ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Nicole C. KARAFYLLIS: **Zur Anthropologie der Biofakte. Die Plantamorphisierung menschlichen Lebens als Bedingung für seine Technisierung**

Gerhard MARSCHÜTZ: **Theologische Elemente einer Tierethik. Erwägungen auf dem Hintergrund radikaler tierethischer Ansätze**

Hans GRAEVE: **Ethik und Wirklichkeit**

Diskussionsforum:

Monika HOFFMANN: Spiritualität und/oder Selbstliebe?

Aus Wissenschaft und Forschung:

Sebastian SCHOKNECHT: Fuat Oduncu/Ulrich Schroth/Wilhelm Vossenkuhl (Hg.): Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen

Dokumentation:

Markus ZIMMERMANN-ACKLIN: Marcel Weber/Paul Hoyningen-Huene (Hg.): Ethische Probleme in den Biowissenschaften

Nachrichten
Bücher und Schriften
ETHICA-Bibliographie

Jahr 11 – 2003 – 3

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

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

Ständige Mitarbeiter:

Prof. Dr. Alberto Bondolfi, Zürich / Lausanne (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Alexius J. Bucher, Eichstätt (Philosophie)

Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)

Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)

Prof. Dr.-Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)

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

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

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

Prof. Dr. Peter Inhoffen, Fulda (Moraltheologie)

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

Prof. Dr. Brian Johnstone, Rom (Moraltheologie)

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

Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)

Prof. Dr. Peter Koslowski, Hannover (Wirtschaftsethik)

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn (Systematische Theologie/Ethik)

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans Lenk, Karlsruhe (Philosophie, Soziologie)

Prof. Dr. Walter Lesch, Louvain-la-Neuve/B (Sozialethik, Moralphilosophie)

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

PD Dr. Reinhard Margreiter, Innsbruck (Philosophie)

Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)

Ass.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)

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

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

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)

Dr. Klaus P. Rippe, Zürich (Philosophie, Geschichte, Völkerkunde)

Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)

Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)

Prof. Dr. Walter Schweidler, Bochum (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

Prof. Dr. Rainer Stuhlmann-Laeisz, Bonn (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

11. Jahrgang 3 – 2003 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Nicole C. KARAFYLLIS: Zur Anthropologie der Biofakte. Die Plantamorphisierung menschlichen Lebens als Bedingung für seine Technisierung 227

Gerhard MARSCHÜTZ: Theologische Elemente einer Tierethik. Erwägungen auf dem Hintergrund radikaler tierethischer Ansätze 247

Hans GRAEVE: Ethik und Wirklichkeit 275

Diskussionsforum

Monika HOFFMANN: Spiritualität und/oder Selbstliebe? 295

Aus Wissenschaft und Forschung

Sebastian SCHOKNECHT: Fuat Oduncu/Ulrich Schroth/Wilhelm Vossenkuhl (Hg.): Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen ... 302

Dokumentation

Markus ZIMMERMANN-ACKLIN: Marcel Weber/Paul Hoyningen-Huene (Hg.): Ethische Probleme in den Biowissenschaften 308

Bücher und Schriften

Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.): Handbuch Ethik (A. Resch) 315

Dominik Gross/Gundolf Keil/Ulf R. Rapp (Hg.): Ethische Fragen zur Stammzellforschung (K. Weber) 318

Winfried Schröder: Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche (I. Koncsik) 319

Friedhelm Hengsbach: Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung (H. Halter) 322

Jochen Gerlach: Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse (S. Wirz) 325

Hans Diefenbacher: Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie (N. C. Karafyllis) 327

ETHICA-Bibliographie

ETHICA-Bibliographie 329

ETHICA; 11 (2003) 3, 227 – 245

NICOLE C. KARAFYLLIS

ZUR ANTHROPOLOGIE DER BIOFAKTE

Die Plantamorphisierung menschlichen Lebens als Bedingung für seine Technisierung

Dr. rer. nat. Nicole C. Karafyllis, geb. 1970, Doppelstudium der Biologie und Philosophie in Erlangen, Stirling (UK) und Tübingen, anschließend Promotionsstipendiatin des DFG-Graduiertenkollegs *Ethik in den Wissenschaften* in Tübingen (Promotion 1999) zum Thema „Technikbewertung Nachwachsender Rohstoffe zwischen den Leitbildern Wachstum und Nachhaltigkeit". 1995 wissenschaftliche Praktikantin am Wuppertal-Institut für Klima, Umwelt und Energie GmbH. 1997 Forschungsaufenthalt am *Center for Small Scale Development of Local Technologies* der Ain-Shams-University, Kairo (Ägypten). Seit 1998 als wiss. Assistentin in Frankfurt am Main im Schwerpunkt Allgemeine Technologie im FB Gesellschaftswissenschaften der J. W. Goethe-Universität.
Arbeitsschwerpunkte: Wissenschaftstheorie und Ethik der Biowissenschaften, Technik- und Wissenschaftsgeschichte sowie Anthropologie der Technik. Mitglied im Netzwerk „Wissenschaftsgeschichte" der Universität Frankfurt am Main. Gegenwärtig verfasst sie ihre Habilitationsschrift in Philosophie über „Die Phänomenologie des Wachstums. Zur Kulturphilosophie und Wissenschaftsgeschichte des produktiven Lebens".
Buchveröffentlichungen (u. a.): *Biologisch, Natürlich, Nachhaltig. Philosophische Aspekte des Naturzugangs im 21. Jahrhundert* (Francke, 2001); *Zugänge zur Rationalität der Zukunft* (Hg. zus. mit Jan C. Schmidt; Metzler, 2002); *Biofakte – Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen* (Hg., Mentis, 2003).

1. Der mikroskopische Blick

Menschliches Leben wird – mikroskopisch betrachtet – durch eine Fusion von Ei- und Samenzelle ermöglicht. In dieser Form des Beginnens unterscheidet es sich nicht wesentlich von Tieren und Pflanzen. Wenn man das Phänomen Leben in einer derartigen Perspektive betrachtet, wie sie insbesondere die moderne Medizin und die Biowissenschaften einnehmen, ist Leben im einfachsten Falle an die Existenz von Zellen gebunden, die einen Stoffwechsel aufrechterhalten, d. h. Austauschprozesse mit ihrer Umwelt pflegen. Diese Prozesse aufzudecken, zu steuern und gegebenenfalls zu optimieren ist vorrangiges Ziel derjenigen Wissenschaften, die zu den *Life*

Sciences gezählt werden. Das Phänomen Leben erscheint hier in erster Linie als Bewegung von Teilen und Teilchen innerhalb eines feststehenden Systems „Zelle" und um dieses herum. Dass Leben, insbesondere menschliches, viel mehr umfasst, ist unter dem Fokus des Mikroskopobjektivs zunächst irrelevant, da der zelluläre Zustand „Leben" als solches noch keine menschlichen Besonderheiten und Züge aufweist. Funktionsstörungen des Stoffwechsels sind auf zellulärer Ebene zumeist beobachtbar, auf genetischer Ebene auffindbar, messbar und manchmal auch reparierbar – Wesenszüge eines Lebewesens sind jedoch nicht erkennbar.

Nicht nur, aber auch durch diesen Blick entsteht die anthropologisch bedeutsame Ambivalenz, Leben jedweder Art technisch verändern zu können und gleichzeitig dabei seine Besonderheiten und Individualität ausblenden zu müssen. Leben in seinen frühesten Stufen ist pluripotent, und kann – in gewissen Grenzen – werden, was derjenige will, der die jeweilige Potenz zur Ausprägung zu bringen vermag. Durch die technische Einflussnahme in die zellulären Potentiale entstehen so genannte „Biofakte", lebende Artefakte.[1] Sie haben Möglichkeiten der Gestalt- und Funktionsausprägung, die man induzieren und aktivieren kann wie bei Pflanzenzellen. Menschliches Leben in seinen frühesten Stufen, verstanden als pluripotentes, unbewegliches Zellaggregat mit inhärentem Wachstumspotential, steht als Phänomen dem pflanzlichen Vegetieren nahe, so werde ich argumentieren. Deshalb können Frühstadien menschlichen Lebens plantamorph gefasst werden.

Ich werde im Folgenden einen Versuch unternehmen zu zeigen, wie die Plantamorphisierung der frühen Stufen menschlichen Lebens, d. h. seine Interpretation als pflanzliche Lebensform, die technische Einflussnahme kanalisiert. Dies hat u. a. methodische und epistemische Gründe, da die Bio- und Gentechniken zunächst an genetisch einfacher „gebauten" Organismen wie Pflanzen und Bakterien etabliert wurden, bevor sie auf Tier- und Menschenzellen angewandt wurden. Danach werde ich argumentieren, in welcher verkürzten Weise das Pflanzliche im Menschen gefasst wird. Zuletzt möchte ich einen Ausblick unternehmen, der zeigen kann, wie das Pflanzliche in uns Teil des produktiven Lebens werden kann, auch und gerade in Zeiten der zunehmenden Technisierung des individuellen Lebens.

1 N. C. KARAFYLLIS (Hg.): Biofakte – Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen (2003).

2. Das Phänomen Wachstum als Unterscheidungsmerkmal von Natur und Technik

Vor dem Hintergrund der philosophischen, aber auch der politischen Anthropologie, die gegenwärtig versucht, den Menschen als Hybrid[2] zwischen Techniknutzer und Naturwesen zu beschreiben, kommt dem Phänomen des *Wachstums* eine zentrale Bedeutung zu.[3] Denn Natur ist dasjenige, das sich von selbst bewegt, das wächst – Technik und Kunst ist dasjenige, das von außen bewegt und geschaffen wird. So zog ARISTOTELES die Grenze zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit (z. B. in Phys. II 1, 192b), eine Unterscheidung, die auch unseren gegenwärtigen Intuitionen entgegenkommt: Pflanzen wachsen, aber Maschinen und Automaten wachsen nicht. Die Pflanze steht als Symbol für Wachstum. Das Vegetabilische meint stets das Vermögen, etwas zu werden, was es der Anlage nach immer schon auch ist – und ist damit Inbegriff von „Natur" und gleichzeitig die Antithese zu einer Technik, die für das steht, was bereits so geworden ist, wie ein Konstrukteur gewollt hat. Eine derartige Technik hätte als Symbol die klassische Maschine, den Automaten. Diese Unterscheidung von Natur und Technik ist durch die modernen Bio- und Computertechniken jedoch zunehmend in Auflösung begriffen. Denn Wachstum als das genuin Natürliche wird in gewissen Formen ersetzbar durch kontrollierte Wachstumsprozesse von – nicht nur – *artificial life forms*[4] ebenso wie durch virtuelle Darstellung von programmiertem Wachstum.[5] Wachstum kann dabei in objektivistischer Lesart zunächst als positive Veränderung an Größe oder Zahl in einem Raum-Zeit-Kontinuum gefasst werden, die quantitativ bestimmt werden kann.

Und auch durch die Verfügbarmachung von biologischen Wachstumsfaktoren (HGF – *Human growth factors*) und Wachstumshormonen sowie durch Kenntnis der Steuer- und Kontrollgene menschlichen, tierischen und pflanzlichen Wachstums ergibt sich eine neue Schwierigkeit, das Natürliche und das Biologische vom Artefaktischen zu trennen. Dies betrifft sowohl die innere Natur (z. B. beim so genannten Gendoping im Leistungssport) als auch die äußere Natur des Menschen. Landschaften und Gärten sind Abbild kultureller Versuche, natürliches Wachstum zu zäh-

2 B. LATOUR: Anthropologie (1995), S. 58f.

3 Vgl. J. HABERMAS: Zukunft der menschlichen Natur (2001); N. C. KARAFYLLIS: Phänomenologie des Wachstums (2002).

4 E. FOX KELLER: Sense of Life (2002).

5 O. DEUSSEN: Computergenerierte Pflanzen – Technik und Design digitaler Pflanzenwelten (2003).

men, damit Menschen die Natur versöhnlich anschauen und nutzen können. Vor einem derartigen gesellschaftlichen Hintergrund, wie er sich seit der Moderne ergab, galt und gilt es also, einen Lebensbegriff zu kultivieren, der durch seine Kontrollierbarkeit keine Bedrohung hervorruft, aber dennoch eigene Wachstumspotentiale aufweist. Die Pflanze scheint für einen derartigen Lebensbegriff das geeignete Symbol zu sein. Weil Pflanzen in einem kultivierten Garten immer noch wachsen und uns kontemplativ Lebensprozesse schauen lassen, an denen auch wir gelingend teilhaben können, vermögen wir den Garten mit einer gewissen Ruhe zu betrachten.

Wenn also, metaphorisch gesprochen, unser Herz für die Natur stets schon mit Hilfe einer künstlichen Herzklappe schlägt,[6] dann gilt es zu betonen, dass reale künstliche Herzklappen mittlerweile durch *Tissue Engineering* im Labor extrakorporal wachsen können, darauf in das Herz, z. B. von einem Kind, verpflanzt werden können und an ihrem neuen Ort über die Jahre mitwachsen können. Wachsende Organe, Gewebe und Zellen können also *transplantiert* werden, was uns begrifflich zu ihrem pflanzlichen Wesen führt, das man technisch nutzen kann: die *Verpflanzung*.

Die Vorstellung, Teile des Lebenden unabhängig von der Entität, der sie zugehörig sind oder potentiell zugehörig werden würden, transportieren zu können, ist eine genuin auf Pflanzen bezogene. Sie verweist auf die pflanzliche Fähigkeit, sich in frühen Stadien an verschiedenen Orten verwurzeln, weiter wachsen und sich fort-*pflanzen* zu können, wenn das Medium (zumeist der Boden) dafür geeignet ist. Alte Bäume tun sich damit freilich schwer. Unterstützt wird die Vorstellung der Transplantierbarkeit durch gesellschaftlich normierende Zugänge zum menschlichen Leben. Das menschliche Leben wird gegenwärtig in der gesellschaftspolitischen Debatte zwischen zwei Extremen verhandelt, die durch den wissenschaftlichen versus den lebensweltlichen Zugang zum „Leben" gefasst werden können: zwischen einem Leben, das aufgrund von im *genetischen* Code programmierten *Funktionen* ausgeführt wird, und einem Leben, das sich nach und nach mit *wachsender Erfahrung* selbst gestaltet. Die erste Sicht, die das Phänomen Leben objektiviert, kommt dem molekularbiologischen Methodenkanon entgegen und stellt die subjektive Perspektive auf das eigene Leben ins zweite Glied. Durch den Modelltransfer aus den Technikwissenschaften in die *Life Sciences*, der sich in biowissenschaftlichen Termini wie „Programm", „Funktion" und „Code" zeigt, wird dieser Entwicklung weiter Vorschub geleistet.[7] So entstehen sogenannte „Biofakte".

6 N. C. KARAFYLLIS: Biologisch, Natürlich, Nachhaltig (2001), S. 7.
7 N. C. KARAFYLLIS: Lebewesen als Programme (2003).

Was bedeutet dieser Modelltransfer für das Bild vom werdenden und wachsenden individuellen Menschen, als Teil einer stets im Werden begriffenen äußeren Natur, und inwieweit ist die Vorstellung der pflanzlichen Lebensform daran beteiligt? Dieses Wechselspiel zwischen technisiertem Leib und technisierter Lebenswelt soll nachfolgend dargestellt werden, stets im Hinblick auf den Wandel, der sich durch Wachstum ergibt. Im Kontrast dazu stehen Zugänge zum biofaktisch Lebenden, die objekthaft auf Körper und Umwelt fokussieren.[8]

3. Das Biofakt

Der Begriff „Biofakt" besteht aus einer Verbindung der Wörter „Bio" und „Artefakt". Artefakte sind künstliche, ersonnene und erschaffene Objekte. Die konstruierten Objekte fielen bislang immer in den Bereich der Gegenstände. Artefakte sind im Allgemeinen tot. Biofakte sind biotische Artefakte, d. h. sie sind oder waren lebend. Die Kategorie der technischen Zurichtung des Lebenden ist zwar nicht neu (klassische Züchtung!), jedoch gab es bislang keinen systematisierenden Begriff, der auf die technische Einflussnahme auf das vormals natürliche Wachstum verweist und die Grenze von Natur und Technik damit wesensübergreifend zu problematisieren vermag. Denn es sind die *Methoden*, die Techniken, die in Zukunft über die Einordnung entscheiden werden, ob etwas noch Natur oder schon Technik ist. Dieser begriffliche Mangel entstand u. a. deshalb, weil sich die Technikphilosophie bislang darauf konzentrierte, in erster Linie die Technik zu systematisieren und „Natur" immer als „das Andere" und „das Gegenüber" der Technik, von dem man sich abgrenzen konnte, hinzunehmen. Auch die Versuche, eine Anthropologie der Technik zu schreiben und den Menschen in seiner Naturwesenheit dadurch mit einzubeziehen, konzentrierten sich darauf, den technisch handelnden Menschen sowohl durch seine kognitiven Fähigkeiten (z. B. Hans SACHSSE, der Technik als „Umweghandeln" definiert)[9] als auch durch seine handwerklichen Fähigkeiten (so Ernst KAPP, der Technik als „Organprojektion" sieht[10]) vom Tier abzugrenzen. Technik dient bei diesen Autoren nicht nur als Ergänzung und Verstärkung der Natur, sondern vor allem als Mittel, um ihre

8 Vgl. im Detail dazu die Beiträge in N. C. KARAFYLLIS: Biofakte (2003).

9 H. SACHSSE: Anthropologie der Technik (1987).

10 E. KAPP: Grundlinien einer Philosophie der Technik (1877). Kapp wird stets pauschalisierend als Vorläufer von Arnold Gehlens Vorstellung von Technik als Organprojektion genannt, obwohl beide einen grundlegend verschiedenen Organbegriff haben.

