicher wird die Problematik der Begrenzung auf die ökonomische Sichtweise für den Rekurs auf das Humankapitalkonzept. Wird Bildung ausschließlich im Rahmen eines Investitionskalküls betrachtet und wird dies mit einer normativen Orientierung für Bildung verwechselt, verändert dies bildungspolitische Entscheidungen: Im gesamten Bildungswesen geraten Bildungsangebote unter Legitimationsdruck, deren Renditen im Sinne von individuellen Einkommenserträgen und wirtschaftlichem Wachstum nicht belegt werden können.[63]

In positiver Weise kann der Güterrekurs zur Begründung der Ermöglichung und Sicherstellung einer gleichen Beteiligung an Bildung beitragen, wenn dies im Kontext einer Begründung des moralischen Rechts auf Bildung geschieht. CHRISTOF MANDRY hat hier im Rückgriff auf die moralische Begründung von Menschenrechten bei ALAN GEWIRTH gangbare Wege aufgezeigt. Menschen haben ein Recht auf Güter, „die ihre Handlungsfreiheit absichern und die Chancen, erfolgreich zu handeln, vergrößern"[64]. Bildung und Erziehung sind solche Güter. Bildung ist daher in dem Sinne ein Gut, dass sie grundsätzlich

[63] Vgl. dazu auch die gründliche Kritik bei M. HEIMBACH-STEINS: Bildung und Chancengleichheit (2005), S. 61 ff.

[64] C. MANDRY: Bildung und Gerechtigkeit (2006), S. 9.

als Befähigung zum Vollzug von Freiheit aufzufassen und menschenrechtlich zu begründen ist.[65] In der gesellschaftspolitischen Makroperspektive korrespondiert mit dieser Begründung die Bedeutung von gesellschaftlichen Verständigungsprozessen über den Wert von Bildung. In demokratisch-pluralen Gesellschaften ist der Gütercharakter von Bildung nicht vorgegeben, sondern ist immer wieder neu auszuhandeln. Daher sind auch in diesem Sinne politische Beteiligungsrechte und Anstrengungen zu einem Empowerment einzufordern. Dann kann das Schlagwort „Bildung als öffentliches Gut" in diesem Sinne den öffentlichen Diskurs in dieser Hinsicht befördern.[66]

Das Stichwort der Handlungsfähigkeit, hier zunächst im Kontext des Güterrekurses, verweist auf eine weitere Möglichkeit für eine Sozialethik der Bildung: Wenn statt „Humankapital" der Begriff des Humanvermögens gewählt wird, weist dieser Begriff Bildung als Vermögen im Sinne individueller Kompetenz und im Sinne eines (gesellschaftlichen) Ressourcenbestandes aus. Dieses Vermögen in beiden Gestalten ist relevant für verschiedene Anforderungsfelder, wie Politik, Familie, Wirtschaft und Religion und ihre internen Differenzierungen. Die Entwicklung von Bildung im Sinne individueller Kompetenz benötigt dabei die Teilhabe an sozialen Einrichtungen (wie etwa Bildungseinrichtungen) und die tatsächliche Teilhabe selbst führt zu einer Vergrößerung des Humanvermögens (Differenzierung nach Ergebnis- und Prozessgesichtspunkten). Dieses Konzept kann damit die sozialethische Notwendigkeit der Möglichkeit und der Sicherstellung einer gleichen Beteiligung an Bildung zusätzlich begründen helfen.

Damit ist die Vorlage gegeben für die sozialethische Relevanz der Sozialisationsproblematik. Sowohl der Begriff des Handlungsvermögens im Kontext des Güterkonzepts, der Begriff des Humanvermögens und noch mehr die Vergewisserungen über das Sozialkapital zeigen an, dass es bei „Bildung" im Kern um das ethisch zu reflektierende Verhältnis von Subjekt und Gesellschaft/Gemeinschaft geht.[67] Wenn die Analyse stimmt, dass in der globalen, ausdifferenzierten Wissensgesellschaft dieses Verhältnis zunehmend prekär wird,[68] werden bildungsethische Begründungsdiskurse hier anzusetzen haben. Die normative Auseinandersetzung im Kontext der Stichworte Beteiligung,

[65] Vgl. M. Heimbach-Steins: Bildung und Chancengleichheit (2005), S. 69 ff.
[66] Vgl. E. Appelt/A. Reiterer: Ist Bildung ein öffentliches Gut (2004), S. 20.
[67] Vgl. für ein erziehungswissenschaftliches Verständnis von Sozialkapital im Rahmen der Sozialisationsthematik H.-C. Koller: Grundbegriffe (2004), S. 138–156.
[68] Vgl. M. Heimbach-Steins: Bildung für die Weltgesellschaft (2006); A. Filipović: Öffent-

Inklusion und Integration stellt sich damit als Aufgabe, die eine Sozialethik der Bildung fundieren könnte.

Zusammenfassung

ALEXANDER FILIPOVIĆ: ***Güter* und *Kapital* als Begriffe in der bildungsethischen Debatte.** ETHICA 14 (2006) 4, 419–446

In der kontroversen wissenschaftlichen Bildungsdebatte tauchen allgemein die Begriffe der privaten, öffentlichen, meritorischen und gemischten Güter, des Humankapitals, des kulturellen und sozialen Kapitals auf. Mit dem Rekurs auf diese Konzepte werden normative Vorstellungen zur Gestaltung von Bildung begründet. Die Darstellung und sozialethische Analyse der zu Grunde liegenden finanzwissenschaftlichen und politikökonomischen Theorien zeigt die Grenzen, aber auch die Chancen dieser Fundierung auf: Gezeigt wird, dass der Rekurs auf Güter- und Kapitalkonzepte zunächst nichts für die Begründung normativer Orientierungen für Bildung leistet, wenn die Grenzen der ökonomischen Fragestellungen nicht überschritten werden. Sozialethisch können die Konzepte dann aber als spezifische Zugänge interpretiert werden, die im Kern das Verhältnis von Subjekt und Gesellschaft/Gemeinschaft reflektieren. Der Begriff des Humanvermögens bildet in der Folge eine Schnittstelle von Bildungsökonomie und Sozialethik, mit dem das Projekt einer Sozialethik der Bildung weiter profiliert werden kann.

Bildung
Bildungsethik
Bildungsökonomie
Güter
Güter, meritorische
Güter, öffentliche
Güter, private
Humankapital

Summary

ALEXANDER FILIPOVIĆ: ***Goods* and *capital* as concepts in discussing educational ethics.** ETHICA 14 (2006) 4, 419–446

The controversial scientific discussion on education generally contains concepts like private, public, meritorious and mixed goods, human capital, cultural as well as social capital. Making reference to these concepts helps to justify normative ideas of arranging education. The representation and social analysis of the underlying financial-scientific and politico-economical theories shows the limits but also the chances of this foundation. What is demonstrated is the fact that, at first glance, referring to concepts of goods and capital does not have any effect on the normative orientations for education if one does not go beyond the limits of economical questions. From the point of social ethics, however, the concepts can be interpreted as a specific access reflecting the relationship between subject and society/community. Thus, the concept of human capital represents an interface between educational economics and social ethics which contributes to giving the project of social ethics of education a more distinctive image.

education
educational ethics
educational economics
goods
goods, meritorious
goods, public
goods, private
human capital

liche Kommunikation in der Wissensgesellschaft ([in Vorbereitung]) und A. FILIPOVIĆ/A. B. KUNZE (Hg.): Wissensgesellschaft (2003).