Grenzen zu überwinden, wie spätestens bei Arnold GEHLEN deutlich wurde. Grundlage für derartige technikphilosophische Reflexionen bleibt stets eine Natur, die der Mensch *funktional* interpretiert. Was ist nun aber, wenn der Mensch die Funktion einer wachsenden Natur nicht kennt, gar nicht einmal eine Idee hat, wie er und sie das Lebewesen bzw. die wachsende Entität, einschließlich sich selbst, wissenschaftlich daraufhin befragen kann? Oder am Ende vielleicht nicht einmal befragen *will*? Dann werden vermittelnde Symbole gesucht, die Leben und Natur mit einer Orientierungsmöglichkeit verbinden. Orientierung muss dabei nicht als eigene Funktion gesehen werden, sondern kann gerade in ihrer Funktionslosigkeit gezeigt werden. Hier bieten sich Pflanzen deshalb an, weil sie wenig Anthropomorphisierungen qua Ähnlichkeit (ihrer Gestalt und Organe) mit dem Menschen erlauben.

Der technische Charakter, den die menschliche Einflussnahme auf das Wachstum des Lebenden von jeher hatte, wurde in den bisherigen Lesarten von „Natur" und „Technik" vernachlässigt. Durch diese Bequemlichkeit geschah eine unreflektierte Vermengung des Naturbegriffs mit dem des „Lebens", weil beide bis heute pauschal mit dem Nicht-Technischen assoziiert werden.

Auf welchen technischen Anteil verweisen nun Biofakte? Technik offenbart sich dabei nicht mehr nur als *Ding*, durch Metall, Kabel und Drähte. Technik meint Eingreifen in und Nutzen von natürlichen Prozessen und zeigt sich in erster Linie als *Handlung* innerhalb des Handlungsspielraums einer Biologie, die als Experimentalwissenschaft fungiert. Im Falle der virtuellen Darstellung von Wachstumsprozessen, wie etwa bei der Landschaftssimulation im Jahreszeitenlauf, dient die Technik auch als *Medium*. Dieses steht als das Vermittelnde zwischen Mensch und Natur. Durch den Einsatz von Mitteln gibt der Mensch seinen *unmittelbaren* Bezug zur Natur auf.[11] Aber auch in der Computersimulation einer wachsenden Natur braucht der Programmierer zumindest als Idee das wachsende Original, um ein Programm überhaupt schreiben zu können. Biologisches Wachstum kann also nicht gänzlich ersetzt, aber so stark technisch fragmentiert und provoziert werden, dass nur noch der abstrakte Anfangspunkt der Genese als selbsttätiger Naturanteil verbleibt.

Biofakte problematisieren die *Autonomie* des Wachsens, verstanden als seine Eigendynamik. Dort liegt die Grenze zum Technischen. Da Wissenschaftler mittels Biotechnik in das Wachstum des Lebewesens nun im Kern und damit im Anbeginn eingreifen können und es aber gerade das

11 C. HUBIG: Mittel (2002), S. 12.

Wachstum ist, dass das Lebewesen als solches erst kennzeichnet, bedarf es eines Begriffs, der das Überschreiten dieser Grenze deutlich macht, ohne die Grenze selbst zu verwischen. Denn Grenzen sind wichtig zur Orientierung, zum eigenen Selbstentwurf des Menschen. Das vormals genuin Biologische, ausgedrückt in Termini wie „Zellwachstum", „Zelldifferenzierung" und „Ontogenese", rückt weiter weg vom natürlichen Phänomenbereich und näher heran ans Technische: Beobachtung, Kontrollierbarkeit und auch Erfindung des Wachsenden wird Ingenieurskunst und entfernt sich vom „Leben".

Warum nun einen neuen Begriff prägen? Bislang gebräuchliche Begriffe, die das Artefaktische des Lebenden methodisch zu umschreiben versuchen, trennen zum einen zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und Bakterien, zum anderen entstammen sie gänzlich unterschiedlichen, sowohl disziplinären als auch alltagssprachlichen Kontexten, die einen wissenschaftlichen Umgang mit ihnen erschweren. So ist z. B. für transgene Tiere alltagssprachlich das Wort „Chimäre" gebräuchlich, das bis auf die Wesen der griechischen Mythologie zurückführt.[12] Bei transgenen Pflanzen und Bakterien spricht man wissenschaftlich meist von GVOs, gentechnisch veränderten Organismen, denn die Begriffe „Hybrid" und „Bastard" sind auch in der konventionellen Pflanzenzucht bereits gebräuchlich und entstammen dem Fachjargon der Kreuzungsgenetik. In biowissenschaftlicher Terminologie benennt man auch Pflanzen als Chimären, etwa, wenn man einen Kaktus auf einen zweiten „pfropft". Beim biofaktischen Menschen schließlich werden Begriffe dem Science Fiction-Genre entliehen, wie etwa die Rede vom „*Cyborg*" (wenn auf die Ähnlichkeit zum Roboter angespielt wird) oder „*Replikant*", wenn auf humane oder humanoide Klone abgehoben wird. An dieser Stelle sieht man die zugrunde liegende Utopie vom Menschsein, die dazu führt, den gegenwärtig technisch in seiner Wachstumsdynamik veränderbaren Menschen näher z. B. an eine imaginäre Sklavengesellschaft auf einem fernen Planeten anlehnen zu wollen, oder an einen sorgen- und leidensfreien Menschen in einem vorweggenommenen Paradies. Die Bezeichnung „Menschmaschinen"[13] mag zwar auf die technischen Anteile des Humanen verweisen, insbesondere in Bezug auf ihre mentalen Fähigkeiten (künstliche Intelligenz), sie setzt in ihrer Klassifikationsbemühung aber an einem fertigen Zustand an. Man sieht und fühlt derartige Konstrukte nicht wachsen, sondern findet sie in

12 Vgl. E. SCHENKEL: Chimären (2002/2003).
13 R. BROOKS: Menschmaschinen (2002).

erwachsenem Zustand als künstliche Entitäten vor. Kulturelle Referenz bleibt jedoch stets die verlorene Natürlichkeit des vormals von selbst Gewachsenen.

Technik und Natur, Maschine und Lebewesen verschmelzen auch materialiter zu einer hybriden Einheit, obgleich stets eine Restsumme verbleibt, die uns wissen oder zumindest erahnen lässt, dass etwas künstlich oder natürlich ist – oder einmal war. Diese Restsumme ist zugegebenermaßen immer schwieriger aus dem uns zugänglichen Phänomenbereich herauszuaddieren. Es gilt für die Zukunft, sie nicht in Bezug auf das „fertig" Gewachsene zu suchen, sondern in Bezug auf den Geneseprozess. Wachstum muss in allen seinen Stadien erfahrbar sein. Dazu muss jedes Stadium auf die Entität hinweisen können, auf die es hinwachsen wird und auf das Stadium zurückweisen, von dem aus gewachsen wurde. Der Kontext des Wachstums ist dafür unverzichtbar, weil er Grenze und Rahmen der Wachstumsinterpretation gleichermaßen ist.

4. Die Pflanze als Symbol, das zwischen Leben, Natur und Technik vermittelt

Mein Vorschlag lautet, dass Pflanzen als Symbole für „Natur", „Wachstum", „Produktivität" und für „Leben" zu deuten sind, weil Menschen ihr Wachstum bereits in einem bestimmten Kontext erfahren haben. Dadurch wird eine *Plantamorphisierung* des menschlichen Lebensbegriffs ermöglicht, der zu weitreichenden und durchaus ambivalenten ethischen Konsequenzen führt, worauf ich nun näher eingehen möchte.

Die pflanzliche Symbolik machen sich insbesondere die Biowissenschaften zunutze und transportieren damit kulturelle Elemente in ihre Forschungsprogramme. Innerhalb der Scientific Community der Lebenswissenschaften steht das Vegetabilische für diejenigen Möglichkeiten des Wachstums, die auf das Individuum bezogene Potentiale aufweisen, aber von der Ortsbewegung her unfrei sind. Pflanzliches Leben ist weitgehend regenerierbar und auf zellulärer Ebene totipotent. Die Re-Genese ist der bedeutendste Wesenszug des Vegetabilischen. Sie meint, gleichzeitig dasselbe und ein Neues, Anderes zu werden. Die Fähigkeit zur Regeneration haben auch einige humane Zellen in Gewebekultur. Dieses vegetabilische Verständnis von Geweben und Organen ermöglicht technische Handlungsspielräume auch im Umgang mit menschlichen Zellen, z. B. ihre Extrakorporierung, Isolierung und damit ihre *Dekontextualisierung*. Leben kann in Einheiten zerlegt werden, die die Anlage des Ganzen in sich haben. Die

Idee des pflanzlichen Individuums wird so reduziert auf die Möglichkeiten der artspezifischen Pflanzenzelle. Die Pflanze als Ganzes wäre dann die zusammengesetzte Summe ihrer Teile – und nicht mehr. Form und Gestalt wären lediglich Folge eines zellulären Programms, das systememergente Eigenschaften wie Gestalt und Geruch prozessiert. Eine derartige Plantamorphisierung menschlicher Zellen, die sich an den Möglichkeiten der Pflanzenzellen orientiert, würde bedeuten, dass menschliches Leben, sobald es im Labor kultiviert wird, auf die Stufe der Pflanze „zurückfällt". Damit ist auch normativ eine Abwertung des Lebensbegriffs verbunden, wenn pflanzliches Leben in einer Naturteleologie, wie sie etwa in der kulturhistorisch das Abendland prägenden Scala naturae verfolgt wird, ganz unten und menschliches Leben ganz oben angesiedelt wäre.[14]

Ich möchte mich der Plantamorphisierung nun kulturphilosophisch weiter nähern. Denn die Pflanze hat bestimmte Erscheinungsformen und Organe, die sie als solche erst ausweist. Auf diese Idee des Pflanzlichen a priori ist auch eine Pflanzenphysiologie angewiesen, die nur noch mit Zellen arbeitet. Für einen konstruktiven Umgang mit dem Lebensbegriff, der gegenwärtig in der Diskussion steht, sind Pflanzensymbole wie etwa die Blüte und die Wurzel zumindest zu Rate zu ziehen. Dabei muss man eine angemessene Vorsicht walten lassen. Für das Symbol gibt es keine zwingende syntaktische Bindung an ein bestimmtes Text- oder Bildelement, es ist quasi selbst naturwüchsig in seiner Art des Bedeutens. Dadurch hat es einen gewissen Grad der Unverfügbarkeit.[15] Andererseits wird durch Symbole Schicksal suggeriert, wo selbständiges Handeln doch möglich wäre. Hier kann der mögliche Ansatz einer Ideologiekritik der Verwendung von Symbolen liegen.

Wenn z. B. das pflanzliche Symbol der Wurzel metaphorisch verwendet wird, etwa in dem Satz „Ich bin mit dieser Landschaft verwurzelt", dann wird eigenes mit pflanzlichem Leben *in einer gewissen Hinsicht* gleichgesetzt. Ähnliches passiert mit Blüten- und Fruchtsymbolen. Person und pflanzliches Organ werden so im Hinblick auf das Leben gleichgestellt, ohne realiter identisch zu sein, denn man sagt ja nicht, dass ein Mensch Pflanzenwurzeln hat, sondern dass es zu ihm gehört, verwurzelt zu sein. Menschsein bedeutet, Wurzeln schlagen zu wollen und zu können, zu blühen, Früchte hervorzubringen und zu sterben. Mensch und Pflanze vermögen beide dasselbe *im jeweiligen Verhältnis* zu ihrem Lebensbegriff.

14 Vgl. zur Ideengeschichte der Scala naturae und ihrem weitreichenden Einfluss z. B. M. WYDER: Scala naturae (1998).

15 G. KURZ: Metapher (1997), S. 84.

Pflanze, Tier und Mensch sind – obwohl auf unterschiedlichen Stufen in einer Naturordnung stehend[16] – über die *Idee des Lebens* miteinander verbunden. So gilt auch für das symbolische Verhältnis von Tier und Mensch, dass beide dasselbe vermögen im Verhältnis zum jeweiligen Lebensbegriff, z. B. sich frei bewegen, jagen, kämpfen. Die kulturelle Verbindung zwischen Tier und Mensch kommt zunächst über morphologische und funktionale Ähnlichkeiten in Körperbau und Gestalt, bezeichnender aber über die Lebensform der Freiheit und Individuation zustande. Pflanze, Tier und Mensch koexistieren über die Idee des Lebens als Wesen. Die Symbolik des Tieres und der Pflanze aktualisieren jeweils Facetten des menschlichen Lebens. In der Trias Pflanze, Tier und Mensch, die schon bei ARISTOTELES eine naturteleologische Ordnung widerspiegelt, wird die Identifikation eines allumfassenden Lebensbegriffs mit menschlichen Wesenszügen problematisch, will man weiterhin phänomenologisch argumentieren. Dies liegt u. a. daran, dass die Pflanze stets als „das Andere" zum Tier abgegrenzt wurde.[17] Deshalb wird der kleinste gemeinsame Nenner eines Lebensbegriffs in den Naturwissenschaften gesucht (z. B. der Stoffwechsel), so unterschiedlich sind die alltagsweltlich offenbarten Lebensphänomene. Während zum Lebensbegriff der Pflanze die Ortsgebundenheit und das Wachstum gehören, ist für das Leben des Tieres die freie Ortsbewegung und der Kampf kennzeichnend. Maschinen dienen gegenwärtig in geringerem Ausmaß als Sinnbilder für Leben (z. B. die „Uhr des Lebens", die abläuft)[18], sie werden aber in den Biowissenschaften zumindest als kybernetische Metaphern (vgl. die dortige Rede von Steuerung, Regelung, Codierung) innerhalb lebender „Systeme" verwendet, um Lebensabläufe zu beschreiben.[19] Maschinenabläufe und Lebensprozesse zeigen beide das Vermögen, sich zu bewegen. Maschine und Lebewesen *vermögen* anscheinend beide dasselbe im jeweiligen Verhältnis zu ihrem *Bewegungsbegriff*. Maschine und Leben sind über die *Idee der Bewegung* miteinander verbunden. Leben wäre dann auf Bewegung reduzierbar, wenn wir Robotern deshalb „Leben" zusprechen wollen, weil sie mittels Rädern sich im Raum bewegen können. Weil Lebewesen und Maschinen nun in gewisser Hinsicht über Bewegung miteinander zu verbinden sind, ist auch Natur und Technik in gewisser Hinsicht miteinander in Verbindung zu

16 Vgl. M. WYDER: Scala naturae (1998).

17 H. W. INGENSIEP: Geschichte der Pflanzenseele (2001).

18 Vgl. zu den Verbindungen von Leben, Bewegung und Automat seit der Frühen Neuzeit H. BREDEKAMP: Antikensehnsucht und Maschinenglauben (2002).

19 Vgl. N. WIENER: Cybernetics (1965).

bringen. Die Idee des Wachstums wird dadurch eigentümlicherweise nicht überflüssig. Warum nicht, gilt es zu klären. Vor allem angesichts der nahezu unbeweglichen Pflanzen drängt die Einsicht ins Bewusstsein, dass Bewegung nicht hinreichend ist, um Leben als Idee zu erfassen und Lebewesen als solche charakterisieren zu können.

Die Pflanze als Symbol für einen vegetativen Lebensbegriff sorgt für ein produktives Verständnis von Wachstum und Leben und kann zum Teil anthropologische Probleme relativieren, die aus der gängigen Orientierung des Menschen an seiner Tiernatur entstanden. Die Freiheit der Bewegung, die Mensch und Tier miteinander teilen, teilt die Pflanze nicht. Dafür ist sie verwurzelt, metamorphiert in der Zeit und kann sich zum Licht und zum Untergrund hin orientieren. Über ihre Ortsgebundenheit hat die Pflanze aber auch Gemeinsamkeiten mit dem klassischen, feststehenden Automaten, selbst wenn sie sich augenscheinlich nicht bewegt. Ihre Maschinenanteile zeigen sich anders, und zwar gerade in der Bewegungsarmut und Langsamkeit ihrer Lebensform. Die Sensorik nutzt (z. B. in Form von Photozellen) pflanzliche Charakteristika der Blattbewegung, um den Bewegungen der Maschine auch eine Orientierung zu geben. Feststehende oder -montierte Artefakte wie Kollektoren oder auch Roboterorgane „fühlen" Lichtreize wie Pflanzen es können. Trotz dieser modernen Techniken bleibt die klassische Vorstellung der Maschine weit weg von der Idee des Vegetabilischen, die sich im Wachstum zeigt.

Das Tier, dessen besonderes Kennzeichen im Vergleich zur Pflanze die schnelle und ortsungebundene, d. h. „freie" Bewegung ist, steht unter einem Primat des Lebensbegriffs, der an Bewegung gebunden wird, geradezu unter dem kulturellen Zwang, sich der Maschine mit ihren kontrollierten und gesteuerten Bewegungen wesenhaft annähern zu müssen. Dies gilt deshalb, damit das Animalische als Wesensform nicht mit dem Menschlichen zusammenfällt und dem Menschen anthropologisch nach wie vor eine Vormachtstellung im Reich der Biota eingeräumt werden kann. Die Sonderstellung des Menschen kann anhand äußerer, zumal funktional interpretierter Charakteristika nur schwerlich aufrechterhalten werden. Es ist die Freiheit des Geistes, die ihn gegenüber allen anderen Lebewesen auszeichnet. Für den Versuch, das Tier dem Menschen als das Andere gegenüberzustellen, ist die Maschine – bzw. das Maschinentypische an ihr – als differentia specifica ein lohnendes Bild. Das Tier wird so zur „Instinkt-Maschine" degradiert, wie bei R. DESCARTES.

Die Pflanze, die ortsgebunden ist, aber langsam wachsen kann, steht nicht unter einem derart starken Zwang, weil die Maschinensymbolik und

auch die Tiersymbolik sie nicht wirklich treffen. *Die Pflanze bewegt sich nur im Wachstum.* Sie bleibt zeitlebens an ihrem Ort und kann diesen nur innerhalb ihrer vegetativen Möglichkeiten verlassen: als Fort-*Pflanzung.* Sie pflanzt sich selbst durch das Keimen und Wurzelnschlagen. Dabei ist die Bewegung ein vernachlässigbares Merkmal des Wachstums, im Vergleich etwa zu Differenzierung, Morphogenese und Fortpflanzung, die ja auch wieder ein neues Individuum meint. Die Pflanze steht deshalb als Lebendes nicht in derjenigen direkten Konfrontation mit menschlichem Leben wie das Tier und die Maschine. Es ist dies die Konfrontation, die sich durch die Möglichkeit der technischen Imitation der Bewegung im Rahmen der menschlichen Zeitwahrnehmung ergibt, wie von Maschinenbewegungen und auch Computersimulationen erzeugt. Pflanzen wachsen zu langsam, um den Menschen mit seinem eigenen Lebensbegriff zu konfrontieren.

Die kulturelle Verbundenheit von pflanzlichem und tierischem Leben findet sich in der metaphorischen Redeweise vom *Trieb*, der nur in der Pflanze eine reale Ausprägung hat. Der Trieb bringt Leben hervor, er garantiert Produktivität. Der pflanzliche Trieb dient als Symbol für dasjenige, was im Menschen untergründig als Phänomen nach außen drängt und wurde deshalb gängiger Terminus der Anthropologen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts (z. B. bei Max SCHELER). Die Dynamik des genuin Humanen wurde in Sigmund FREUDs nahezu zeitgleich entstandener Trieblehre in der sich nur langsam und unsichtbar bewegenden Psyche verortet. Das als Trieb unbewusst und unkontrollierbar nach oben Drängende und erst dort als Phänomen in Erscheinung Tretende, das quasi die dunkle Seite des menschlichen Geistes widerspiegelt, macht ebenfalls Anleihen beim Lebensbegriff des Vegetabilischen. Es ist ein Lebensbegriff, der eine Autonomie des *In-Erscheinung-Tretens* aufweist und in einer Kultur, die auf den Sehsinn ausgerichtet ist, provoziert.

Pflanze und Mensch können ihre jeweilige Verhältnismäßigkeit zum Leben unbeschadet ihres eigenen Verhältnisses zueinander beibehalten, während gleichzeitig kulturell ein paralleles Verhältnis von Maschine und Leben bzw. Tier und Leben vorliegen kann. Da Pflanzen auch über ihre Gestalt wenig Anthropomorphisierung qua Ähnlichkeit erlauben, stehen sie nicht im Verdacht, einen Lebensbegriff zu befördern, der den Menschen in seinem Selbstverhältnis kränken könnte.[20] Deshalb ist umgekehrt eine *Plantamorphisierung* des menschlichen Lebens mit weniger gedanklichen Schranken versehen – etwa, wenn man Haaren eine Haarwurzel zu-

20 Dies gilt auch, wenn man Äste des Baumes als seine Arme interpretiert.

ordnet, dem ganzen Menschen ein vegetatives Nervensystem und den menschlichen Organen die Möglichkeit der Transplantation, der Verpflanzung, einräumt.

Der Gedankengang, einen verhältnismäßigen Lebensbegriff stark zu machen, der sich auf das jeweilige Wesen und sein Vermögen bezieht, wird besonders durch eine hier angedeutete Zähmung und Kultivierung des jeweiligen Lebens plausibel. Während ein Tier im Käfig unser Mitleid erregt, weil es sich nicht bewegen kann, erscheint eine Pflanze im umzäunten Garten zwar als kultiviert, aber nicht ihrem Wesen nach verändert. Sie kann im Rahmen ihrer Möglichkeiten leben, sogar besser leben und gedeihen, weil ihr Leben geschützt wurde.[21] Das gefangene Tier kann dies nicht. Bei der pflanzlichen Symbolik scheint die Regenerationskraft und die Gestalt dominanter für ihre Erscheinung zu sein als ihr räumlicher Kontext. Das Tier kann seinem Wesen nach nur als „wildes" und „freies" Tier angemessen leben. Aber gerade durch dieses kulturell so unterschiedlich geprägte Verständnis von kultiviertem pflanzlichem und tierischem Leben entstehen ethische Probleme in Bezug auf frühe Lebensstadien. Denn ein im Uterus unbeweglicher Embryo ist eben keine Pflanze, selbst wenn er im Wenigzellstadium sich wie eine solche nur verhalten kann. Der Mensch wird durch eine verkürzt verstandene Plantamorphisierung seiner frühen Entwicklungsstadien, anstatt als verwurzeltes Wesen interpretiert, von den Biowissenschaftlern als unbewegliches Objekt stilisiert. Dies geschieht durch einen Blick auf das Leben von außen. Bei der bio- und gentechnischen Einflussnahme stehen Tiere, Pflanzen und Menschen gleichermaßen unter der Bedrohung, nicht mehr im Rahmen ihrer Möglichkeiten leben zu können. Sie werden Biofakte.

5. Konsequenzen des Biofaktischen

Wachstum scheint als zentrale Wesenseigenschaft von Lebewesen zu verbleiben. Biofakte sind zwar auch wachsend, aber nicht das Resultat einer selbst unverursachten Ursache „Zeugung", denn sie haben ja einen Urheber, einen zielsetzenden, planenden Konstrukteur, der ihr Wachstum *genau so und genau dann* veranlasst, selbst wenn das „Material" mit inhä-

21 A. KALLHOFF argumentiert an einigen Stellen in diese Richtung, jedoch ohne Bezugnahme auf die Verbindung von Wesen und Möglichkeit, sondern statt dessen unter Zuhilfenahme vermeintlich objektiver, naturwissenschaftlicher Kriterien wie „Stresstoleranz" bei Pflanzen. Dadurch wird die Pflanze anthropomorphisiert. (Vgl. A. KALLHOFF: Prinzipien der Pflanzenethik, 2002).

rentem Potential schon vorhanden ist. Biofakte stehen damit als Mittelglied in der Trias „Artefakte – Biofakte – Lebewesen", die die Polarität zwischen Technik- und Naturhaftigkeit von Entitäten beschreibt. Dabei ist insbesondere die Kopplung des Lebens- an den Naturbegriff eine problematische geworden, und die Biowissenschaften stehen verstärkt in diesem Problemfeld. Die Aristotelische Abgrenzung von Natur und Technik als Abgrenzung des Wachsenden vom Nichtwachsenden wird durch die modernen Biotechniken deshalb erschwert, weil der technische Anteil unter der phänomenal zugänglichen Oberfläche desjenigen, was wir gewohnt sind, als Wesen zu bezeichnen, verborgen liegt und auch keine Indizien mehr auf die vormalige Einflussnahme liefert. Das Technische ist nicht sichtbar. Wir erleben Sinnestäuschungen, wie sie Harrison Ford als Polizist Rick Deckard erfährt, als er in dem US-amerikanischen Kultfilm „Bladerunner" (1982) die äußerlich menschengleichen Replikanten jagt. Sie scheinen so echt, dass er sich in die Replikantin Rachel sogar verliebt. Sie sind vielleicht sogar so echt, dass er selbst ein Replikant ist, ohne dass der Film dies auflösen würde. Die vormals als *außen* gedachte Technik wird verstärkt auch nach *innen*, in die innere Natur des Menschen verlagert. So wird unklar, inwieweit wir noch unseren Augen trauen können, wenn wir beurteilen, ob jemand ein „echter" Mensch ist. Sinnestäuschung und Echtheit schließen sich aber nicht aus, wenn sich beide subjektiv als echte Menschen fühlen und derart definieren. Dabei ist noch ungeklärt, ob diese Verlagerung des technischen Anteils ins Innere dazu führen könnte, dass wir uns als Menschen selbst nicht mehr als der technischen Welt *gegenüberstehend* definieren können, sondern uns als technisch unvollkommenes *Biofakt* im Vergleich zu den funktional optimierten technischen Artefakten begreifen werden. Das heißt, es geht nicht um die viel diskutierte Frage, ob künstliche Wesen wie echte Menschen aussehen, denken und fühlen können, sondern an dieser Stelle geht es darum, was mit uns ist – wie wir als „konventionelle" Menschen uns gegenüber diesen Biofakten werden definieren können. Und dies in dem Wissen, dass wir vielleicht nur eine Übergangsgeneration sind, die dieses Problem als Problem empfinden wird. Auf die Struktur zukünftiger Gesellschaften, in denen biofaktische und humane Lebensformen miteinander gedeihlich koexistieren können, dürfen wir gespannt sein.

Getragen wird die Vision eines wachstumskontrollierten Lebens von der Hoffnung, ein leidensärmeres und damit wohl wünschenswerteres Leben zu konstruieren. Dabei ist wichtig, dass ein Lebensbild, geknüpft an ein bestimmtes Menschenbild, in dieser Vision von außen gezeichnet wird. Man kann sich zweifelsohne ein Bild über „das Leben" machen, aber mo-

ralisch legitim ist es nur, sich ein Bild über das eigene Leben zu machen. Eigene Lebensbilder verändern sich im Laufe des eigenen Lebens, weil man durch verschiedene Erfahrungen und Rahmenbedingungen geprägt wird. Eigene Lebensbilder stehen aber auch im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Utopien, die es zu hinterfragen gilt.

Weder die Beschwichtigung, auch Biofakte seien zweifelsohne Menschen, noch die Vereinfachung, sie seien als Vorstufen bzw. Weiterentwicklungen von Robotern eindeutig Teil der Technosphäre, trifft den Kern des Problems. Denn Biofakte sind gewachsen, nur der Verursacher war unterschiedlich und damit der Status der *Autonomie* des Wachsens. Ihr Wachstum wurde an irgendeiner Stelle in der Genesekette extrakorporiert und dekontextualisiert, wie bei einer Gartenpflanze, deren Gestalt nur dort in eben dieser Form zur Ausprägung gelangen kann (und z. B. dank Kultivierungsmaßnahmen nicht überwuchert wird). Inwieweit die Autonomie des natürlich Wachsenden, seine Eigendynamik, seine *vis vitalis*, wichtig für die anthropologische Grundlegung des Menschen ist, ist unklar. So wird an dieser Stelle offenkundig, dass Identität nicht einfach einem Objekt von außen zugeschrieben werden kann, sondern sich subjektiv selbst einem Wesen *einschreibt*. Besonders eindringlich zeigt sich dies bei der Verpflanzung von Organen von einem in ein anderes Wesen durch Transplantation. Viele Patienten empfinden ein transplantiertes Herz im eigenen Leib als fremd und glauben, dass auch Wesenseigenschaften des anderen Menschen auf sie übertragen wurden.[22] Aber erst das Anerkennen des Pflanzlichen in uns ermöglichte das Denken und Ausführen von Verpflanzungen, von Trans-Plantationen. Die Pflanze steht in ganz besonderem Maße als Symbol für regenerierendes, eigendynamisches Wachstum, das wegen seiner „Unfreiheit" dennoch kultivierbar und kontrollierbar scheint. Anstatt nur die in vitro-Kultivierbarkeit der Pflanze zu betonen, gilt es nun in Bezug auf einen vermittelnden Lebensbegriff, ihre Eigendynamik angemessen zu würdigen.

Wenn wir die anthropologische These ernst nehmen, dass der Mensch immer auch Naturwesen ist, dann muss er und sie diese Naturanteile für ein gelingendes Leben auch in sich wiederfinden. Auch die Ambivalenz, in der Natur dem Menschen gleichzeitig als versorgend und zerstörend gegenübertritt, gehört dazu. Wachstum und Wucherung sind nicht nur etymologisch verwandt, sie sind zwei Phänomenseiten derselben Medaille „Natur". Während „Wachstum" stets das gedeihliche Vermehren, unter

22 S. SCHICKTANZ: Organlieferant Tier? (2002).

Bezugnahme auf eine Entwicklung, meint, bezieht sich „Wucherung" auf die nicht gewollte und unangemessene Zunahme von Etwas und beschreibt ein Wachsen mit bedrohlichem Ausgang. Dass ein Embryo wächst, ist deshalb für uns kulturell etwas kategorial Anderes als das Wachsen eines Tumors, obwohl beide aus Zellen bestehen, deren Zunahme man quantitativ messen kann.

Das pflanzliche Wachstum versammelt die Idee des Triebhaften gleichermaßen wie die Vorstellungen von Reife und Blüte. Auch die Dialektik des Wachsens, stets zwischen noch Wachsendem und schon Gewachsenem vermitteln zu müssen, wird in ihrer Besonderheit gerade durch die Pflanzensymbolik berührt. Pflanzenwachstum zeigt uns unser eigenes Wachstum. Dadurch verbindet die pflanzliche Symbolik den Lebensbegriff des Menschen mit einer Vorstellung von Leben, die auch andere Lebewesen mit einschließt. Dieser pflanzlich geprägte Lebensbegriff, der auf dem Phänomen Wachstum fußt, kann, aber muss nicht der technischen Verfügbarkeit des Lebens das Wort reden. Denn er vermittelt zwischen Subjekten und Objekten, die „im Leben" stehen. In eigentümlicher Weise aktualisiert das Wachstum das menschliche Verständnis von Gegenwart, weil es uns eine Geschichte erzählt, die Geschichte vom eigenen Werden und vom Werden des Anderen. Das Phänomen Wachstum hat deshalb ein narratives Element, das es eng an die Kultur bindet. Dies gilt auch für die Beschreibungen und Selbstwahrnehmungen des Körpers, der immer zugleich eigen und fremd ist und sich daher stets in gewisser Weise der wissenschaftlichen Objektivierung entzieht.