Humanvermögen	human resources
Kapital	capital
Ökonomie	economics
Sozialethik	social ethics
Sozialkapital	social capital

Literatur

Alfred Herrhausen Gesellschaft (Hg.): Wieviel Bildung brauchen wir? Humankapital in Deutschland und seine Erträge. Deutsche Bank AG. – Frankfurt, 2002.

Appelt, Erna M./Reiterer, Albert F.: Ist Bildung ein öffentliches Gut? Versuch einer Dekonstruktion. In: *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 27 (2004) 3, 14–20.

Arnold, Volker: Theorie der Kollektivgüter. – München: Vahlen, 1992 (Vahlens Handbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften).

Becker, Gary Stanley: Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education. – New York: Columbia University Press, 1964 (National Bureau of Economic Research, New York (NY): General series; 80).

Becker, Gary Stanley: Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education. 2nd Ed. – New York: Columbia University Press, 1975 (Human Behavior and Social Institutions; 5).

Bernholz, Peter/Breyer, Friedrich: Grundlagen der politischen Ökonomie. Bd. 1: Theorie der Wirtschaftssysteme. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

Boadway, Robin W./Wildasin, David E.: Public Sector Economics. 2nd ed. – Boston u. a.: Little, Brown, 1984.

Bodenhöfer, H. J./Riedel, M.: Bildung und Wirtschaftswachstum. In: Robert K. von Weizsäcker (Hg.): Bildung und Wirtschaftswachstum. – Berlin: Duncker & Humblot, 1998 (Schriften des Vereins für Socialpolitik N.F.), S. 31–63.

Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel (Hg.): Soziale Ungleichheiten. – Göttingen: Otto Schwartz, 1983 (Soziale Welt. Sonderband), S. 183–198.

Braun, Sebastian: Putnam und Bourdieu und das soziale Kapital in Deutschland. Der rhetorische Kurswert einer sozialwissenschaftlichen Kategorie. In: *Leviathan* 29 (2001), 337–354.

Braun, Sebastian: Soziales Kapital, sozialer Zusammenhalt und soziale Ungleichheit. Integrationsdiskurse zwischen Hyperindividualismus und der Abdankung des Staates. In: Aus Politik und Zeitgeschichte: Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament", Ausgabe B 29–30, 2002, S. 6–12.

Buchanan, James M.: The Demand and Supply of Public Goods. – Chicago, 1968.

Coleman, James S.: Social Capital in the Creation of Human Capital. In: *American Journal of Sociology* (1988) 94, 95–120.

Düwell, Marcus: Handlungsreflexive Moralbegründung. In: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/ Micha H. Werner, (Hg.): Handbuch Ethik. – Stuttgart; Weimar: Metzler, 2002, S. 152–162.

EWERHART, GEORG: Humankapital in Deutschland: Bildungsinvestitionen, Bildungsvermögen und Abschreibungen auf Bildung. Erweiterte Input-Output-Arbeitsmarktanalyse. Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit. – Nürnberg, 2001 (Beiträge zur Arbeitsmarkt- und Berufsforschung).

FILIPOVIĆ, ALEXANDER / KUNZE, AXEL BERND (Hg.): Wissensgesellschaft. Herausforderungen für die Christliche Sozialethik. – Münster: LIT, 2003 (Bamberger Theologisches Forum; 6).

FILIPOVIĆ, ALEXANDER: Notwendige Vor-Urteile? Vertrauen in der Wissensgesellschaft. In Alexander Filipović/Axel Bernd Kunze (Hg.): Wissensgesellschaft. Herausforderungen für die Christliche Sozialethik. – Münster: LIT, 2003 (Bamberger Theologisches Forum; 6), S. 47–65.

FILIPOVIĆ, ALEXANDER: Öffentliche Kommunikation in der Wissensgesellschaft. Sozialethische Analysen. – Bielefeld: W. Bertelsmann, in Vorber. (Forum Bildungsethik; 2).

FRIES, JAN / BALMERT, DAVID: Wie zukunftsfähig ist die Privatisierung von Bildung? In: Jörg Huffschmied (Hg.): Die Privatisierung der Welt. Hintergründe, Folgen, Gegenstrategien. Reader des wissenschaftlichen Beirats von Attac. – Hamburg: VSA-Verlag, 2004, S. 158–165.

GEWIRTH, ALAN: The Community of Rights. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1996.

HABISCH, ANDRE: Was ist das Sozialvermögen einer Gesellschaft? In: *Stimmen der Zeit* 214 (1996), 670–680.

HABISCH, ANDRE: Sozialkapital. In: Wilhelm Korff/Alois Baumgartner u.a. (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik. Bd. 4. Ausgewählte Handlungsfelder. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, S. 472–509.

HANUSCH, HORST: Theorie des öffentlichen Gutes. Allokative und distributive Aspekte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972 (Abhandlungen zu den Wirtschaftlichen Staatswissenschaften; 3).

HÄUSER, KARL: Ist Hochschulbildung ein öffentliches Gut? In: Michael Zöller (Hg.): Bildung als öffentliches Gut? Hochschul- und Studienfinanzierung im internationalen Vergleich. – Stuttgart; Bonn: Horst Poller, 1983, S. 15–33.

HEALY, THOMAS: Human Capital Investment. An International Comparison. Herausgegeben von Organisation for Economic Cooperation and Development (OECD). Centre for Educational Research and Innovation. – Paris, 1998.

HEALY, THOMAS: Investing in Human Capital – the OECD view. In: Manfred Weiß; Horst Weishaupt (Hg.): Bildungsökonomie und Neue Steuerung. – Frankfurt a. M.; Berlin; Bern u. a.: Lang, 2000 (Beiträge zur Bildungsplanung und Bildungsökonomie), S. 19–29.

HEALY, TOM / CÔTE, SYLVAIN: Vom Wohlergehen der Nationen. Die Rolle von Human- und Sozialkapital (engl. Original 2001). Herausgegeben von Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD). Zentrum für Forschung und Innovation im Bildungswesen. – Paris, 2004.

HEIMBACH-STEINS, MARIANNE: Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Zu einem sozialethischen Forschungsdesiderat. In: *Ethica* 11 (2003) 4, 339–362.

HEIMBACH-STEINS, MARIANNE: Bildung und Chancengleichheit. In: Dies. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 2: Konkretionen. – Regensburg: Pustet, 2005, S. 50–81.

HEIMBACH-STEINS, MARIANNE / KRUIP, GERHARD: Wir brauchen eine „Sozialethik der Bildung"! Einführung in Thema und Struktur des Bandes. In: Dies. (Hg.): Bildung und Betei-

ligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen. – Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag, 2003, S. 9–22.

KAUFMANN, FRANZ-X.: Sozialpolitik und Sozialstaat: Soziologische Analysen. – 2., erw. Aufl. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.

KAUL, INGE/GRUNBERG, ISABELL/STERN, MARC A. (Hg.): Global public goods. International cooperation in the 21st century. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

KIRCHHÖFER, DIETER: Bildung als Ware. In: Dietrich Hoffmann (Hg.): Rekonstruktion und Revision des Bildungsbegriffs. Vorschläge zu seiner Modernisierung. – Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1999, S. 161–171.