Dabei gilt es, sich auch Wachstumsgrenzen zu überlegen, die weit mehr meinen, als die Ressourcenknappheiten, die seit den 1970er Jahren proklamiert werden.[23] Grenzen begrenzen nicht nur ein Weiterwachsen, sondern sie geben auch Form und Sicherheit. Unter diesem Aspekt wurden sie hier zwischen Verwurzelung und Unfreiheit diskutiert und können auf das ungeklärte Verhältnis von Offenheit und Finalität verweisen, das sich durch Biofakte ergibt. Denn schließlich wird Technik stets mit einem bestimmten Ziel visioniert und konstruiert, hat also einen bestimmten Endzustand immer schon als Voraussetzung. Das Leben hingegen ist durch seine Offenheit und sein Entwicklungspotential gekennzeichnet, und es ist der Mensch, der anthropozentrisch bestimmte Zustände als anvisierbar wünscht und erhofft und andere als Horrorvisionen zu verhindern sucht. Im Kontinuum des Lebens die wünschbaren Zustände herauskristallisiert

23 D. MEADOWS et al.: Grenzen des Wachstums (1972).

zu wissen, ist das eigentlich technische Ansinnen. Technisches Handeln wird, verknüpft über die gesellschaftliche Debatte um die Wünschbarkeit ihrer Ziele, so Teil der Kulturleistung.

Ob das Phänomen Wachstum in erster Linie auf das stets schon vorhandene, biologische Material bezogen wird und deshalb wichtig für menschliches Lebend-Sein ist oder als narratives Symbol des Vergänglichen fungiert und damit vor allem der Lebens*erfahrung* dient, ist zentral für die anthropologische Grundlegung der Conditio humana, die sich erst durch Grenzziehungen[24] zwischen Individuum und Außenwelt als solche erweist. Erinnern wir uns zum Schluss wieder an die Chancen, die sich aus der Plantamorphisierung des menschlichen Lebens ergeben. In diesem Bild bleibend, ist die Existenz von Wildkräutern wegweisend für die Erwartung, auf Kulturpflanzen hoffen zu dürfen. Denn in dem Vermögen, sich selbst an einem eigenen Ort zu verwurzeln und eigendynamisch zu wachsen liegt erst die Anlage begründet, überhaupt als Lebewesen Kulturleistungen vollbringen zu können. Dies gilt ungeachtet dessen, dass Wildkräuter im Rahmen einer kultivierten Natur stets auch als „Unkraut" in Erscheinung treten werden.

Zusammenfassung

KARAFYLLIS, Nicole C.: **Zur Anthropologie der Biofakte. Die Plantamorphisierung menschlichen Lebens als Bedingung für seine Technisierung.** ETHICA 11 (2003) 3, 227–245

Der hier eingeführte Begriff „Biofakt" verweist auf natürlich-künstliche Hybride, die das Potential zum Wachstum haben. Wachstum ist, spätestens seit Aristoteles, ein gängiges Abgrenzungskriterium von Natur und Technik. Durch die Konstruktion von semiartifiziellen Lebewesen ist diese Unterscheidung in Auflösung begriffen, was zu anthropologischen und ethischen Konsequenzen führt. Um die Differenzierung auch bei der gattungsübergreifenden, technischen Einflussnahme auf das Leben, die in den Life Sciences praktiziert wird, zu erhalten, bedient man sich einer Pflanzensymbolik. Die Pflanze steht als Symbol für Wachstum, und so werden auch Zellen, Gewebe und Organe humaner Herkunft planta-

Summary

KARAFYLLIS, Nicole C.: **On the anthropology of biofacts. The plantamorphization of human life as a condition for its mechanization.** ETHICA 11 (2003) 3, 227–245

The newly introduced term „biofact" means a class of hybrids, situated between artefacts and nature. They have the ability to grow – since Aristotle a true criterion for being confronted with a piece of nature while being constructed by man, i. e. being a piece of technosphere at the same time. Because of the growth process biofacts can be symbolized by plants. It is going to be discussed in this article in how far associated plant features (e. g. roots, blossoms and shoots) of human or animal cell cultures and early human life stages lead to anthropological and ethical shifts in the understanding of „life".

24 H. PLESSNER: Stufen des Organischen (1975).

morphisiert. Dabei werden auch kulturelle Vorstellungen von Wurzel, Blüte und Trieb in die Wissenschaften transportiert. Es wird diskutiert, welche Auswirkungen dies für das Verständnis des „Lebens", sowohl des eigenen wie des biowissenschaftlich verstandenen, hat.

Anthropologie
Biofakt
Biotechnik
Hybrid
Phänomenologie des Wachstums
Plantamorphisierung

Anthropology
Biofact
Biotechnology
Hybrid
Phenomenology of growth
Plantamorphization

Literatur

ARISTOTELES: Philosophische Schriften. – Hamburg: Meiner, 1995.

BREDEKAMP, Horst: Antikensehnsucht und Maschinenglauben. – Berlin: Wagenbach, ²2002.

BROOKS, Rodney: Menschmaschinen. Wie uns die Zukunftstechnologien neu erschaffen. – Frankfurt a. M.: Campus, 2002.

CASSIRER, Ernst: Versuch über den Menschen. – Hamburg: Meiner, 1996.

DEUSSEN, Oliver: Computergenerierte Pflanzen – Technik und Design digitaler Pflanzenwelten. – Heidelberg et al.: Springer, 2003.

FOX KELLER; Evelyn: Making Sense of Life. Explaining Biological Development with Models, Metaphors and Machines. – Cambridge/Mass.: HUP, 2002.

GEHLEN, Arnold: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft. – Hamburg: Rowohlt, 1957.

GEIGER, Gebhard: Anthropologie. In: Günter Ropohl (Hg.): Erträge der Interdisziplinären Technikforschung. – Berlin: Erich Schmidt, 2001, S. 81–96.

HABERMAS, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

HUBIG, Christoph: Mittel. – Bielefeld: transcript, 2002.

INGENSIEP, Hans Werner: Geschichte der Pflanzenseele. – Stuttgart: Kröner, 2001.

KALLHOFF, Angela: Prinzipien der Pflanzenethik. – Frankfurt a. M.: Campus, 2002.

KAPP, Ernst: Grundlinien einer Philosophie der Technik. – Braunschweig, 1877, Nachdr. Düsseldorf: Stern Verlag Janssen, 1978.

KARAFYLLIS, Nicole Christine: Biologisch, Natürlich, Nachhaltig. Philosophische Aspekte des Naturzugangs im 21. Jahrhundert. – Tübingen und Basel: Francke, 2001.

KARAFYLLIS, Nicole Christine: Effizienz und Effektivität. Möglichkeiten und

Grenzen des Mensch- und Naturseins unter dem Zugang einer ökonomischen Rationalität. In: Nicole C. Karafyllis/Jan C. Schmidt (Hg.): Zugänge zur Rationalität der Zukunft. – Stuttgart und Weimar: Metzler, 2002, S. 169–201.

KARAFYLLIS, Nicole Christine: Zur Phänomenologie des Wachstums und seiner Grenzen in der Biologie. In: Wolfram Hogrebe (Hg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie 2002. – Bonn: Sinclair, 2002, S. 579–590.

KARAFYLLIS, Nicole Christine (Hg.): Biofakte – Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen. – Paderborn: Mentis, 2003.

KARAFYLLIS; Nicole Christine: Lebewesen als Programme. Die wissenschaftstheoretische Verflechtung von Life Sciences und Techno Sciences und ihre anthropologische Bedeutung. In: Ulrich Bröckling/ Benjamin Bühler/ Marcus Hahn/ Matthias Schöning/ Manfred Weinberg (Hg.): Disziplinen des Lebens. – Reihe Literatur und Anthropologie. – Tübingen und Basel: Narr, 2003 (im Druck), S. 235–254.

KAY, Lily E.: Who wrote the book of life? – Stanford: SUP, 2000.

KURZ, Gerhard: Metapher, Allegorie, Symbol. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, [4]1997.

MEADOWS, Dennis et al.: Die Grenzen des Wachstums. – Stuttgart: DVA, 1972.

LATOUR, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. – Berlin: Akad.-Verl., 1995.

PLESSNER, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. – Berlin und New York: De Gruyter, 1975.

SACHSSE, Hans: Anthropologie der Technik. – Braunschweig und Wiesbaden: Vieweg, 1978.

SCHENKEL, Elmar: Chimären im Buch des Lebens. In: Scheidewege Nr. 32, 2002/2003, S. 94–105.

SCHICKTANZ, Silke: Organlieferant Tier? Medizin- und tierethische Probleme der Xenotransplantation. – Frankfurt a. M.: Campus, 2002.

WIENER, Norbert: Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine. – Cambridge, Mass.: CUP, [2]1965.

WYDER, Margrit: Goethes Naturmodell. Die Scala Naturae und ihre Transformationen. – Köln et al.: Böhlau, 1998.

ZOGLAUER, Thomas: Das Natürliche und das Künstliche. Über die Schwierigkeit einer Grenzziehung. In: B. Baumüller/U. Kuder/T. Zoglauer (Hg.): Inszenierte Natur. Landschaftskunst im 19. und 20. Jahrhundert. – Stuttgart: DVA, 1997, S. 145–161.

Dr. Nicole Christine Karafyllis, Goethe Universität Frankfurt am Main, FB 03,
Pf. 248, D-60054 Frankfurt am Main.
Mail: Karafyllis@t-online.de – Homepage: www.karafyllis.de

INFORMATIONSSPLITTER

GLOBAL COMPACT

Das *Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik* diskutierte von 23.–25. Mai 2003 zusammen mit 35 Studenten aus ganz Deutschland in einem Workshop die Rolle von Unternehmen im Rahmen der auf UN-Generalsekretär *Kofi Annan* zurückgehenden *Global Compact-Initiative*, die das Ziel verfolgt, weltweit agierende Unternehmen und Nichtregierungsorganisationen als Partner zur Förderung von Menschenrechten, Arbeits- und Sozialnormen sowie Umweltstandards zu gewinnen. Die Mitwirkung im *Global Compact* ist freiwillig und hat keinerlei Bindungswirkung. Es handelt sich um ein Lernforum, bei dem sozial verantwortungsbewusstes unternehmerisches Verhalten veranschaulicht und verbreitet werden soll.

Info: http://www.wcge.org/aktuelles/nachricht1.html

MEDIZIN-ETHIK IN MÜNSTER

Das Institut für Geschichte und Theorie der Medizin der Universität Münster hat den ehemaligen Lehrstuhl für Medizingeschichte in einen *Lehrstuhl für Medizin-Ethik* umgewandelt, der mit der Ärztin *Bettina Schöne-Seifert*, die auch Mitglied des nationalen Ethikrates ist, besetzt wurde. Ab dem Wintersemester 2003 können Studierende Ethik als Wahlpflichtfach und damit als Prüfungsfach belegen.

Aus: Ärzte Zeitung, 16. 07 2003

ETHIK - GESCHLECHT - WISSENSCHAFT

Von 3.–5. Oktober 2003 findet an der Universität Tübingen ein Internationales Symposion des Arbeitsbereichs *Geschlechterstudien – Ethik in den Wissenschaften* statt.

Das Programm des Symposions ist in drei Sektionen aufgeteilt, denen drei unterschiedliche Perspektiven auf den Problemzusammenhang von Moralphilosophie, Geschlechterstudien und Wissenschaften entsprechen.

Info: http://www.izew.uni-tuebingen.de/geschlechterstudien/veranst_gs.html

ETHICA; 11 (2003) 3, 247 – 274

GERHARD MARSCHÜTZ

THEOLOGISCHE ELEMENTE EINER TIERETHIK

Erwägungen auf dem Hintergrund radikaler tierethischer Ansätze

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, geb. 1956 in Wien. Studium der katholischen Theologie in Wien und Tübingen. Promotion zum Dr. theol. 1991 und Habilitation für das Fach Moraltheologie 1999 in Wien. Seit 1989 am Institut für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien tätig.
Publikationen: *Die verlorene Ehrfurcht. Über das Wesen der Ehrfurcht und ihre Bedeutung für unsere Zeit* (Würzburg 1992); *Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven* (Münster 2000). Diverse Zeitschriftenartikel im Bereich der speziellen Ethik.

1. Zur Ausgangslage

Angesichts der unsäglichen Schmerzen und Leiden, die unzähligen Tieren durch Menschen systematisch zugefügt werden – hingewiesen sei hier vor allem auf die Intensivtierhaltung, die damit in Verbindung stehenden Tiertransporte und -schlachtungen sowie auf Tierversuche –, ist in Reaktion darauf die mittlerweile unübersehbar gewordene Zahl an wissenschaftlichen Veröffentlichungen zur Tierethik keineswegs verwunderlich. Die theologische Literaturlage fällt demgegenüber bescheiden aus und der theologischen Ethik im besonderen kommt diesbezüglich keine nennenswerte Rolle zu.[1] Das hängt unter anderem damit zusammen, dass jegliches Bemühen der Entfaltung theologischer Elemente einer Tierethik sich alsbald mit Akzeptanzproblemen und massiven Einwänden konfrontiert sieht. Zumindest aus der Perspektive der den Diskurs beherrschenden, sich weithin radikal verstehenden philosophischen Tierethik – und den damit in Verbindung stehenden Tierbefreiungs- und Tierrechtsbewegungen – wird die Möglichkeit eines bedeutsamen theologischen Beitrags zur Tierethik entweder gar nicht erst erwogen oder durch kritische Gegenargumente als nicht zielführend zurückgewiesen. Die begründungstheoretische

1 Vgl. A. BONDOLFI: Tier und Tierhaltung in christlich-theologischer Sicht (2002), S 77f.: „Diesbezüglich ist zuzugeben, dass die Aufmerksamkeit der Theologie im allgemeinen und der theologischen Ethik im besonderen sich dem Wiederaufleben des Interesses für diese Problematik nicht entsprechend intensiv zugewandt hat."

Arbeit zur Tierethik wurde daher in den letzten drei Jahrzehnten „fast ausschließlich von Autoren geleistet, die sich nicht auf theologische oder religiöse Prämissen stützen“[2].

Für die theologische Marginalisierung im tierethischen Diskurs existieren auf den ersten Blick plausible Gründe. Zum einen wird kritisch darauf verwiesen, dass seitens der Theologie eine Tierethik nur als Sondermoral für jene, die an Gott glauben, konzipierbar sei. Demgegenüber wird der im Kontext pluraler Gesellschaften einzig gangbare „rationale Charakter“[3] der philosophischen Tierethik hervorgehoben, die sich in ihren vielfältigen Ansätzen nicht auf „besonders umstrittene Begriffe wie Gott, Schöpfung, unsterbliche Seele etc. abstützt“, sondern auf „Begriffe wie Wünsche, Interessen und gleiche Beachtung stützt, die zumindest weniger umstritten sind“[4]. Ein Antagonismus zwischen Glaube und Vernunft wird selbst bei Kenntnisnahme des Anliegens einer autonomen Moral im christlichen Kontext angenommen.[5]

Weitaus gravierender erweist sich zum anderen der Vorwurf der Unvereinbarkeit von theologischen Prämissen mit den Anliegen einer radikalen Tierethik. Im Zentrum der Kritik steht hierbei die biblisch bezeugte Sonderstellung des Menschen, die wirkungsgeschichtlich primär die Betonung der Differenz und des Subordinationsverhältnisses von Mensch und Tier zur Konsequenz hatte. Genau darin wird aber eine wesentliche Mitschuld am gewaltsamen Umgang mit der Tierwelt festgemacht, die freilich in enger Verknüpfung mit dem „aristotelischen Axiom“ (Steven M. WISE) der hierarchischen Ordnung der gesamten Natur zu sehen ist.[6] In ethischer Hinsicht bedingt diese Tradition eine unüberwindbare anthropozentrische Verengung, in der nur Menschen ein moralischer Status zuerkannt wird, Tiere hingegen der menschlichen Verfügung unterstehen. An dieser Stelle setzt seitens der radikalen Tierethik der Speziesismusvorwurf ein,

2 J.-C. WOLF: Gerechtigkeit für Tiere (1999), S. 166.

3 H. F. KAPLAN: Tierrechte (2000), S. 12.

4 J.-C. WOLF: Gerechtigkeit für Tiere (1999), S. 166.

5 So schreibt J.-C. WOLF: „Entweder zielt die theologische Begründung auf eine autonome Moral, dann macht sie sich überflüssig; oder sie führt zu einer heteronomen Moral und damit zu einer Entmündigung der Vernunft.“ (Gerechtigkeit für Tiere, S. 167)

6 Gemeint ist hier die von Aristoteles vorgelegte Stufenleiter der Natur („scala naturae“), die sich in aufsteigender Linie von den unbeseelten Dingen über die beseelten Lebewesen bis hin zu Gott, dem unbewegten Beweger, erstreckt. Innerhalb dieser hierarchischen Ordnung seien jeweils niederere Stufen für höhere geschaffen, somit also – im Hinblick auf die beseelten Lebewesen, die mit unterschiedlichen Seelenvermögen ausgestattet sind – Pflanzen für Tiere und diese wiederum für Menschen. Mutatis mutandis wurde diese Sicht in der christlichen Theologie – etwa bei Thomas von Aquin (Vgl. Sth II-II 64,1) übernommen und als ontologische Grundaussage tradiert.

wonach menschliche Interessen prinzipiell Vorrang vor denen nichtmenschlicher Lebewesen haben, nur weil – hinsichtlich unseres Themas – Tiere nicht zur Spezies homo sapiens gehören. Zwar werden unterschiedliche Ausformungen des Speziesismus anerkannt[7], doch letztlich sind „alle Formen von Speziesismus prinzipiell unvereinbar mit der Forderung, Interessen und Bewusstseinslagen von Tieren wie Schmerz, Angst, Enttäuschungen und arteigene Verhaltensweisen ernst zu nehmen"[8].

In Überwindung christlicher und aristotelischer Prämissen sucht dagegen die radikale Tierethik im Anschluss an das Darwin'sche Paradigma die evolutionäre Kontinuität und somit die „Ähnlichkeit, Einheit und Verbundenheit von Menschen und Tieren"[9] hervorzuheben. Zudem zwingen die im 20. Jahrhundert aufgedeckte Universalität des genetischen Codes sowie mittlerweile verfeinerte ethologische Einsichten dazu, den „Reiz der einfachen Unterscheidung"[10] von Mensch und Tier aufzugeben. Viele Tiere weisen nämlich wie Menschen ein vielschichtiges Gefühls- und Sozialleben auf, sind schmerz- und leidensfähig, verfügen über Bewusstsein oder sogar Selbstbewusstsein (somit auch über Interessen und Wünsche), und besitzen durchaus Intelligenz sowie die Fähigkeit zu wenigstens moralanalogem Handeln. Insofern diese Eigenschaften nicht entlang der Speziesgrenze Mensch – Tier verlaufen, lässt sich die traditionell festgeschriebene qualitative Differenz von Mensch und Tier nicht mehr aufrecht erhalten. Das Dilemma einer anthropozentrischen Sichtweise besteht demnach genau darin, dass es keine der genannten Eigenschaften gibt, die nur und allen Menschen zukommt, nicht jedoch auch vielen Tieren. Mehr noch: Im Vergleich zu bestimmten (etwa neugeborenen oder geistig behinderten) Menschen gibt es immer auch Tiere, bei denen diese Eigenschaften sogar stärker ausgeprägt sind.[11] Mitunter wird daher bereits die Verwendung des Begriffspaares Mensch – Tier als speziesistische Sprachgewohnheit zurückgewiesen und konsequent die Bezeichnung Tier für alle Tiere inklusive den Menschen eingebracht, weshalb allein die Rede von menschlichen und nicht-menschlichen Tieren statthaft ist.[12] In der Regel läuft das

7 Die Bandbreite reicht vom extremen Speziesismus, der tierlichen Interessen keinerlei ethische Relevanz zumisst, bis hin zu gemäßigten Formen des Speziesismus, wo vitalen tierlichen Interessen Vorrang gegenüber nicht-vitalen menschlichen Interessen eingeräumt wird.

8 J.-C. WOLF: Gerechtigkeit für Tiere (1999), S. 161.

9 H. F. KAPLAN: Tierrechte (2000), S. 13.

10 J. C. WOLF: Tierethik (1992), S. 13.

11 Den „marginal cases"-Argumenten kommt daher im tierethischen Diskurs eine wichtige Bedeutung zu.

aber nicht auf eine simple Gleichheit von Mensch und Tier hinaus. Vielmehr gilt es, in differenzierender und individueller Wahrnehmung relevante Ähnlichkeiten wie auch Unterschiede zu verdeutlichen.

In ethischer Hinsicht artikuliert sich die Radikalität der jüngeren Tierethik darin, dass auf der Basis relevanter Ähnlichkeiten zumindest einigen Tieren der gleiche moralische Status wie Menschen zugeschrieben wird. Demnach ist es nicht zulässig, menschliche Interessen gegenüber solchen Tieren grundsätzlich höher zu bewerten, vielmehr schulden wir ihnen in direkter Weise die Prima-facie-Pflicht der Nicht-Schädigung, die intensiv auch über den Terminus Tierrechte verhandelt wird. Dem bekannten Tierrechtsphilosophen Tom REGAN zufolge könne nur so das unsere Gesellschaft prägende Unrechtssystem überwunden werden, „das es uns erlaubt, Tiere als unsere *Ressourcen* zu betrachten, die *für* uns vorhanden sind – um gegessen, chirurgisch manipuliert oder für Sport oder Geld ausgenützt zu werden"[13]. Zentrale Ziele einer radikalen Tierethik umfassen deshalb die „völlige Abschaffung des Gebrauchs von Tieren in der Wissenschaft", die „völlige Auflösung kommerzieller Tierwirtschaft" sowie die „völlige Beseitigung kommerzieller und sportlicher Jagd und Fallenstellerei"[14].

Die begründungstheoretischen Wege zur gleichrangigen moralischen Einbeziehung von Tieren sind vielfältig und können hier im Einzelnen nicht erläutert werden. Als weithin konsensuales Basiskriterium gilt die Empfindungsfähigkeit, die einerseits notwendige Voraussetzung dafür ist, dass ein Lebewesen die vorhin genannten Eigenschaften haben kann, und andererseits nach Peter SINGER „die einzig vertretbare Grenze für die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer"[15] darstellt. Wenn auf dieser Grundlage, um wenigstens kurz auf die beiden zuletzt zitierten prominenten Tierethiker einzugehen, Peter SINGER im Rahmen seines präferenzutilitaristischen Ansatzes einige Tiere als Personen tituliert oder Tom REGAN in Anlehnung und zugleich Kritik an I. KANT allen Lebewesen, die das Kriterium erfüllen, empfindendes Subjekt eines Lebens („experiencing subject of life") zu sein, einen inhärenten Wert zuspricht, der allen – seien es menschliche Lebewesen oder nicht – gleichermaßen zukommt[16],

12 Vgl. etwa R. RYDER: Animal Revolution (2000); E. PLUHAR: Beyond Prejudice (1995). Kaum umstritten ist dagegen die Forderung, das Tierverhalten nicht länger – zumeist abwertend – als „tierisch" sondern in Analogie zu „menschlich" und „pflanzlich" als „tierlich" zu bezeichnen.

13 T. REGAN: In Sachen Rechte der Tiere (1986), S. 29.

14 Ders., ebd., S. 28.

15 P. SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 85.

dann beinhaltet das stets auch kontraintuitive Wirkungen. Diese werden freilich als unumgänglich erachtet. Sie offenbaren nur unsere speziesistischen Wahrnehmungs- und Denkstörungen und verdeutlichen somit die menschliche Disposition, den weithin gewaltsamen Umgang mit Tieren als moralisch gerechtfertigt anzusehen. Eine Tierethik, die ihrem Namen gerecht werden will, könne daher nur radikal sein, d. h. sie muss die speziesistischen Grundlagen der traditionell weithin anthropozentrisch konfigurierten Ethik überwinden und im Rahmen eines pathozentrischen Ansatzes die moralische Sphäre auf alle empfindungsfähigen Lebewesen ausdehnen. Der damit verbundenen speziesneutralen Anwendung ethischer Prinzipien und Kriterien liegt deshalb die Überzeugung von der Notwendigkeit einer „weitreichenden ethischen Revolution"[17] zugrunde, die zum Ziel hat, dass „die Tierethik kein Anhängsel, kein Nebenzweig der Ethik, sondern *eine zentrale Weichenstellung für die Art der Begründung in der Ethik überhaupt* ist"[18]. Diesbezüglich sieht sich die Theologie erneut mit Kritik konfrontiert, denn hier werde „die Bedeutung einer Tierethik, die sich nicht einfach in Umweltethik auflösen lässt, weitgehend verkannt"[19].

Diese wenigen Anmerkungen zur Ausgangslage zeigen hinreichend den schwierigen Stand auf, der als Herausforderung jegliches Bemühen um eine theologisch perspektivierte Tierethik begleitet. Der Vorwurf, dass vor allem schöpfungstheologisch bereits alles gegen die Möglichkeit der Entfaltung einer angemessenen Tierethik vorentschieden sei, findet bekanntlich auch beim Theologen Eugen DREWERMANN Zustimmung. Ihm zufolge ist es kaum möglich, „auf dem Boden der Bibel eine umfassende, nicht nur auf den Menschen bezogene Ethik der Natur zu begründen", denn hier werde eine Grundhaltung ausgeprägt, derzufolge „der Mensch eine absolute Vorrangstellung in der Natur besitzt und den Anspruch einer uneingeschränkten Machtausübung in der Natur erheben kann, ja soll"[20]. Wenngleich diese Auffassung so nicht haltbar ist, spiegelt sie dennoch die

16 Vgl. P. SINGER: Praktische Ethik (1994); Tom REGAN: The Case for animal rights (1983).

17 So bereits Peter SINGER in dem von ihm im Jahr 1975 herausgegebenen Buch „Animal Liberation" (Dt.: Befreiung der Tiere, 1982, S. 25), das weithin akzeptiert den Beginn der jüngeren radikalen Tierethik-Debatte markiert.

18 J.-C. WOLF: Tierethik (1992), S. 19.

19 Ders., ebd., S. 34.

20 E. DREWERMANN: Der tödliche Fortschritt 1986), S. 100; 79. Drewermann bezieht sich insbesondere auf den ersten, priesterschriftlichen Schöpfungsbericht. Anderslautenden Textstellen der Bibel, wie etwa dem zweiten, jahwistischen Schöpfungsbericht, gesteht er hinsichtlich seiner geschichtlichen Relevanz nur untergeordnete Bedeutung zu.

außertheologisch gängige Kritik an biblischen Vorgaben zur Tierethik wider. Im folgenden Abschnitt ist daher den bibeltheologischen Grundlagen des Mensch-Tier-Verhältnisses nachzugehen, da diese zumindest in ihren basalen Strukturen einen relevanten Kontext für die Entfaltung einer christlich-theologischen Ethik bilden. In einem weiteren Schritt sollen damit im Zusammenhang stehende ethische Perspektiven verdeutlicht und diese hinsichtlich einiger Themenbereiche konkretisiert werden.

2. Bibeltheologische Grundlagen

Die biblische Sicht des Mensch-Tier-Verhältnisses ist bereits seit längerem, insbesondere aber in den letzten 10–15 Jahren relativ ausführlich erforscht und erschlossen worden.[21] Das gilt vor allem im Hinblick auf die hebräische Bibel, in der es „etwas überspitzt formuliert auf ihren rund 1000 Seiten kaum eine geben dürfte, auf der nicht in irgendeinem Zusammenhang Tiere erwähnt werden"[22]. Verhältnismäßig wenig ist dagegen im Neuen Testament von Tieren die Rede. Sie werden hier „nirgends zum ausdrücklichen Thema", doch kann davon ausgegangen werden, „dass die Sicht des Alten Testamentes auch im Judentum zur Zeit Jesu Gültigkeit hatte"[23]. Genau genommen gibt es freilich – worauf bereits die vielgestaltige Fülle von Textstellen hinweist – nicht *die* Sicht des biblischen Mensch-Tier-Verhältnisses. Grundlegende, für den vorliegenden Zusammenhang ausreichende Einsichten können aber nachfolgend primär im Ausgang der beiden Schöpfungserzählungen verdeutlicht werden.

Vorweg ist jedoch wenigstens stichwortartig festzuhalten, dass zum einen – zumindest innerhalb der modernen Theologie – Schöpfung und Evolution keine sich widerstreitenden Alternativbegriffe darstellen. Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie geben Antwort auf Fragen, die auf verschiedenen Ebenen liegen und verschiedenen Erkenntnisweisen zugeordnet sind. Schöpfung ist demnach kein empirischer Begriff, der Antwort auf die Frage geben will, *wie* die Wirklichkeit der Welt in raum-zeitlicher Abfolge entstanden ist, sondern ein theologischer Begriff, der besagen

21 Vgl. zur jüngeren deutschsprachigen Literatur unter anderem B. JANOWSKI u. a. (Hg.): Gefährten und Feinde des Menschen (1993); B. JANOWSKI/P. RIEDE: Die Zukunft der Tiere (1999); H. KIRCHHOFF: Sympathie für die Kreatur (1987); F. SCHMITZ-KAHMEN: Geschöpfe unter der Obhut des Menschen (1996); L. VISCHER: Mit den Tieren sein (1997). Eine ausführliche Literaturübersicht bietet E. RÖHRIG: Mitgeschöpflichkeit (2000), S. 481–486.

22 O. KEEL: Allgegenwärtige Tiere (1993), S. 155.

23 L. VISCHER: Mit den Tieren sein (1997), S. 293.

will, *dass* alle Wirklichkeit in Gott ihren Ursprung und ihr Endziel hat.[24] Die Schöpfungsgeschichten in Gen 1-2 intendieren folglich keine Beschreibung der Weltentstehung (zumal die beiden Schöpfungsberichte zwei unterschiedliche Weltbilder voraussetzen), sondern bezeugen den Glauben, dass die Welt von Gott her und auf ihn hin ist. Eine einfache „Vorher-Nachher"-Interpretation im Sinne eines zeitlichen Nacheinanders von Paradies und Sündenfall ist somit hermeneutisch unzulässig. Diesbezüglich ist ferner zu beachten, dass der biblische Schöpfungsglaube nicht nur retrospektiv auf den Anfang aller Wirklichkeit gerichtet ist, sondern zugleich eine geschichtliche und endgeschichtliche Ausrichtung enthält. Schöpfung ist stets ein in die Gegenwart hinein dauerndes und in die Zukunft hineinragendes Geschehen. Als gegenwärtiges Geschehen kommt der Glaube an die beständige, wirkmächtige Gegenwart des Schöpfers in seiner Schöpfung in den Blick („creatio continua"). Gott trägt und durchwirkt die Schöpfung im geschichtlichen Prozess, damit sie – durch Mitwirkung des Menschen – immer wieder neu, wiewohl bleibend bruchstückhaft, zur Heilsgeschichte werden könne. Als endzeitliches Geschehen gelangt die Hoffnung auf eine neue Schöpfung, die Erwartung „eines neuen Himmels und einer neuen Erde", in denen die Gerechtigkeit wohnt (2 Petr 3,13. vgl. auch Jes 65,17; 66,22; Offbg 21,1), zum Ausdruck. Schöpfung als Glaube an den Gott des Anfangs impliziert somit immer zugleich den Blick auf die Gegenwart und das Ende im Sinne der Hoffnung auf ihre Erfüllung hin, die Gott verheißt. Schließlich kann ein letzter Hinweis das Zueinander von Schöpfung und Evolution in aller Kürze derart charakterisieren, dass Evolution Schöpfung voraussetzt. Schöpfung vollzieht sich demnach in der sichtbaren Weise der Evolution, d. h. sie stellt sich im Licht der Evolution als ein zeitlich erstrecktes Geschehen, als „creatio continua" dar.

Ausgehend vom biblischen Schöpfungsglauben sollen nun vier zentrale theologische Elemente für die Bestimmung des Mensch-Tier-Verhältnisses herausgestellt werden, ohne dabei auf exegetische Details explizit eingehen zu können.

1. Ein erstes Element besagt, dass alle Wirklichkeit sich Gott verdankt, in ihm seinen Ursprung hat. Es verweist darauf, dass alles Geschaffene vorgängig zu jeder Unterscheidung und Rangordnung als eine unhintergehba-

24 Dabei kann Schöpfung eine doppelte Bedeutung aufweisen. Erstens als Produkt des Erschaffens, also das Erschaffene (= *creatura*) und zweitens als freie Hervorbringung von etwas aus Nichts (= *creatio*).

re Einheit konzipiert und somit in fundamentaler kreatürlicher Gemeinschaft zu sehen ist.