KOLLER, HANS-CHRISTOPH: Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft. – Stuttgart: Kohlhammer, 2004.

KRAIS, BEATE: Bildung als Kapital. Neue Perspektiven für die Analyse der Sozialstruktur. In: Reinhard Kreckel (Hg.): Soziale Ungleichheiten. – Göttingen: Otto Schwartz, 1983 (Soziale Welt. Sonderband), S. 199–220.

KRAUSE-JUNK, GEROLD: Abriss der Theorie von den öffentlichen Gütern. In: Fritz Neumark Fritz (Hg.): Öffentliche Finanzwirtschaft und Finanzwissenschaft. Allgemeiner Überblick über Ziele, Instrumente und Wirkungen finanzwirtschaftlicher Maßnahmen, Planung und Kontrolle der finanzwirtschaftlichen Aktivität, Finanzpsychologie, Finanzstatistik, die Lehre von den öffentlichen Ausgaben. – Tübingen: Mohr, 1977 (Handbuch der Finanzwissenschaft), S. 667–711.

KRUIP, GERHARD: Bildungsgutscheine – ein Weg zur Lösung der Gerechtigkeits- und Steuerungsprobleme des Bildungssystems. In: Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruip (Hg.): Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen. – Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag, 2003, S. 109–129.

LEVIN, HENRY M.: Recent Developments in the Economics of Education: Educational Vouchers. In: Manfred Weiß/Horst Weishaupt (Hg.): Bildungsökonomie und Neue Steuerung. – Frankfurt a. M.; Berlin; Bern u. a.: Lang, 2000 (Beiträge zur Bildungsplanung und Bildungsökonomie), S. 97–114.

LOHMANN, INGRID: Bildung und Eigentum. Über zwei Kategorien der kapitalistischen Moderne. In: Sönke Abeldt/Walter Bauer/Gesa Heinrichs u. a. (Hg.): „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein". Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie. Helmut Peukert zum 65. Geburtstag. – Mainz: Matthias-Grünewald, 2000, S. 267–276.

LOHMANN, INGRID: Universität, Neue Medien und der globale Bildungsmarkt – Wie Bildungsprozesse in Eigentumsoperationen mit Wissen als Ware transformiert werden. In: Gerd Steffens/Edgar Weiß (Red.) (Hg.): Globalisierung und Bildung. – Frankfurt/M. u. a.: Lang, 2004 (Jahrbuch für Pädagogik), S. 191–212.

MAIER, H.: Bildungsökonomie. Die Interdependenz von Bildungs- und Beschäftigungssystem. – Stuttgart: Schäffer-Poeschel, 1994.

MALKIN, JESSE/WILDAVSKY, AARON: Why the traditional distinction between public and private goods should be abandonded? In: *Journal of Theoretical Politics* 3 (1991), 355–378.

MANDRY, CHRISTOF: Bildung und Gerechtigkeit. In: ICEP Arbeitspapiere (2006) 1, S. 1–19.

MIETH, DIETMAR: Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl., 1998 (Studien zur theologischen Ethik; 76).

MINCER, JACOB: Schooling, Experience, and Earnings. – New York: National Bureau of Economic Research, 1974 (Human Behavior and Social Institutions; 2).
MUSGRAVE, RICHARD A.: The Theory of Public Finance. A Study in Public Economy. – New York: MacGraw-Hill, 1959.
MUSGRAVE, RICHARD A./MUSGRAVE, PEGGY B./KULLMER, LORE: Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis. Bd. 1. – 5. überarb. Auflage. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
NARAYAN, DEEPA: Bonds and Bridges: Social Capital And Poverty. Herausgegeben von World Bank (Poverty Group); o. O. (Washington, DC), 1999.
NOWOTNY, EWALD: Der öffentliche Sektor. Einführung in die Finanzwissenschaft. – 2., neu bearb. und erw. Aufl. Unter Mitarbeit von Christian Scheer und Herbert Walther. – Berlin u. a.: Springer, 1991.
NUNNER-WINKLER, GERTRUD: Erziehung und Sozialisation. In: Bernhard Schäfers/Wolfgang Zapf (Hg.): Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands. – Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1998, S. 178–188.
PRIDDAT, BIRGER P.: Öffentliche Güter, meritorische Güter. In: Georges Enderle/Karl Homann/Martin Honecker u. a. (Hg.): Lexikon der Wirtschaftsethik. – Freiburg; Basel; Wien u. a.: Herder, 1993, S. 767–774.
PUTNAM, ROBERT D.: Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. – Princeton/New Jersey, 1993.
PUTNAM, ROBERT D.: Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community. – New York; London; Toronto u. a.: Simon & Schuster, 2000.
SAMUELSON, PAUL A.: The Pure Theory of Public Expenditure. In: *Review of Economics and Statistics* 36 (1954), 197–219.
SCHULTZ, THEODORE W.: Investment in Human Capital. In: *American Economic Review* 51 (1961), 1–17.
SCHULTZ, THEODORE W.: The Economic Value of Education. – New York: Columbia University Press, 1963.
SCHULTZ, THEODORE W.: Art. Capital, human. In: David L. Sills (Hg.): International Encyclopedia of the Social Sciences. – New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972.
SEITZ, KLAUS: Bildung in der Weltgesellschaft. Gesellschaftstheoretische Grundlagen globalen Lernens. – Frankfurt a. M.: Brandes und Apsel, 2002.
SEITZ, KLAUS: Weltweite Bildung und soziale Ungleichheit. Disparitäten im pädagogischen Globalisierungsprozess als Herausforderung für die internationale Bildungsforschung und für das „Globale Lernen". In: Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruip (Hg.): Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen. – Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag, 2003, S. 75–95.
WALLACHER, JOHANNES: Das soziale Kapital. In: *Stimmen der Zeit* 219 (2001), 306–318.
WEISS, MANFRED: Vier Jahrzehnte Bildungsökonomie. Rückblick und Ausblick. In: Manfred Weiß/Horst Weishaupt (Hg.): Bildungsökonomie und Neue Steuerung. – Frankfurt a. M.; Berlin; Bern u. a.: Lang, 2000 (Beiträge zur Bildungsplanung und Bildungsökonomie), S. 9–17.
WEISS, MANFRED: Bildungsökonomie in den 90er- Jahren. In: Max Mangold/Jürgen Oelkers (Hg.): Demokratie, Bildung und Markt. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 2003 (Explorationen. Studien zur Erziehungswissenschaft), S. 209–230.

Wirtschaftsgipfel Köln: Charta von Köln – Ziele und Bestrebungen für lebenslanges Lernen. – Köln, 19.06.1999.

Dr. theol. Alexander Filipović (Wiss. Mitarbeiter)
Lehrstuhl Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie,
Otto-Friedrich-Universität Bamberg, An der Universität 2, D-96045 Bamberg
alexander.filipovic@ktheo.uni-bamberg.de

ETHICA 14 (2006) 4, 447–448

BÜCHER UND SCHRIFTEN

Der Koran: erschlossen und kommentiert von Adel Theodor Khoury. – Düsseldorf: Patmos, 2005. – 349 S., zahlr. Ill., ISBN 3-491-72485-6, Ln, EUR 39.90

Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, als Libanese und Prof. em. für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster wohl der beste Kenner des Islam im christlichen Raum, erschließt und kommentiert hier den Koran in einer allgemein verständlichen, thematisch und methodisch ausgewiesenen Form. Hinzu kommt noch die Gestaltung des Buches, das in Randglossen, klärenden Übersichten und durch die zahlreichen Abbildungen eine lebendige Darstellung bietet.

Den Ausgangspunkt bildet die Beschreibung der Entstehung und Struktur des Korans. Die endgültige Festlegung des kanonischen Textes und der legitimen Lesart steht in Verbindung mit der Entwicklung der arabischen Orthographie. Der Text dieser verbindlichen Ausgaben ist aufgeteilt in 114 Suren, von denen jede einen Namen trägt und aus einer ungleichen Anzahl von Versen besteht. Der Koran ist Gottes Wort und hat für die Muslime absolute Autorität. Er kann Anspruch auf uneingeschränkten Gehorsam erheben. Selbst eine Deutung des Textes nach den Methoden der modernen Religionswissenschaft und Hermeneutik ist noch nicht gangbar.

Nach diesen Bemerkungen geht Khoury kurz auf die entscheidenden Momente der Berufung Muhammads zum Propheten ein. Mit 25 Jahren bot er der Witwe und Geschäftsfrau Khadidja, wahrscheinlich eine Christin, die er dann heiratete, Dienste als Karawanenführer an. Von den Kindern, die ihm Khadidja schenkte und der er ihr Leben lang treu blieb, ist Fatima zu erwähnen, die den späteren Kalifen ʻAli heiratete und damit zur Stammmutter aller Nachkommen des Propheten wurde. Auf den Reisen mit Khadidja, vor allem nach Syrien, konnte Muhammad im Kontakt mit verschiedenen religiösen Gemeinschaften besonders auch Kenntnisse des Judentums und Christentums sammeln, was für seine religiöse Berufung von Bedeutung sein sollte.

Die Erlebnisse, die seine prophetische Sendung einleiteten, hatte er nach islamischer Tradition in Mekka im Alter von etwa 40 Jahren. Da er dort wenig Gehör fand, zog er nach Medina. Hier war Muhammad zunächst bestrebt, Beziehungen der islamischen Gemeinde zu den Nichtmuslimen herzustellen, vor allem zu den Juden, predigte er doch denselben Monotheismus, wie ihn auch die Juden kannten. Diese wollten jedoch die Echtheit seiner prophetischen Sendung nicht anerkennen.

Nach diesen vergeblichen Versuchen wandte sich Muhammad von den Juden ab und vollzog zwei entscheidende Schritte: Er berief sich endgültig auf die Religion Abrahams als die einzig wahre Religion, die schon vor dem Judentum (Mose) und Christentum (Jesus) bestand. Im zweiten Schritt der Verselbständigung bekräftige er den arabischen Charakter des Islam, indem er feststellte, dass das Hauptheiligtum Arabiens, die Kaaba zu Mekka auf die Tätigkeit Abrahams zurückgehe. Die Beziehungen zu den Juden wurden schließlich so gespannt, dass er sie als Verbündete der Mekkaner zu beseitigen suchte, was sich auch im Totalitätsanspruch des Islams nach innen und außen niederschlägt.

So fordert Gott von gläubigen Muslims einen vorbehaltlosen Gehorsam gegenüber seinen Bestimmungen, die das Leben des Einzelnen, die Familie und die Gemeinschaft betreffen. Darüber hinaus bean-

sprucht der Islam, seinen Glauben, seine moralischen Normen, seine gesetzlichen Bestimmungen und allgemein seine umfassende Lebensordnung in aller Welt zur Geltung zu bringen: „Er (Gott) ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu verleihen über alle Religion." (Sure 9, 33)

Nach Darlegung dieser Grundsätze befasst sich Khoury mit dem Thema „Gott und Jenseits" im Islam. Unglauben und böse Werke werden mit der Hölle, Glaube und gute Taten mit dem Paradies belohnt. Dabei unterscheidet die islamische Theologie nach den Angaben des Korans zwei Typen von Propheten: die Mahner und die Warner. Jene hingegen, die eine Schrift bringen, in der die göttlichen Offenbarungen festgehalten werden, heißen Gesandte. Dabei ist Muhammad nach seinen großen Vorgängern in der Prophetengeschichte, Abraham, Mose und Jesus Christus, der Gesandte schlechthin. In der Beschreibung des Stellenwertes dieser Vorgänger im Koran verdeutlicht Khoury, wie sehr Judentum und Christentum bei der Abfassung der einzelnen Suren Pate gestanden haben. Maria wird von den islamischen Kommentatoren Hanna genannt.

Nach diesen religionswissenschaftlichen Ausführungen zeichnet Khoury das Bild des Menschen und seiner Berufung im Islam nach. Gott hat die Welt und den Menschen erschaffen und begleitet sie mit seiner schöpferischen Wirkung. Die Ausbreitung der Menschen auf der Erde schildert der Koran ähnlich wie die Bibel. Die Menschen sind in ihrer Geschöpflichkeit alle gleich. Der Mensch muss jedoch das ihm anvertraute Gut bewahren – dazu gehören auch die Tiere – und in Anbetracht des Gerichtes Gottes seine Hoffnung nicht auf Reichtum, sondern auf die Barmherzigkeit Gottes setzen. Dabei begründet das Gesetz die richtige Entscheidung, während sich die Identität des Muslims vor allem in der Erfüllung der religiösen Hauptpflichten im Gebet, im Fasten, in der Pflichtabgabe und in der Wallfahrt verwirklicht.

In diesem Zusammenhang unterstreicht der Koran in unzähligen Versen den Wert des Glaubens und des Gehorsams gegen den Willen Gottes, der sich in seinen Geboten und Verboten kundtut. Wer den Gehorsam verweigert, versündigt sich gegen Gott und muss mit Strafen rechnen. Gott ist zwar barmherzig und bereit zu vergeben, nicht jedoch dem, der vom Glauben abfällt. Das Leben ist zu respektieren. Der vorsätzliche Mörder wird der Hölle ausgeliefert und die Verwandten sind in solchen Fällen berechtigt, Rache zu nehmen und zu töten.

Im Familienbereich sind die Frauen ein Saatfeld für die Männer. Die Männer können auch Umgang mit ihren Konkubinen unter ihren Sklavinnen haben. Unzucht wird mit 100 Peitschenhieben bestraft. Auf einwandfrei festgestellten Ehebruch steht der Tod durch Steinigung. Räuber und Gewalttäter sollen getötet oder gekreuzigt werden, oder man hackt ihnen Hände und Füße wechselseitig ab, oder man verbannt sie aus dem Land, es sei denn, sie kehren um, bevor man sie gefasst hat. (5,33–34)

Gegenmittel zu allem Laster sind neben Gehorsam vor allem Askese als Widerstand gegen die Tendenz, die Welt allzu gern zu genießen, und Mystik als die Suche nach der Begegnung mit Gott. Allerdings erschien den Gelehrten der Orthodoxie die Lehre der Mystik als Ketzerei, weil sie die eigene Erfahrung zum Kriterium der Wahrheit nehme. Der große Mystiker Halladj musste dafür mit seinem Leben am Galgen bezahlen.

Nach diesem Versuch, vor allem die positiven Elemente des Korans darzustellen, weist Khoury im Blick auf die Zukunft auf die Sorge muslimischer Intellektueller hin, die darauf verweisen, dass es an der Zeit ist, dass alle Muslime anfangen, zwischen Religion und Tradition zu unterscheiden, um einen Weg vom Ursprungstext in das Heute zu finden und integrationsfähig zu werden.