Diese fundamentale kreatürliche Gemeinschaft verdichtet sich in besonderer Weise zwischen Mensch und Tier, die als „lebendige Wesen" zur unbelebten Schöpfung abgegrenzt werden und so eine herausgehobene Stellung innerhalb der Schöpfung einnehmen.[25] Sie verdeutlicht sich etwa in Gen 1,24ff., wo Menschen und Tiere eines Lebensraumes an ein und demselben Tag erschaffen werden, oder in Gen 2,7ff., wo Mensch und Tier gleichermaßen aus dem Erdboden geformt werden. Auch die Namensgebung der Tiere durch den Menschen in Gen 2,19f. sowie die Mitnahme von je zwei Tieren auf die Arche Noah, „damit sie am Leben bleiben" (Gen 6,20), bezeugen die hervorgehobene kreatürliche Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier.[26] Aus anderer Perspektive artikuliert Koh 3,18b-22a diese wesenhafte Zusammengehörigkeit derart, dass im Hinblick auf Sterben und Tod der Mensch keinerlei Vorzug vor dem Tier besitzt.

2. Ein zweites Element bezieht sich auf den Eigenwert alles Geschaffenen. Dem biblischen Zeugnis gemäß verdankt sich alles Geschaffene einem liebenden Gott, es entspringt Gottes freier Liebestat („creatio ex amore").[27] Schöpfung als Tat der Liebe Gottes impliziert aber, dass diese in ihrer radikalen Abhängigkeit etwas gegenüber Gott Eigenständiges ist und darin der je eigene Wert alles Geschaffenen gründet. Alles Geschaffene ist freigesetzt in ein jeweiliges Eigensein, das wiederum in der Bezogenheit zum Schöpfer ihr Ziel findet. Die gesamte Schöpfung vermag daher je unterschiedlich einzustimmen in den Lobpreis Gottes (vgl. Ps 148).

In besonderer Weise wird dieser kreatürliche Eigenwert wiederum bezüglich Menschen und Tieren eines Lebensraumes ausgesagt, die Gott in Gen 1 gleichermaßen segnet und in Gen 2,19ff. als mögliche Partner ge-

25 Zur näheren Bedeutung dieser Abgrenzung vgl. F. SCHMITZ-KAHMEN: Geschöpfe unter der Obhut des Menschen (1996), S. 29ff.

26 Wiewohl die Namensgebung der Tiere als Ausdruck der besonderen Beziehung zwischen Mensch und Tier zu sehen ist, so markiert die darin dem Menschen eignende Mächtigkeit zugleich einen schöpfungsmäßigen Unterschied zwischen beiden. Die Namensgebung ist demnach auch als Akt des aneignenden Ordnens zu verstehen. Claus WESTERMANN schreibt hierzu (Schöpfung, 1989, S. 127f.): „Der Mensch gibt den Tieren Namen und ordnet sie damit seiner Welt zu. Die Tiere als Geschöpfe haben keinen Namen [...] In der Benennung entdeckt, bestimmt und ordnet der Mensch seine Welt. [...] Namen werden primär lebenden Wesen gegeben, weil die dem Menschen am nächsten stehen: benannt wird ursprünglich nicht das Vorhandene, sondern das Begegnende."

27 Vgl. Weish 11,24: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen."

genseitiger Entsprechung einbringt. Ein Hinweis hierfür findet sich auch in Ps 36,7, wo Gottes Gerechtigkeit und Huld in der Menschen und Tieren unterschiedslos zugesagten Hilfe ihren Ausdruck finden.

3. Die fundamentale kreatürliche Gemeinschaft, in der allem Geschaffenen ein jeweiliges Eigensein zukommt, bildet den Hintergrund für das dritte Element: die Betonung der besonderen Stellung, die den Menschen innerhalb (und nicht bloß gegenüber) der Schöpfung auszeichnet.

Allein beim Menschen heißt es: „Gott segnete sie *und Gott sprach zu ihnen*" (Gen 1,28a). Mit der Schaffung des Menschen als Abbild Gottes (und derart zugleich als Höhepunkt der Schöpfung, auf den alles hingeordnet ist) wird jene wesentliche Differenz in der Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier verdeutlicht, derzufolge allein der Mensch zu einer adäquaten Beziehung mit Gott befähigt ist.[28] Die Konzilskonstitution „Gaudium et spes" betont in diesem Sinn, dass der Mensch „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur" (GS 24) ist, „fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum Herrn über alle irdische Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen" (GS 12). Der jahwistische Schöpfungsbericht markiert diese Differenz auf anthropologischer Ebene, indem allein der Mensch, nicht aber das Tier als adäquater Partner des Menschen ausgewiesen wird. (Gen 2,19ff.)[29]

Die in der Relation zu Gott wurzelnde Sonderstellung des Menschen findet im so genannten Herrschaftsauftrag („dominium terrae", Gen 1,28b) ihren Ausdruck.[30] Die dem Leitverb radah („herrschen") anhaftende Ambivalenz kann hier nicht näher erläutert werden.[31] Ihr wird jedenfalls weder durch eine ausschließlich mit friedvollen und fürsorglichen Konnota-

28 In der Geschichte der vorneuzeitlichen Theologie kommt daher dem Argument, dass der Mensch ein religionsfähiges Wesen ist, eine zentrale Bedeutung im Hinblick auf den Unterschied zum Tier zu.

29 Gen 2,23: „Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. ...„

30 Gen 1,28: „Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen." Es fällt auf, dass die Sonderstellung des Menschen in Gen 1 gerade in der Herrschaft des Menschen über die Tiere exemplarisch gesehen wird. Dies bezeugt zum einen, dass Mensch und Tier zu jener Zeit noch vielfältig den Lebensraum teilen mussten. Es verweist weiterhin darauf, dass der Mensch Tiere auch töten musste, um leben zu können. Es besagt aber gleichzeitig, dass der Mensch in eine neue Beziehung zu den Tieren trat, indem er sie zähmte.

31 Vgl. hierzu B. JANOWSKI: Herrschaft über die Tiere (1993); F. SCHMITZ-KAHMEN: Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen (1997), S. 17ff.

tionen behaftete noch durch eine „aggressive Interpretation“[32] Rechnung getragen. Vielmehr scheint in wechselseitiger Begrenzung jene „schützende Fürsorge und verfügende Inanspruchnahme“[33] als Bestimmungsstruktur des menschlichen Verhältnisses zum Tier ausgesagt, die in moralischer Hinsicht tätige Verantwortung heraus- und einfordert. Im Blickfeld steht freilich jene Verantwortung, die dem unter dem Segen Gottes stehenden Herrschaftsauftrag gerecht zu werden sucht. Eine schrankenlose Verfügungsgewalt würde diesen Auftrag geradezu verfehlen. Deshalb wird auch nur derjenige Mensch als gerecht bezeichnet, der die Bedürfnisse der Tiere kennt und anerkennt (vgl. Spr 12,10), sie folglich an der Sabbatruhe teilhaben lässt (vgl. Dtn 5,14; Ex 20,10; 23,12) oder einem dreschenden Rind das Maul nicht verbindet (vgl. Dtn 25,4)[34].

Die biblische Sonderstellung des Menschen und der damit in Verbindung stehende Herrschaftsauftrag charakterisieren somit die Gottfähigkeit und Moralfähigkeit des Menschen, die ihn zugleich vom Tier unterscheidet. Unleugbar weist daher dieses dritte Element eine – wie wir in heutiger Terminologie sagen – anthropozentrische Perspektive auf. Fraglich ist allerdings, inwieweit der philosophischen Differenzierungen einer Umweltethik entspringende Begriff Anthropozentrik[35] biblisch angemessen ist. Wiewohl alles irdische Geschaffene als auf den Menschen hingeordnet gesehen wird, wird dieser als Abbild Gottes zugleich in Hinordnung zu Gott begriffen. Genauer müsste daher von einer theozentrisch verwurzelten Anthropozentrik die Rede sein. Sie umfasst zuerst eine besondere Beziehung Gottes zum Menschen und erst dann und darauf hin eine besondere Beziehung des Menschen zu Gott, die wiederum als Beziehung zu den anderen Mitgeschöpfen verantwortlich auszugestalten ist. Somit ist der Mensch „einerseits – von Gott her gesehen – eingesetzt als Stellvertreter, Repräsentant und Statthalter des Schöpfers; andererseits – von ‚unten‘ her gesehen – steht er in der Solidargemeinschaft aller Geschöpfe als deren Sachverwalter, Treuhänder und Sprecher“[36].

32 B. JANOWSKI: Herrschaft über die Tiere (1993), S. 185.

33 B. JANOWSKI: Auch die Tiere gehören zum Gottesbund (1999), S. 44.

34 Das Verbot, einem dreschenden Rind das Maul nicht zu verbinden, will vor hemmungsloser Ausbeutung des für den Menschen arbeitenden Tieres bewahren. Mit unverbundenem Maul bleibt das Rind nämlich immer wieder stehen, um zu fressen und sich zu erholen statt die erwünschte Arbeitsleistung zu erbringen. Das Verbot gewährt dem Tier somit elementare Rechte wie sie allen lebendigen Wesen zustehen.

35 Vgl. hierzu als Überblick Angelika KREBS: Naturethik (2002).

36 H.-J. MÜNK: Umweltethik (1990), S. 810.

Angesichts der multidimensionalen Beziehungsstruktur, welche die biblische Sonderstellung des Menschen samt Herrschaftsauftrag aufweist, plädiert Hans-Jürgen MÜNK dafür, statt von einem anthropozentrischen von einem „anthropo-relationalen" Ansatz zu sprechen, weil dieser Begriff das für jede „ökologische Weltsicht entscheidende Denken in Beziehungen unmittelbar aufgreift"[37]. Ob anstelle dieses eher sperrigen Begriffs nicht besser von einem humanökologischen Ansatz die Rede sein sollte, wäre nochmals anzufragen, da der Begriff Humanökologie in ethischer Perspektive genau jene Verantwortung des Menschen im Kontext seiner vielfältigen Wechselbeziehungen thematisiert, die MÜNK anspricht.[38]

4. Ein viertes Element hat die realen Bedingungen des Mensch-Tier-Verhältnisses zu beachten, die nicht nur biblisch, sondern darüber hinaus historisch und interkulturell durch eine „überaus vielgestaltige Ambivalenzstruktur"[39] gekennzeichnet sind.

Gerade der sowohl auf den Anfang, die beständige Gegenwart und die erhoffte Zukunft orientierte Schöpfungsglaube setzt implizit voraus, dass die kreatürliche Wirklichkeit alles andere als harmonisch und somit niemals als ideal im Sinne von leid-, gewalt- und konfliktfrei erfahren wurde. Naturwissenschaftlich lässt sich dieser Zustand als konstitutiver Faktor der Evolution erklären, theologisch evoziert er unausweichlich die Theodizeefrage, die hier nicht weiter vertieft werden kann.[40] Hinsichtlich unseres Themas ist allein festzuhalten, dass das Mensch-Tier-Verhältnis zu keiner Zeit von paradiesisch anmutenden Zügen geprägt war. Es ist vielmehr von einem kreatürlich gegebenen Leid-, Gewalt- und Konfliktpotential auszugehen, an dem Menschen und Tiere gleichermaßen partizipieren und für das daher Menschen nicht in weithin ausschließlicher Weise die Verantwortung angelastet werden kann – auch nicht theologisch als Konsequenz der Ursünde.[41] Zumindest im Hinblick auf jene Tiere, die Beute-

37 H.-J. MÜNK: Umweltverantwortung und christliche Theologie (1995), S. 398.

38 Vgl. G. MARSCHÜTZ: Familie humanökologisch (2002), S. 65 ff.

39 R. WIEDENMANN: Die Fremdheit der Tiere (1999), S. 353.

40 Vgl. hierzu den ausgezeichneten Aufsatz von H. HALTER: Leiden in und an der Schöpfung (1997)

41 H. HALTER (1997, S. 64) markiert diesbezüglich deutliche Worte: „Wer nicht glauben kann, dass die Evolution des Lebens samt ihren leidschaffenden Gesetzmäßigkeiten der Mutation und Selektion, des ständigen Werdens und Vergehens, der Konkurrenz im Erringen und Bewahren von Ressourcen, des Fressens und Gefressenwerdens Inhalt der creatio continua des Schöpfers ist, muss wenigstens darauf verzichten, den Menschen zum Urheber von Schmerzen, Leid und Tod in der Schöpfung zu machen im Sinne einer gottverfügten Strafe für die Auflehnung gegen Gott oder einfach im Sinne einer logischen Tatfolge für die Sünde."

tiere reißen, hat bereits THOMAS VON AQUIN gegenüber dem biblischen Befund in Gen 1,30 die Auffassung vertreten, dass die Sünde die Natur dieser Tiere nicht derart geändert hat, dass diese damals nur von grünen Pflanzen gelebt hätten.[42]

Den menschlichen Umgang mit Tieren schildert die Bibel wiederholt in seinen ambivalenten Zügen, interpretiert diese aber vornehmlich vom Sündenfall des Menschen her. Zwar heißt es in der Sintfluterzählung, dass „alle Wesen aus Fleisch" (Gen 6,12) auf der Erde verdorben leben, daher „durch sie die Erde voller Gewalttat ist" (Gen 6,13) und folglich keine Gerechtigkeit mehr auf ihr waltet – doch letztlich wird dieses „durch sie" primär auf den Menschen bezogen.

Der Bund, den Gott mit Noach nach der Sintflut aufrichtet, bezeugt deshalb so etwas wie einen „nachsintflutlichen Realismus", der nunmehr die wegen der Sünde nötig gewordene Neudefinition der Schöpfungsordnung prägt. Waren Mensch und Tier ursprünglich zum „Vegetarier" bestimmt[43], so gestattet jetzt der „nachsintflutliche„ Bund, dass Menschen (und wohl auch Tiere, die ungenannt bleiben) sich von Fleisch ernähren (vgl. Gen 9,3), hierbei aber nicht das Bewusstsein verlieren dürfen, dass Tiere von Gott geschaffene lebendige Wesen sind. Demgemäß darf tierliches Fleisch, das sein Blut – seine Seele – noch in sich hat, nicht gegessen werden (vgl. Gen 9,4). Der nach der Sintflut errichtete Gottesbund gilt daher weiterhin „allen Wesen aus Fleisch" (Gen 9,15), also nicht nur Noach und seinen Nachkommen, sondern zugleich allen Tieren (vgl. Gen 9,10). Menschen und Tiere werden somit nach wie vor in besonders hervorgehobener kreatürlicher Gemeinschaft gesehen.

Dennoch verbleibt eine tiefgreifende Ambivalenz. Sie resultiert zum einen aus dem Anfang, Gegenwart und Zukunft umspannenden Schöpfungsglauben, der die menschliche Indienstnahme von Tieren bis hin zu deren Tötung keineswegs als selbstverständlich rechtfertigt, und zum anderen aus der Notwendigkeit einer nüchternen Sicht der kreatürlichen Wirklichkeit, in der das Töten und der Gebrauch von Tieren für Nahrung, Kleidung und diverse Arbeiten als unumgänglich zur Kenntnis genommen wurde bzw. genommen werden musste. Jene harmonische Gemeinschaft, die Jesaja als Vision zwischen den Tieren und zwischen Mensch und Tier

42 Vgl. Sth I 96, 1 ad 2.

43 Gen 1,29f.: „Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. Allen Tieren des Feldes, allen Vögeln des Himmels und allem, was sich auf der Erde regt, was Lebensatem hat, gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nahrung. So geschah es."

anspricht (vgl. Jes 11,6-8) und jene Herrlichkeit des vollendeten Reiches Gottes, die Paulus für die gesamte Schöpfung ersehnt (vgl. Röm 8,19-24), stehen jedenfalls der Realität allein im Modus der Hoffnung offen. Sie findet ihre Vollendung erst, wenn Gott einmal „alles und in allem" (1 Kor 15,28) sein wird. Bis dahin vermögen Menschen nur eine bruchstückhafte Verwirklichung des ursprünglich perspektivierten und endzeitlich erhofften Schöpfungssinns zu realisieren.

Die vorgelegten schöpfungstheologischen Elemente eröffnen also keineswegs eine einheitliche Sicht des Mensch-Tier-Verhältnisses. Gerade die Anfang, Gegenwart und Zukunft umfassende Gestalt des Schöpfungsglaubens vermittelt aber eine Bewusstseinshaltung, die bestehende Gewaltverhältnisse zwischen Mensch und Tier auf das nötige Minimum einzugrenzen sucht. Jedenfalls kann sich die heute vermehrt zur Realität gewordene „Erniedrigung des Tieres zum Gegenstand [...] nicht auf die Bibel berufen"[44]. Das biblische Volk hat Tiere weder vermenschlicht noch verdinglicht. Vielmehr wird die hervorgehobene Stellung des Menschen *inmitten* der Schöpfung ansichtig und lässt so die Mitgeschöpflichkeit der Tiere, die sie als Wesen mit Eigenwert und eigenen Rechten charakterisiert, nicht zum inhaltsleeren Schlagwort verkommen.