Andreas Resch, Innsbruck

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

14. Jahrgang 2006 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Christof Breitsameter: Übertreibung als Methode. Zur Frage nach dem systematischen Ort des ‚homo oeconomicus' 131

Alexander Brink/Peter F. Saeverin: Management und Dharma. Eine Führungsphilosophie für Manager? 13

Gertrud Brücher: Unverfügbarkeit oder Leidverminderung 255

Wendy Drozenová: Das Kampfmotiv im Ethos von drei monotheistischen Religionen 359

Alexander Filipović: *Güter* und *Kapital* als Begriffe in der bildungsethischen Diskussion 419

Kai Haucke: Mitgift, Leistung, Anerkennung. Ein philosophischer Vorschlag für ein integrales Verständnis menschlicher Würde 227

Adel Theodor Khoury: Ethik des Islams. Grundsätze der islamischen Ethik 339

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

Klaus Nielandt: Der philosophische Grundgedanke bei Heidegger und die Krise der Moderne 147

Thieß Petersen: Marx zur Gerechtigkeit 115

Rupert M. Scheule: Vernetzungsgerechtigkeit wider den Digital Divide . 395

Hans-Martin Schönherr-Mann: Von der sozialen Ungleichheit zum übergreifenden Konsens. Der Wandel der politischen Ethik im Denken von John Rawls 35

Matthias Schöning: Zwischen Technokratie und Biopolitik. Zur Rekonstruktion des Begriffs Sozialtechnologie 303

Karsten Weber: Konflikte der Zukunft – Antworten der Ethik 3

Dieter Witschen: Kasuistik in Kants Ethik. Ein unterbelichteter Aspekt der Migrationsbewegungen 199

Diskussionsforum

Jochem Henningfeld/Heinz Jahnson: Philosophen der Gegenwart (Prof. Dr. Hans-Joachim Werner) 325

Dokumentation

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

Nachrichten

Gratulation! 330
Tagung und Fachgespräch 330
Neurowissenschaft und Menschenbild 330
Veranstaltungen im November 2006 330

Bücher und Schriften

Achilles, Mark: Lebendspende-Nierentransplantation. Eine theologisch-ethische Beurteilung (V. Schubert-Lehnhardt) 223
Autiero, Antonio/Goertz, Stephan/Striet, Magnus (Hg.): Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm (J. Maaß) 219
Baumann, Max: Recht – Ethik – Medizin. Eine Einführung ins juristische Denken – nicht nur für Ethiker und Mediziner (K. Thomalla) 334
Baumann-Hölzle, Ruth/Müri, Corinna/Christen, Markus/Bögli, Boris (Hg.): Leben um jeden Preis? Entscheidungsfindung in der Intensivmedizin (I. Koncsik) 105
Boloz, Wojciech/Höver, Gerhard (Hg.): Utilitarismus in der Bioethik. Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer (K. Weber) 99
Der Koran: erschlossen und kommentiert von Adel Theodor Khoury (A. Resch) 447
Dürr, Renate/Gebauer, Gunter/Maring, Matthias/Schütt, Hans-Peter (Hg.): Pragmatisches Philosophieren (I. Koncsik) 105
Düsing, Klaus: Fundamente der Ethik: unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen (A. Resch) 95
Fleischhauer, Kurt/Hermerén, Göran: Goals of Medicine in the Course of

History and Today: A Study in the History and Philosophy of Medicine (A. Resch) ... 332

Fröhlich, Günter: Nachdenken über das Gute. Ethische Positionen bei Aristoteles, Cicero, Kant, Mill und Scheler (J. Maaß) ... 332

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

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

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

Klein, Eckart/Menke, Christoph (Hg.): Menschenrechte und Bioethik (I. Koncsik) ... 221

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

Malte, Faber/Manstetten, Reiner: Mensch – Natur – Wissen. Grundlagen der Umweltbildung (N. C. Karafyllis) ... 331

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

Neiman, Susan: Das Böse denken – eine andere Geschichte der Philosophie (G. Kleinschmidt) ... 217

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

Rauprich, Oliver/Steger, Florian (Hg.): Prinzipienethik in der Biomedizin. Moralphilosophie und medizinische Praxis (K. Weber) ... 336

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

Speck, Otto: Soll der Mensch biotechnisch machbar werden? Eugenik, Behinderung und Pädagogik (B. Irrgang) ... 223

Tetsuro, Watsuji: Ethik als Wissenschaft vom Menschen (E. Luther) ... 218

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

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

NAMEN- UND SACHREGISTER

Abel, G. 56, 58
Access-Gerechtigkeit 412
Achilles, M. 223
Adorno, T. W. 283, 310, 320
Agamben, G. 256, 299, 319, 320
Albert, H. 304, 308, 310, 320
Altschuh, E. 18, 31
André, H. 80, 83
André, R. 31
Anerkennung 227, 231
Anerkennungstheorie 233
Anselm, R. 230, 252
Apel, K.-O. 60, 83
Apitzsch, U. 215
Appelt, E. 424, 427, 440, 442
Apriorismus 61, 64
Arendt, H. 37, 58, 61, 239, 252, 268, 299, 405, 414
Arnold, V. 429, 442
Auer, A. 79, 83
Ausbeutung 118
Autiero, A. 219
Autonomie / Theologie 219
Avolio, B. J. 22, 32
Axelrod, R. 138, 144

Bacht, H. 67, 86
Bacon, F. 277
Badrinath. C. 14, 15, 17, 31
Baecker, D. 261, 262, 299
Baier, H. 310, 320
Balmert, D. 424, 443
Balthasar, H. U. v. 72, 80, 83
Bankenethik 97
Baranzke, H. 243, 253
Bardmann, T. M. 315, 320
Bass, B. M. 30, 31
Baumann, M. 334
Baumann-Hölzle, R. 105
Beck, H. 83
Beck, U. 306, 320
Becker, G. S. 433, 442
Bedürfnisstruktur 125
Behinderung 223
Beinert, W. 79
Belit 130
Bentham, J. 47, 58, 66, 83
Bergemann, N. 33
Bergmann, W. 256, 262, 299
Bernholz, P. 429, 442
Beutler, J. 71, 83
Bielefeld, H. 61, 83
Bieri, P. 245, 252
Bildung 87, 421
Bildungsethik 419
Bioethik 221
Biomedizin 336
Biopolitik 303, 317
Biotechnologie 87
Birnbacher, D. 179, 186, 197, 230, 252
Bloch, E. 227, 236, 252
Blome-Drees, F. 22, 32
Bluhm, H. 115, 116, 127, 128
Blumenberg, H. 309, 320
Boadway, R. W. 429, 442
Böckenförde, E. W. 228, 252, 258, 299
Bodenhöfer, H. J. 422, 442
Bögli, B. 105
Bohlken, E. 87–93, 406, 414
Böhm, W. 87, 89
Bold, F. 17, 32
Boloz, W. 99
Bonss, W. 306, 320
Bormann, F.-J. 79, 83
Böse, das 217
Böse / Monotheismus 364, 367
Bourdieu, P. 427, 434, 435, 442
Bowald, B. 199–216
Braun, D. 314, 316, 317, 321
Braun, S. 434, 435, 442
Breisig, T. 317, 320
Breitsameter, C. 131–145
Brennan, G. 134, 144
Breyer, F. 429, 442
Brink, A. 13–33
Bröckling, U. 318, 320
Brown, S. 271, 301
Browns, G. S. 261
Bruch, R. v. 321
Brücher, G. 255–301
Brunovski, A. 201, 214
Buber, M. 294, 299, 373, 392
Buchanan, J. M. 133, 134, 144, 145, 429, 442
Bucher, A. 60, 84
Buller, P. 31, 32
Bumpu, M. A. 31
Bunyan, J. 381
Butler, J. 283, 299

Camerer, C. 137, 144
Campagna, N. 207, 208, 214
Capurro, R. 415
Castells, M. 395, 415
Chomsky, N. 29, 31
Christen, M. 105
Coleman, J. 144, 428, 434, 435, 442
Conger, J. A. 22, 31
Côte, S. 428, 434, 436, 443

Davis, M. D. 144
Dawson, C. 380, 392
Deal, T. E. 26, 31
Dehio, A. 89
Deluga, R. J. 22, 31
Denken, juristisches /Medizin 334
Dharma 13, 22
Dharma / Hindus 17
Dharma-Lehre 14, 15, 16
Dharma-Lücke 27
Dharma-Management 21, 22, 23
Dietrich, J. 92
Digital Divide 395, 397, 400, 401
Digitales Gefälle 395, 409
Drei-Ebenen-Konzeption / Wirtschaftsethik 19, 20
Drozenová, W. 359–394
Druckrey, F. 24, 32
Dschihad 383
Durkheim, E. 144
Dürr, R. 107
Düsing, K. 95
Düwell, M. 437, 442

Eid, V. 84
Eigentum 421
Eisler, R. 177
El-Cherkeh, T. 201, 202, 203, 214
Eliade, M. 362
Ely, R. 33
Enderle, G. 19, 20, 32
Engels, F. 115, 116, 117, 118, 121, 122, 128
Entwicklung / Fähigkeiten 124
Erdener, C. B. 32
Ericsson, L. O. 208, 215
Ess, J. 389, 393
Ethik 87, 91, 218, 281
Ethik / Fundamente 95
Ethik / Kant 179

Ethik / Theorie – Praxis 97
Ethik, islamische 339
Ethik, normative 181
Ethos 359, 360
Eugenik 223
Euroethics 130
Evagrius Ponticus 377
Evers, A. 313, 320
Ewald, O. 299
Ewerhart, G. 443

Fairness 37 ff., 135
Falk, A. 138, 144
Fehr, E. 131, 137, 138, 144
Feiner, J. 80, 83
Felder, H. 380
Feldtkeller, A. 59, 84
Fetscher, I. 115, 117, 119, 121, 129
Fikentscher, W. 75, 84
Filipović, A. 419–446
Fleischhauer, K. 333
Fobel, P. 60, 65, 85
Foerster, H. v. 259, 297, 300
Fohler, S. 320
Fort, T. L. 26, 32
Foucault, M. 305, 317, 318, 319, 320
Frankfurt, H. 238, 252
Franz v. Assisi 71, 84
Frauenhandel 204, 211
Frege, G. 29, 32
French, H. 415
Freund, A. 84
Freyer, H. 311, 312, 320
Fries, J. 424, 443
Fritzsche, H.-G. 59, 84
Fröhlich, G. 332
Fromm, E. 127, 129
Fuchs, A. 300
Fuchs, P. 260, 261, 300

Gäfgen, K. 59, 84
Galaktionow, B. 115, 129
Galanter, M. 17, 32
Gandhi, M. 295
Ganoczy, A. 59, 84
Gardet, L. 351, 357
Gattung 245
Gebauer, G. 107
Gebote und Verbote / Islam 351, 354
Geburt 244
Gehlen, A. 311, 312, 314, 321
Gemeinschaft / Islam 344
Gentechnologie 8
Gerechtigkeit / Kapitalismus 119
Gerechtigkeit 36ff., 115 ff.
Gerechtigkeit, moralische 121
Gerechtigkeit, soziale 121
Gerhard, V. 306, 321
Geschlechterbilder 209
Gesellschaftsstruktur 264
Gesetz / Islam 343, 345, 346, 347, 349
Geulen, E. 319, 321
Gewirth, A. 427, 437, 439, 443
Giddens, A. 434
Gil, T. 106
Gindt, J.-L. 92
Girard, R. 257, 300
Globalisierung 5
Göbel, A. 260, 261, 300
Goertz, S. 97, 219
Graf, F. W. 321
Grillmeier, A. 67, 86
Grossheim, M. 306, 310, 311, 321
Grün, A. 377, 392
Grunberg, I. 423, 444
Grüninger, S. 25, 33
Gut und Böse / Islam 351
Gute, das 332
Güter 419, 421, 428, 429, 438
Güth, W. 136, 144

Haar, H.-H. 92
Habermas, J. 9, 65, 84, 234, 252, 281, 283, 300, 304, 305, 306, 308, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 321
Habisch, A. 434, 436, 443
Hadithe 386
Haeri, Š. F. 384, 392
Halbfass, W. 14, 15, 32
Han, P. 199, 200, 202, 215
Handlung 138
Handlungsregeln 134, 141, 142
Hanif-Schule 387
Hansen, U. 24, 32
Hanusch, H. 429, 443
Hastedt, H. 307, 321
Haucke, K. 227–254
Häuser, K. 423, 429, 443
Hausmanninger, T. 415
Healy, T. 428, 434, 436, 443
Hegel, G. W. F. 67, 170, 245, 252, 314
Heidegger, M. 147 ff., 261
Heimbach-Steins, M. 421, 438, 439, 440, 443
Heinrich, M. 90, 123, 129
Held, T. 288, 300
Heller, J. 362, 365, 366, 370, 371, 392
Henning, J. 202, 215
Henningfeld, J. 325
Hentze, J. 22, 32
Heraklit 147, 154
Herdegen, M. 257
Hermerén, G. 332
Herrmann, B. 91
Hess, S. 202, 215
Heubach, R. 204, 215
Hobbes, T. 38, 58, 66, 84, 277, 415
Höffe, O. 60, 66, 83, 188, 197, 277, 300, 411, 416
Hofmann, H. 228, 252
Holeček, F. J. 378, 379, 392
Hollis, D. 416
Hölscher, T. 261, 301
Homann, K. 21, 22, 32, 133, 140, 141, 144
Homo oeconomicus 131
Hondrich, K. O. 257
Höppner, J. 129
Horkheimer, M. 70, 84
Horlacher, J. 87–93
Hösle, V. 60, 84
House, R. J. 32
Höver, G. 61, 84, 99
Howell, J. M. 22, 32
Hübinger, G. 321
Hübner, K. 300
Hübsch, H. 388, 392
Hujer, R. 306, 321
Hull, B. 17, 32
Humanbiotechnologie 98
Humankapital 425, 433
Hume, D. 50, 58
Huntington, S. P. 6
Huxley, A. 307

Individualismus, methodischer 140
Informationsethik 94
Informationstechnologie 6
Integration 237
Intensivmedizin / Entscheidungsfindung 105
Interaktion 138
Internet 406
Islam 339, 383