3. Theologisch-ethische Perspektiven

Wenn hier nicht weitere biblische, insbesondere neutestamentliche Belege für das Mensch-Tier-Verhältnis referiert werden können, so ist das insofern kein Nachteil, als diese sich weithin in die dargelegten schöpfungstheologischen Elemente einordnen lassen. Zudem besteht Konsens darüber, dass aus biblischen Aussagen – auch in deren systematischer Verdeutlichung – nicht unmittelbar eine Ethik abgeleitet und somit im Einzelnen keine Tierethik begründet werden kann. Andernfalls könnte die Theologie zu vielen aktuellen ethischen Konflikten des Mensch-Tier-Verhältnisses nicht Stellung beziehen, da sich gewisse Fragen – wie z. B. die Beurteilung der Intensivtierhaltung, der Tierversuche, der Xenotransplantation usw. – in biblischer Zeit nicht gestellt haben.[45]

Nichtsdestotrotz bleibt aber die biblisch einsehbare Grundstruktur des Zu- und Miteinanders von Mensch und Tier für den Zugang zur Ethik und

44 L. VISCHER: Mit den Tieren sein (1997), S. 285.

45 Umgekehrt stellen sich so manche biblische Fragen – wie z. B. die des Tieropfers oder des Verzehrs von Götzenopferfleisch – heute nicht mehr.

den Umgang mit den in ihr allgemein anerkannten Prinzipien und Kriterien bedeutsam. Zudem vermittelt sie Haltungen, aus denen Handlungen erfließen, die einen relational gestalteten Umgang mit Tieren herausfordern und fördern. Zugleich kann eine theologisch perspektivierte Tierethik nur in enger Anlehnung und kritischer Auseinandersetzung mit philosophischen Ansätzen zur Tierethik wie auch ethologischen Einsichten entwickelt werden. Was hierbei einzig und allein zählt, sind nicht Glaubensüberzeugungen, sondern vernunftgeleitete Argumentation und Begründung. Der Schöpfungsglaube ist als Kontext zwar ethikrelevant, erspart aber keinesfalls die philosophisch-ethische Argumentation. Ihrem Selbstverständnis nach versteht sich daher die theologische Ethik – entgegen dem eingangs erstgenannten Vorwurf – nicht als religiöse Sonderethik, sondern als eine Form der universalen Ethik, die auf Kommunikabilität und Konvergenz mit dem philosophischen Argument zielt. Sie geht von der allgemein zugänglichen Vernunft aus, die sie zugleich in den theologischen Kontext hineingestellt sieht. Von daher ist sie einer korrelativen Methode verpflichtet. Sie entdeckt im Schöpfungsglauben die Vernunftgründe und in der rationalen Argumentation die Offenheit für Glaubenseinsichten. Somit ist die „Beziehung von christlichem Glauben und ethischer Vernunft als ein Verhältnis der gegenseitigen Korrektur und Kritik, der wechselseitigen Inspiration und Herausforderung zu sehen"[46], das antagonistisch fundamental missverstanden wäre, wiewohl der Glaube einen Sinnüberschuss aufweist, den die Vernunft zwar angemessen wahrzunehmen, nicht aber auszumessen vermag.

Mutatis mutandis trifft das auch auf die ausschließlich den rationalen Charakter betonende philosophische Tierethik zu, die deshalb auf ihr zugrunde liegendes Rationalitätsverständnis hin zu befragen ist. Die aktuelle Rationalitätskritik weist jede Bestimmung von Vernunft als unzureichend zurück, „die das Ethische allein an die logisch normative Kernstruktur diskursiver Argumentation binden will"[47] und damit zugleich das Andere der Vernunft, nämlich das an der Grenze der Vernunft Erfahrene und in ihrem Licht Gesehene, ausblendet. Es gibt keine reine Vernunft, die im voraussetzungslosen Raum operieren könnte. Vielmehr argumentiert die Vernunft stets im Kontext je unterschiedlich zuhandener vorwissenschaftlicher Sinnzusammenhänge, die auch je unterschiedliche Prämissen (z. B. Weltanschauungen, Menschenbilder) bewirken, die sodann ethikrelevant zur Entfaltung gelangen. Sinngehalte bestimmen Denkinhalte. Erstere

46 H.-J. HÖHN: Dezentrierte Vernunft (1996), S. 88.
47 Ders., ebd., S. 79.

werden im gegenwärtigen ethischen Diskurs aber nicht nur dort deutlich, wo sie explizit theologisch vorliegen, sondern auch in säkular geführten Diskursen. Die Heterogenität heutiger Ethikdiskurse resultiert weithin aus divergierenden Sinngehalten samt entsprechenden Prämissen, die an empirische Einsichten herangetragen und mit ihnen vermittelt werden.

So artikuliert sich die radikale Tierethik vornehmlich im Kontext einer evolutionären Sinn- und Denkstruktur, welche die Forderung eines Paradigmenwechsels in der Ethik zur unausweichlichen Konsequenz erklärt. Dem hiermit intendierten Aufweis der vielfältigen Ähnlichkeit von Mensch und Tier sowie der daraus gefolgerten speziesneutralen Anwendung ethischer Prinzipien und Kriterien, die Tieren weitgehend Leid- und Gewaltfreiheit gewähren soll, steht jedoch das häufig unterbelichtete Problem der Integration der leidschaffenden Gesetzmäßigkeiten der Evolution gegenüber. Helmut F. KAPLAN ist einer der wenigen, der dieses Problem konkret aufgreift, indem er eine ganze Reihe von Gründen nennt, die dafür sprechen, in dieser Welt, die ihm „eine Werkstatt des Leidens" ist, Raubtiere durch unser Eingreifen daran zu hindern, Beutetiere zu reißen, denn – so seine Begründung – aus „der ‚Natürlichkeit' einer Sache folgt nicht ihre moralische Richtigkeit"[48]. Wenngleich Letzteres grundsätzlich zutrifft, bleibt dennoch die Frage, ob eine solche ethische Schlussfolgerung sinnvoll gezogen werden kann. Wird hier nicht eine der Realität widersprechende Utopie von Leidfreiheit zugrunde gelegt, die fortwährend zum Scheitern verurteilt ist? Herausgefordert wäre wohl eher die Sensibilität für das Theorem vom moralisch verantworteten Kompromiss, das zwischen Gesolltem und Gekonntem vermittelt und einen geschärften Blick dafür ausbildet, was unter den vielfältig begrenzten Bedingungen menschlichen Handelns ethisch relevant ist.[49]

Der hermeneutisch als Sinnkontext ethischer Reflexionen wirkende Schöpfungsglaube weist demgegenüber in eine realistischere Perspektive ein. Dabei darf aber das im letzten Abschnitt viertgenannte Element, das die ambivalenten Züge des biblischen Mensch-Tier-Verhältnisses thematisiert, keineswegs isoliert, sondern nur in wechselseitiger Zusammengehörigkeit mit den anderen drei schöpfungstheologischen Elementen herangezogen werden. Andernfalls würden mitunter gegenwärtig bestehende Ungerechtigkeitsverhältnisse gegenüber Tieren alsbald ethisch legitimiert werden können. Würde man andererseits z. B. nur das erste Element heranziehen, die kreatürliche Gemeinschaft alles Geschaffenen, dann

48 Vgl. H. F. KAPLAN: Tierrechte (2000), S. 103 ff.
49 Vgl. K. DEMMER: Kompromiß (1990).

scheint theologisch sogar eine holistische Position, die jenseits jeglicher Hierarchisierung allem, was existiert, einen eigenständigen Wert und moralischen Status zuerkennt, vertretbar zu sein. Zwar trifft es zu, dass theologisch gesehen die gesamte nichtmenschliche Wirklichkeit moralisch relevant und entsprechend zu berücksichtigen ist. Zugleich ist aber zu beachten, dass bereits biblisch diese kreatürliche Gemeinschaft in besonderer Weise zwischen Mensch und Tier eines Lebensraumes verdeutlicht und darin implizit eine Rangordnung gegenüber der übrigen Schöpfung ausgesagt wird. Von daher ist es auch angezeigt, den als zweites Element herausgestellten kreatürlichen Eigenwert alles Geschaffenen in besonderer Weise im Hinblick auf Mensch und Tier zu bedenken. Eine theologische Ethik hat demnach außer Streit zu stellen, dass (zumindest höher entwickelten) Tieren ein moralischer Status zukommt. Gemäß der von G. J. WARNOCK eingebrachten Unterscheidung von „moral agents" und „moral patients" sind Tiere zwar nicht Subjekt der Moral, viele Tiere aber Objekt der Moral („moral patients"), d. h. Lebewesen, die der Mensch um ihrer selbst willen in seine ethischen Überlegungen einzubeziehen hat. In Bezug auf zahlreiche Tiere bestehen somit direkte moralische Pflichten, die verbieten, diese als menschlichen Handlungsinteressen beliebig zur Verfügung stehende Gegenstände zu betrachten. Schließlich bringt die als viertes Element eingebrachte besondere Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung jenen Vorrang des Menschen gegenüber dem Tier zur Geltung, der die herausgehobene kreatürliche Gemeinschaft von Mensch und Tier als Differenzgemeinschaft kennzeichnet. Da dieses Element seitens der radikalen Tierethik mit dem Anthropozentrismusvorwurf belegt wird, zugleich aber, wie erwähnt, biblisch angemessener von einer anthropo-relationalen oder humanökologischen Perspektive zu reden wäre, ist es unumgänglich, den oft nur als Schlagwort vorgebrachten Begriff Anthropozentrik entsprechend zu differenzieren.

Zu unterscheiden ist zumindest zwischen den Bedeutungsebenen einer radikalen (oder neuzeitlich-positivistischen) und einer gemäßigten (oder integrativen bzw. relationalen) Anthropozentrik sowie einer methodischen (oder erkenntnistheoretischen) Anthropozentrik.[50] Letztere verweist darauf, dass im Erkennen und Handeln der Mensch nicht eliminiert werden kann. Auch im Rahmen pathozentrischer Ansätze erfolgt demnach das jeweilige Urteil über die moralische Integration von Tieren unausweichlich anthropozentrisch. Der bestimmten Tieren gleichrangig zuerkannte moralische Status basiert hier auf Kriterien, die wesentlich durch den Grad der

50 Vgl. B. IRRGANG: Am Ende der Anthropozentrik? (1998).

Ähnlichkeit zum „normalen" erwachsenen Menschen bestimmt und somit von der „Reichweite unseres Einfühlungsvermögens"[51] abhängig sind, die in der Empfindungsfähigkeit ihre weithin anerkannte Grenze findet. Im Unterschied zur methodischen Anthropozentrik weisen die beiden anderen Formen der Anthropozentrik normative Implikationen auf. Eine radikale Anthropozentrik, wie sie sich im Gefolge eines neuzeitlich-positivistischen Paradigmas herausgebildet hat, gesteht nur und allen Menschen einen moralischen Status zu (deshalb auch moralische Anthropozentrik genannt). Die nichtmenschliche Wirklichkeit besitzt hier keinerlei moralischen Eigenwert und steht demzufolge Menschen zur uneingeschränkten Nutzung zur Verfügung. Das bedingt zugleich einen radikalen Speziesismus, weil beliebige menschliche Interessen prinzipiell Vorrang vor denen anderer Lebewesen haben. Dagegen hält eine gemäßigte Anthropozentrik fest, dass auch der nichtmenschlichen Wirklichkeit je unterschiedlich, d. h. in abgestufter Weise ein moralischer Eigenwert zukommt, den es entsprechend zu beachten gilt. Evolutionstheoretischen Einsichten zufolge, aber auch im Hinblick auf die traditionelle, in aristotelischen Überlegungen wurzelnde Lehre von der Stufenleiter der Natur („scala naturae") ist demnach im nichtmenschlichen Bereich die Tierwelt höher als die Pflanzenwelt und das Leben generell höher als die leblose Natur einzustufen. Dabei bestimmt die Ranghöhe eines Lebewesens innerhalb dieser Skala zugleich den Grad der Berücksichtigungswürdigkeit des ihm zukommenden Eigenwertes.

Diese Differenzierungen verdeutlichen, dass eine theologisch orientierte Tierethik, welche die dargelegten schöpfungstheologischen Elemente relevant zu berücksichtigen hat, nur im Horizont einer gemäßigten Anthropozentrik angemessen entfaltet werden kann, da hier „die Eigenwertigkeit der Natur nicht gegen die Sonderstellung des Menschen gerichtet ist, den es auszeichnet, die rein anthropozentrische Perspektive verlassen zu können"[52]. Innerhalb eines solchen Ansatzes ist es zum einen möglich, berechtigte Anliegen eines pathozentrischen, biozentrischen und holistischen Ansatzes zu integrieren, weshalb die tierethisch relevanten Interpretamente „Anthropozentrik" und „Pathozentrik" keineswegs nur als sich ausschließende Alternativen, sondern als sich gegenseitig bedingende ethische Perspektiven reflektiert werden können. Zum anderen unterliegen – infolge der moralischen Relevanz der nichtmenschlichen Wirklichkeit – menschliche Eingriffe in diese der Rechtfertigungspflicht, die zual-

51 J.-C. WOLF: Tierethik (1992), S. 75.
52 H.-J. MÜNK: Umweltethik (1990) S. 811.

lererst im Umgang mit Tieren ansetzt. Die vorausgesetzte Sonderstellung des Menschen besagt daher nicht, dass jedes beliebige menschliche Interesse Vorrang gegenüber tierlichen Interessen hat. Je gravierender der Eingriff in das tierliche Leben und Wohlbefinden ist, desto gewichtiger muss die Begründung dafür sein. Vitalen Interessen des Tieres kommt daher Vorrang gegenüber weniger vitalen oder nicht-vitalen menschlichen Interessen zu. Weitaus schwieriger gestaltet sich eine Güterabwägung, wenn ein Konflikt zwischen gleichrangig zu bewertenden vitalen Interessen von Mensch und Tier zu entscheiden ist. Aus christlich-theologischer Sicht bzw. im Rahmen einer relationalen Anthropozentrik kommt in einem solchen Fall den Interessen des Menschen Vorrang gegenüber den Tieren zu. Es wird also argumentativ die Position des „schwachen Speziesismus"[53] eingenommen, die aber niemals ein beliebiges Verfügen über Tiere rechtfertigt. Bei genauer Betrachtung würde sich wohl zeigen, dass in vielen Bereichen dem gegenwärtigen, weithin als selbstverständlich erachteten Verfügen des Menschen über Tiere oftmals kein vitales menschliches Interesse gegenübersteht. Vitale Interessen des Menschen sind daher zumindest am – möglichst streng zu fassenden – Kriterium der Notwendigkeit zu prüfen.[54] Nur wo die unumgängliche Notwendigkeit besteht, vitale Interessen von Tieren zu verletzen, um vitale Interessen des Menschen zu schützen und zu fördern, kann die Möglichkeit einer moralischen Rechtfertigung legitimiert werden.

An dieser Stelle eröffnet sich freilich eine Kluft zur radikalen Tierethik, die den moralischen Status mancher Tiere egalitär einbringt und somit jegliche Form des Speziesismus zurückweist.[55] Die hier in Diskussion stehende Frage eines moralisch relevanten Unterschiedes von Tier und Mensch hat unmittelbare Auswirkungen auf die Anwendung des der Gerechtigkeit zugehörenden Gleichheitsgrundsatzes, wonach Gleiches gleich behandelt werden muss, Ungleiches aber ungleich behandelt werden darf. Unstrittig ist zunächst, dass die bloß biologische Zugehörigkeit des Menschen zur Spezies Homo sapiens nicht per se moralisch relevant ist. Umstritten hingegen ist, inwieweit tierliche Interessen und somit tierliche Eigenschaften wie etwa die Schmerz- und Leidensfähigkeit oder Vernunft- und Moralfähigkeit in moralischen Überlegungen gleichrangig zum Men-

53 F. RIECKEN: Anthropozentrismus oder Biozentrismus? (1987), S. 19.

54 Dieses Kriterium bedarf ferner der Ergänzung durch das Kriterium der Schmerzvermeidung und -minimierung und der Verhältnismäßigkeit (z. B. Höhe des Leidens der Tiere im Verhältnis zu den daraus resultierenden Vorteilen für den Menschen).