Jahraus, O. 283, 300
James, D. N. 180, 185, 198
James, W. 50, 58
Janke, W. 61, 84
Jansen, M. M. 215
Jansohn, H. 325
Jaspers, K. 78, 84, 157, 158, 164, 177
Jochheim, G. 296, 300
Johnson, M. 393
Jonas, H. 81, 84
Jonsen, A. R. 179
Jonsen, A. R. 198
Jungbluth, A. 307, 321

Kade, G. 306, 321
Kammel, A. 22, 32
Kampf / Altes Testament 369
Kampf / Christentum 374
Kampf, historisch 376
Kampfmotiv / Judaismus 369
Kampfmotiv / Monotheismus 359, 369
Kant, I. 42, 48, 50, 58, 66, 79, 84, 155, 156, 170, 171, 174, 177, 179 ff., 229, 241, 252, 258, 269, 314,
Kanungo, R. N. 22, 31
Kapital 419, 421, 428, 438
Kartusch, A. 203, 215
Kasper, W. 68, 84
Kasuistik /Kant 179, 181, 186, 195
Kasuistik /Metaphysik der Sitten 188
Kasuistik / Moralpädagogik 185
Kasuistik / normative Ethik 181
Kategorischer Imperativ 170
Kaufmann, F.-X. 437, 438, 444
Kaul, I. 423, 444
Kawaguchi, H. 103
Kennedy, A. A. 26, 31
Kerner, Ch. 92
Kettner, M. 233, 245, 253
Khoury, A. T. 339–358, 447
Kierkegaard, S. 66, 84
Kirchgässner, G. 131, 144
Kirchhöfer, D. 426, 444
Kirsch, G. 140, 144
Kittsteiner, H.-D. 198
Klein, E. 221
Klenner, H. 117, 119, 129
Knappheit 132
Knoepffler, N. 92, 98
Kobusch, T. 234, 253
Koch, C. 310, 321
Koch, L. 198
Kofman, E. 199, 200, 203, 204, 215
Kohls, J. 32
Koller, H.-C. 440, 444
Kompa, A. 26, 32
Komplexe Gleichheit 405
Koncsik, I. 59–86
Konflikte / Zukunft 3
Konnektivität / Internet 406
Konsistenz-Vorschlag / Letztbegründung 73
Kontingenzbewusstsein 275
Kontingenzsteigerung 281
Kopperschmidt, J. 308, 317, 320, 321
Koran 343, 386, 447
Krais, B. 425, 434, 444
Krassmann, S. 318, 320
Kraus, G. 59, 70, 84, 85
Krause-Junk, G. 429, 444
Krejči, J. 392
Kress, H. 285, 300
Krieg und Frieden / Islam 356
Kropáček, L. 389, 392
Kruip, G. 421, 422, 444
Kruse, V. 307, 321
Kuhlmann, W. 60, 85
Kühn, R. 317, 321
Kullmer, L. 445
Küng, H. 360, 361, 389, 393
Kunze, A. B. 441, 443

Lakoff, G. 393
Lange, S. 314, 316, 317, 321
Langthaler, R. 59, 85
Lau, F. 300
Lazaroiu, S. 214
Lebacqz, K. 85
Lebendspende-Nierentransplantation 223
Leidvermeidung 293
Leidverminderung 255, 275, 285
Leist, A. 235, 253
Leistung 227, 231
Leistungstheorie 232
Lemke, T. 306, 318, 320, 321
Lenk, H. 67, 75, 85
Lernen, ethisches 91
Letztbegründung, ethische 59ff.
Levin, H. 422, 444
Lévinas, E. 39, 58, 366, 374, 393
Libertarians 41
Locke, J. 42, 58
Lohmann, I. 426, 444
Löhr, A. 32
Lüderssen, K. 287, 288, 290, 300
Luhmann, N. 132, 144, 235, 253, 260, 261, 262, 264, 278, 282, 300, 304, 305, 306, 308, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 321, 322
Lukeš, D. 393
Lütge, G. 416

Machiavelli, N. 309, 380
Maciejewski, F. 306, 322
MacIntyre, A. 49, 58
Maier, H. 422, 444
Maihofer, A. 117, 129
Malkin, J. 432, 444
Malte, F. 331
Management 13
Mandel, E. 115, 129
Mandry, C. 424, 427, 439, 444
Mann, C. 87–93
Mannheim, K. 311, 322
Manstetten, R. 331
Marcel, G. 82, 85
Marcuse, H. 311, 312, 322
Maring, M. 107
Marková, D. 393
Marquard, O. 242, 253
Marx, K. 313
Marx, K. / Gerechtigkeit 115 ff.
Matiaske, W. 18, 32
Maxsein, A. 65, 85
McEvoy, G. M. 31
Mead, G. H. 307, 322
Medizinethik 102
Medizingeschichte 332
Mendel, M. 368, 373, 384, 387, 393
Menke, C. 221
Mensch 258
Mensch / Islam 342, 343
Mensch / soziales Wesen 126
Menschenbild /Islam 341
Menschenbild 264, 265
Menschenbild, posthumanistisches 270, 272
Menschenbild, systemtheoretisches 270
Menschenrechte 221
Merkel, R. 257, 285, 292, 300
Metaphysik 162, 167, 170, 174
Michaels, A. 15, 16, 17, 32
Mieth, D. 429, 444
Mill, J. S. 47, 60, 85

Mincer, J. 445
Mitgift 227, 231
Mitgifttheorie 231
Mittelstrass, J. 88
Moderne 147, 167
Moltmann, J. 64, 75, 85
Moralität 110
Moralpädagogik 185
Morokvasic, M. 200, 202, 203, 204, 215
Morokvasic-Muller, M. 202, 209, 215
Muhammad 339, 340, 385, 386, 389
Müller, R. 300
Müller-Schwefe, H. R. 80, 85
Münsterberg, H. 306, 322
Müri, C. 105
Musgrave, P. B. 429, 430, 431, 445
Musgrave, R. A. 429, 430, 431, 445

Nachhaltigkeit 101
Nader, A. N. 351, 357
Nagel, T. 351, 357
Nagenborg, M. 94
Narayan, D. 437, 445
Neiman, S. 217
Netzwerk 402
Neuberger, B. O. 26
Neuberger, O. 32
Neuer, W. 59, 85
Neumann, D. 60, 85
Neumann, U. 232, 253
Newman, J. H. 71, 73, 85
Nielandt, K. 147–177
Niethammer, L. 312, 322
Nietzsche, F. 64, 85
Nowotny, E. 431, 445
Nowotny, H. 313, 320
Nozick, R. 41, 58
Nunner-Winkler, G. 90, 438, 445
Nussbaum, M. 250, 253
Nutzenbegriff 137

Ohlig, K.-H. 365, 393
Opfer 80
Ort, N. 283, 300
Orwell, G. 307
Oso, L. 203, 209, 215

Panikkar, R. 13, 32
Parson, R. 381
Pascal, P. 405
Patočka, J. 366, 393
Pendelmigration 201
Petersen, Thieß 115–129
Pfaffenbach, B. 416
Pflicht, moralische 189
Philosophen / Gegenwart 325
Philosophieren, pragmatisches 107
Philosophischer Gedanke / Heidegger 147
Phizacklea, A. 203, 215
Pies, I. 133, 134, 144
Platon 308, 322, 36, 37, 44, 58, 65, 67
Plessner, H. 236, 241, 253
Plumpe, G. 308, 322
Politische Ethik 35
Politischer Liberalismus 49 ff.
Popper, K. R. 307, 309, 322
Post, J. 306, 322
Powell, W. W. 416
Priddat, B. P. 431, 445
Pries, C. 251, 253
Priewasser, R. 101
Prinzipienethik / Biomedizin 336
Problemfelder / Islam 355
Prostitution 200, 205, 209
Prostitutionsmigration 199, 210, 211
Pulsfort, E. 18, 32
Putnam, R. D. 434, 445

Radbruch, G. 269
Radu, D. 214
Ramesan, N. 32
Raphael, L. 307, 322
Rationalität / Handeln 106
Rauprich, O. 336
Rawls, J. 35 ff., 132, 144, 406, 416
Rehberg, K.-S. 311, 322
Reiterer, A. 424, 427, 440, 442
Reziprozität 135
Rich, A. 393, 416
Ricken, F. 66, 85
Ricoeur, P. 393
Riedel, M. 422, 442
Rieger, S. 317, 318, 322, 323
Roemer, J. E. 129
Rommel, H. 60, 85
Rorty, R. 54, 58
Roth, T. P. 141, 144
Rothermund, D. 15, 32
Röttgers, K. 262, 275, 284, 285, 293, 301
Rousseau, J.-J. 42, 43, 58
Ruben, P. 119, 129
Ruckenbauer, H.-W. 60, 85, 110

Saeverin, P. F. 13–33
Said, E. W. 19, 33
Salt, J. 204, 215
Samuelson, P. A. 429, 445
Sartre, J.-P. 64, 75, 85
Sassen, S. 200, 215
Schaff, A. 122, 129
Schallenberg, P. 79, 85
Scharia 386
Schein, E. H. 18, 33
Schelling, F. W. J. 65, 85
Schelsky, H. 309, 311, 312, 323
Scherer, A. G. 33
Schertenleib, M. 199, 216
Scheule, R. M. 395–417
Scheuren-Brandes, C. M. 269, 301
Schiller, F. 241, 253
Schipanski, D. 98
Schleiermacher, F. 412, 416
Schlieter, J. 295, 301
Schmaus, M. 65, 86
Schmidt, K. M. 131, 137, 138, 144
Schmieder, A. 308, 317, 323
Schmitt, C. 306
Schmittberger, R. 136, 144
Schnackenburg, R. 68
Schönherr-Mann, H.-M. 35–58
Schöning, M. 303–323
Schönrich, G. 60, 86
Schönwälder, T. 261, 301
Schopenhauer, A. 251, 253
Schöpfung 364
Schöppe, A. 60, 85
Schrader, L. 256, 301
Schröder, W. 60, 86
Schüepp, G. 75, 86
Schüller, B. 198
Schultz, T. W. 433, 445
Schultz-Gambard, J. 18, 31
Schütt, H..-P. 107
Schwager, R. 80, 86
Schwanitz, D. 133, 144
Schwarze, B. 136, 144
Scupoli, L. 381
Seel, M. 243, 253
Seelmann, K. 103
Segert, S. 393
Sein 152, 161, 162
Sein und Zeit 147, 162

Seinsethik 75, 76
Seitz, K. 422, 425, 445
Selten, R. 131, 145
Sen, A. 142, 145
Seneca 86
Senghaas, D. 321, 323, 310
Sexualität 206, 207
Shaftesbury, A. 241, 253
Shamir, R. 22, 32
Sheperd, J. J. 393
Shipka, T. A. 75, 86
Sieger, H. 60, 86
Siewerth, G. 64, 80, 86
Simmel, G. 323
Simonis, W. 71, 86
Singer, P. 99, 287, 301
Sinjawskij, A. 307, 323
Sloterdijk, P. 115, 129, 270, 301
Smart, J. J. C. 60, 86
Smith, A. 241, 253
Snell, B. 152, 154, 160, 164, 165, 175, 177
Sollensethik 75
Sorgner, S. L. 98
Sourisseaux, A. L. J. 33
Sozialethik / Bildung 432, 436, 438
Sozialtechnologie 303
Spaemann, R. 228, 233, 234, 243, 253, 416
Speck, O. 223
Špidlík, T. 393
Staehle, W. H. 33
Steger, F. 336
Steigleder, K. 61, 86, 179, 180, 198
Stein, E. 75, 86
Steinmann, B. H. 20
Steinmann, H. 32, 33
Steinvorth, U. 79, 86
Stern, M. A. 444
Stichweh, R. 262
Stietencron, H. v. 14, 15, 33
Stirbu, E. 214
Strauss, L. 53, 58
Strebe, G. H. 33
Striet, M. 219
Stroebe, G. H. 18
Stroebe, R. W. 18
Subjekt 87, 90
Subsidiaritätsprinzip 21
Suchanek, A. 140, 141, 144
Sünden /Islam 352, 353
Sunna 386
Sydow, J. 33

Tätigkeit, produktive 123
Taylor, C. 44, 58
Technokratie 303, 308
Teubner, G. 317, 323
Theonome Ethik 78
Theresa v. Avila 71, 86
Thielemann, U. 97
Thomä, D. 306, 323
Thomas v. Aquin 69, 73
Thomas, D. 33
Thönissen, W. 59, 86
Tocqueville, A. de 233
Tötungsverbot 293
Toulmin, S. 179, 198
Transplantationstechnologie 103
Treml, A. 60, 85
Troehler, D. 89
Tugendhat, E. 241, 254, 282, 301
Tyldum, G. 201, 214
Typenlehre des DD 395

Übertreibung 131
Ullrich, O. 310, 323
Ulrich, P. 97
Umwelt, strategische 137
Umweltbildung 331
Ungleichheit, soziale 35, 40
Unna, Y. 198
Unternehmensethik 19
Unverfügbarkeit 255, 265
Utilitarismus /Bioethik 99

Van Ess, J. 358
Vanberg, V. 145
Vartti, Riitta 209, 216
Veblen, T. 310
Verantwortung 87
Vernetzungsgerechtigkeit 395, 401, 409
Vernunft 36, 54
Volker, E. 70

Wagner, G. R. 32
Waibl, E. 102
Waldenfels, H. 394
Wallacher, J. 131, 145
Walzer, M. 290, 301, 405, 406, 416
Wandel, demographischer 4
Waschkuhn, A. 416
Watsuji, T. 218
Weber, K. 3–11, 406, 417, 434
Weier, W. 65, 70, 86
Weil, F. 417
Weischedel, W. 158, 177

Weissmahr, B. 62, 86
Weisung Gottes / Islam 343
Weltabgewandtheit / Islam 339
Welte, B. 67, 86
Weltverständnis /Islam 339
Weltzugewandtheit / Islam 340
Werner, H.-J. 88, 325
Werner, J. 323
Werner, M. H. 233, 254
Wetz, F. J. 233, 254
Wieland, C. M. 241, 251, 254
Wieland, J. 20, 25, 33
Wiener, N. 306, 323
Wildasin, D. E. 429, 442
Wildavsky, A. 432, 444
Will, R. 228, 229, 254
Wille, K. 261, 301
Willke, H. 272, 301, 317, 323
Wirtschaftsethik 19
Witschen, D. 179–198
Wood, A. 125, 129
Würde 237, 242, 247
Würde, menschliche 227, 234
Würdebegriff, integrativer 240

Zeit 162

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:

Beratungskommission *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