55 Vgl. hierzu K. P. RIPPE: Die Diskussion um den moralischen Status von Tieren (1994).

schen zu beachten sind und diesbezüglich allenfalls ein gradueller, nicht aber ein qualitativer Unterschied von Mensch und Tier zugrunde gelegt werden kann. Die Validität der jeweiligen Pro- und Contra-Argumente hängt freilich entscheidend von begrifflich eingebrachten Voraussetzungen ab. Wer einen voraussetzungsreichen Begriff von Vernunft und Moral zugrunde legt, wird gute Gründe finden, Tieren diese Eigenschaft nicht oder nur sehr bedingt zuzuschreiben. Ferner werden Schmerz- und Leidensfähigkeit in der tierethischen Literatur häufig nicht oder nur unzureichend unterschieden, obwohl nicht allgemein anerkannt ist, ob tierliche Schmerzfähigkeit in jedem Fall auch Leidensfähigkeit besagt.[56]

Weitaus gewichtiger ist aber zu klären, ob die Frage des Unterschiedes von Mensch und Tier zielführend über den Vergleich von – zumeist isoliert eingebrachten – moralisch relevanten Eigenschaften verhandelt werden kann. Wenn etwa Mensch und Schimpanse zu 98,7 Prozent die gleichen Gene besitzen und der entscheidende Unterschied in deutlich differierenden Genexpressionsmustern des Gehirns festgemacht wird, dann kann aus diesem empirischen Befund nicht direkt abgeleitet werden, ob dieser Unterschied qualitativ oder graduell zu interpretieren ist. In der jüngeren Ökologieforschung wird allerdings die These von der funktionellen Integration vertreten, wonach steigend komplexe Strukturen zusätzliche, qualitativ neue Eigenschaften aufweisen, die nicht schon aus der Kenntnis unterer Stufen ableitbar sind. Für Eugene P. ODUM bildet daher die alte Weisheit, „dass der Wald mehr ist als eine Ansammlung von Bäumen" das erste Arbeitsprinzip der Ökologie. Ähnlich schreibt Hubert HENDRICHS von der „Integration in ein neues Ganzes"[57], wonach Eigenschaften, über die Menschen in graduell höherem Ausmaß verfügen als Tiere, sich zu einer qualitativ neuen Lebensform integrieren, die Tiere nicht erreichen können. Darüber hinaus ist aber maßgeblich auch aus lebensweltlicher Perspektive einzubringen, dass die Beziehung zu Tieren Menschen – damals wie heute – unausweichlich und je unterschiedlich die Erfahrung von Nähe und Distanz, von vertrauter Ähnlichkeit und fremdartiger Unähnlichkeit vermittelt. Diese Ambivalenzerfahrung strukturiert aber eine nicht allgemein bestimmbare Differenzrelation zum Tier, die im Gefolge einer postulierten Gleichheit zum Tier tendenziell ausgeblendet wird. Das Bewusstsein radikaler Fremdheit und undurchdringlicher Andersheit kann jedoch aus der menschlichen Tiererfahrung nicht

56 Vgl. hierzu als Überblick H. HALTER: Leiden in und an der Schöpfung (1997), S. 46ff.

57 H. HENDRICHS: Lebensprozesse und wissenschaftliches Denken (1988), S. 199.

eliminiert und auch nicht sogleich als speziesistische Wahrnehmungsstörung interpretiert werden.

Vielmehr gründet darin die fundamentale Einsicht, dass in und trotz aller Ähnlichkeit der Mensch sich zugleich nur im Unterschied zum Tier ganzheitlich zu begreifen vermag. Von daher greift aber jeder relevante Vergleich empirisch aufweisbarer Eigenschaften zwischen Mensch und Tier zu kurz, so lange die Frage unbeantwortet bleibt, wer denn der Mensch als Träger dieser Eigenschaften eigentlich ist. Mit den – innerhalb der radikalen Tierethik weithin ausgelagerten oder kritisch abgeurteilten Begriffen – Person und Würde wird jedenfalls nicht nur eine besondere Eigenschaft des Menschen bezeichnet, sondern theologisch die Fähigkeit des Menschen zur Gottesbeziehung auf Grund seiner Gottebenbildlichkeit und philosophisch – gemäß Immanuel KANT – die dem Menschen gegebene Fähigkeit, Moralität zu verwirklichen, d. h. Adressat einer kategorischen Forderung zu sein, die ihm zur Verwirklichung aufgetragen ist.[58] Diese Fähigkeit liegt aber jeder Aktualisierung voraus. Als grundlegende Bestimmung des Menschen ist sie daher keine Eigenschaft, die als Vergleichsgröße (sowohl zwischen Menschen als auch zwischen Mensch und Tier) herangezogen werden könnte. Die personale Würde des Menschen gründet nicht in realisierter Moralität, sondern in der Moralfähigkeit, die freilich zur Realisierung aufgegeben ist.

Die in der Gott- und Moralfähigkeit gründende hervorgehobene Stellung des Menschen bezeichnet deshalb keine absolute Vorrangstellung und Überlegenheit vor allen anderen Lebewesen, sondern verweist insbesondere auf die Wahrnehmung und Realisierung moralischer Verantwortung, vor allem in Bezug auf Tiere. Aus einer Position, die an einem qualitativen Unterschied von Mensch zum Tier festhält, kann jedenfalls nicht schon vorweg ein bestimmtes, zumeist nur ausbeuterisch unterstelltes Verhalten gegenüber Tieren abgeleitet werden.[59] Dennoch sind die von Friedrich NIETZSCHE geäußerten „Gedanken über die moralischen Vorurtheile" im Hinblick auf das Wort „Menschlichkeit" bleibend ernst zu nehmen:

„Wir halten die Thiere nicht für moralische Wesen. Aber meint ihr denn,

58 Vgl. hierzu die Habilitationsschrift von W. WOLBERT: Der Mensch als Mittel und Zweck (1987).

59 Auch wenn z. B. manchen Tieren ein moralanaloges Verhalten zugesagt werden kann, verfügen sie dennoch nicht über die Fähigkeit, moralische Reflexionen anzustellen, die es ermöglichen würden, dass sie in ein moralisches Verhältnis zu Menschen eintreten könnten. Hier besteht eine fundamentale Asymmetrie, die aber inhaltlich nichts festlegt.

dass die Thiere uns für moralische Wesen halten? – Ein Tier, welches reden konnte, sagte: ‚Menschlichkeit ist ein Vorurtheil, an dem wenigstens wir Thiere nicht leiden.'"[60]

Menschlichkeit kann sich als Qualitätsurteil nur bewähren, wenn das Verhältnis zum Tier als Differenzgemeinschaft realisiert wird, wenn also in der Differenz zugleich die Gemeinschaft (und Ähnlichkeit) mit dem Tier und in der Gemeinschaft zugleich die Differenz zum Tier anerkannt wird. Die Moralfähigkeit des Menschen wiederum zeichnet es aus, einen Standpunkt einnehmen zu können, der nicht bloß die Sphäre menschlicher Interessen einbezieht. Wird die Differenzgemeinschaft zum Tier ernst genommen, dann ist ein ethisches Konzept herausgefordert, welches die unter Menschen und für Menschen entwickelte ethische Kultur, die vor allem auf gegenseitige Achtung und Minimierung jedweder Gewalt abzielt, in *analoger* Weise für unseren Umgang mit Tieren verbindlich macht. Vonnöten ist eine Weitung des Leitbildes der Humanität, das Tiere in ihrem jeweiligen Eigenwert *direkt* berücksichtigt und so zugleich verhindert, Tiere nur als menschliche Ressourcen zu betrachten. Die Gerechtigkeitsidee ist jedenfalls nicht an Gleichrangigkeit gebunden, sondern „nur an eine Beziehung der Wechselseitigkeit"[61], welche die Verantwortung für das Leben und Wohlergehen der Tiere erhöht und nicht minimiert. Die damit einhergehenden Konsequenzen fordern aber nicht weniger als innerhalb einer radikalen Tierethik eine fundamentale Neubesinnung des menschlichen Verhältnisses zum Tier heraus, ohne die problematischen und vor allem kontraintuitiven tierethischen Argumente einer moralischen Statushebung der Tiere bemühen zu müssen.

Auch in einer theologisch konzipierten Tierethik ist – um einen zentralen Themenbereich anzusprechen – intensiv die Frage aufzugreifen, ob wir überhaupt das Recht haben, Tiere für Nahrungszwecke zu töten, zumal ernährungswissenschaftlich hinreichend feststeht, dass der Mensch auf fleischliche Nahrung (in der Regel) nicht notwendig angewiesen ist. Wie Konrad OTT verdeutlicht, ist bislang selbst innerhalb der radikalen Tierethik die Begründung für eine speziesneutrale Ausweitung des Tötungsverbotes auf Tiere nicht befriedigend gelungen.[62] Im theologischen Kontext steht diese Frage – im ebenfalls keine eindeutige Antwort stiftenden – Spannungsfeld zwischen ursprünglich perspektivierter sowie eschatologisch erhoffter und nachsintflutlich modifizierter Schöpfungsordnung.

60 F. NIETZSCHE: Morgenröte (1988), Nr. 333.
61 O. HÖFFE: Moral als Preis der Moderne (1995), S. 228.
62 Vgl. K. OTT: Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart (1999).

Uneindeutige Lagen rechtfertigen aber keineswegs die gegenwärtig verbreitete Praxis. Die einer ökonomisch imprägnierten Logik entspringende Massentierhaltung ist nicht nur unvermeidbar mit vielfältigen Schmerzen und Leiden von Tieren verbunden, sondern pervertiert zugleich deren Eigenwert, wenn Tiere zu sachlich neutralen betriebswirtschaftlichen Rechnungsgrößen „mutieren". Bereits von daher ist die weithin übliche, unhinterfragte Selbstverständlichkeit des hohen Fleischkonsums auf die Ebene eines fragwürdigen Problems zu bringen, zumal hiermit auch ein sozialethisches Thema tangiert wird, da bekanntlich die mit der so genannten „Fleischproduktion" verbundenen Energieverluste mitverantwortlich sind für den Hunger in vielen Ländern dieser Welt. Auch wenn eine moralische Pflicht des Vegetarismus oder sogar Veganismus kaum konsensfähig begründbar erscheint[63], so dürfte „eine artgemäße Nutztierhaltung das *Mindeste* sein, das wir den Tieren schulden, die zu essen wir uns das Recht nehmen"[64]. Das bedingt eine drastische Reduktion des Fleischkonsums und in letzter Konsequenz wohl eine (zumindest weitgehende) vegetarische Lebensweise, die aber nicht fundamentalistisch erzwungen werden kann. Nach J.-C. WOLF lässt sich aus der von ihm vorgelegten Regel „Es ist gut, weniger Fleisch zu essen, es ist besser, keines zu essen, und es ist noch besser, vegan zu leben [...] nicht ableiten, dass es schlecht, schuldhaft und verwerflich ist, wenig Fleisch zu essen"[65]. Ähnlich komplex gestalten sich – hier nicht weiter entfaltbare – ethische Urteile im Hinblick auf Tierversuche oder Xenotransplantation, die jedenfalls nicht nur durch entsprechende Kriterien in ihren Einsatzmöglichkeiten zu klären sind.[66] Zuvor ist bereits die grundsätzliche Frage ihrer Sinnhaftigkeit im Hinblick auf einen relevanten Erkenntnis- oder Therapiegewinn zu analysieren und zugleich der Suche nach wissenschaftlichen Alternativmethoden höchste Priorität einzuräumen.

Ein kategorisches Nein hinsichtlich der genannten Themenbereiche wird somit im Rahmen eines humanökologischen Ansatzes auf Grund der vorausgesetzten Differenz zwischen Mensch und Tier nur schwerlich begründbar sein. Andererseits kann die Gemeinschaft mit dem Tier nur dann im Blick behalten werden, wenn von keiner grundsätzlichen Erlaubt-

63 Vgl. K. HILPERT: Müssen wir alle Vegetarier werden? (1993).

64 M. SCHNEIDER: Tiere als Konsumware? (1992), S. 137.

65 J.-C. WOLF: Tierschutz und Würde des Menschen (2002), S. 70.

66 Vgl. hierzu aus theologisch-ethischer Sicht: M. M. GERNHARDT/C. FLECK: Der Tierversuch (2000); J. REITER: Tierversuche und Tierethik (1993); E. SCHOCKENHOFF: Ethik des Lebens (2000), S. 408 ff.; H. HALTER, Xenotransplantation aus ethischer Sicht (2002).

heit des verfügenden Umgangs mit ihm ausgegangen wird. Es bedarf daher einer hohen ethischen Sensibilität für den Konfliktfall, der freilich nicht als die Regel, sondern als die Ausnahme vorauszusetzen ist. Damit scheint es aber generell nicht gut bestellt zu sein. Das deutsche Tierschutzgesetz, das trotz der Erwähnung des Tieres als Mitgeschöpf die auf vernünftigen Gründen basierende Erlaubtheit der Zufügung tierlicher Schmerzen, Leiden und Schäden festhält,[67] wird deshalb auch als „Tiernichtschutzgesetz" angeprangert, was auf dem Hintergrund des – trotz aller Aufklärungsarbeit durch Tierschutz- und Tierrechtsbewegungen – in der Öffentlichkeit weithin verdrängten Ausmaßes an Grausamkeit in „Tierfabriken", Schlachthöfen und Forschungslabors leicht nachvollziehbar ist und die Vernünftigkeit vernünftiger Gründe häufig in Frage stellt.[68]

Die Realisierung der Differenzgemeinschaft zum Tier bedarf daher angemessener Rechte der Tiere, obzwar dem Terminus Tierrechte innerhalb anthropo-relationaler Ansätze zumeist mit kritischen Vorbehalten begegnet wird.[69] Unbestritten sinnvoll ist es aber, in *analoger* Weise vom Recht der Tiere auf angemessene Ernährung und Pflege, auf verhaltensgerechte Unterbringung und einen artgemäßen Bewegungsraum zu sprechen. In diesem Sinn steht Tieren auch das Recht zu, keine schweren und unnötigen Schmerzen, Leiden oder Schäden zugefügt zu bekommen. Die seitens der radikalen Tierethik in Äquivalenz zu den Menschenrechten geforderte Rede von Tierrechten distanziert sich freilich von der einer analogen Redeweise zugrunde liegenden Differenz zum Tier. Die Auffassung des Tieres als Rechtssubjekt steht freilich im Gegensatz zum überlieferten Verständnis und Begriff des Rechts, da nicht mehr länger der herkömmliche Begriff der Person als Voraussetzung für die Fähigkeit, Träger von Rechten zu sein, anerkannt wird. Die daraus resultierenden unübersehbaren Probleme lassen es allerdings angezeigt erscheinen, primär alles zu tun, die Stellung des Tieres im Recht adäquater zu verankern, anstatt die

67 Der entsprechende § 1 des Deutschen Tierschutzgesetzes lautet: „Zweck dieses Gesetzes ist es, aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf dessen Leben und Wohlbefinden zu schützen. Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen."
Zu den ethischen Implikationen des Deutschen Tierschutzgesetzes vgl. J. NIDA-RÜMELIN/D. v. d. PFORDTEN: Tierethik II (1996).

68 Vgl. hierzu eindrücklich H. WOLLSCHLÄGER: Tiere sehen dich an (2002).

69 Vgl. zu diesem Problembereich etwa K. HILPERT: Rechte der Natur (1999); H.-J. MÜNK: Haben Tiere Rechte? (1990); M. SCHLITT: Haben Tiere Rechte? (1992); T. B. SCHMIDT: Das Tier – ein Rechtssubjekt? (1996); B. SITTER-LIVER: Tier-Rechte und ihre Grenzen (1994).

kaum konsensfähig beantwortbare Frage zu klären, ob und gegebenenfalls wie welches Tier Träger von subjektiven Rechten sein kann. Zudem können derartige wie auch analog definierte Rechte von Tieren stets nur advokatorisch wahrgenommen werden, was wiederum voraussetzt, dass sie „in einen breiten Strom von Verantwortungsbewusstsein und öffentlich akzeptierten Wertorientierungen“[70] eingebettet sind.

Damit wird abschließend deutlich, dass eine Tierethik – ungeachtet der Notwendigkeit begründungstheoretischer Klärungen – zuletzt auf tragfähige Motivationen und Haltungen verwiesen ist, die eine Minimierung der Gewalt gegenüber Tieren und darin zugleich eine sensible Wahrnehmung ihres Eigenwertes intendieren. Gerade der christliche Schöpfungsglaube, der um die geschichtlich fortdauernde und eschatologisch erhoffte Zusage Gottes weiß, das vielfältige Leiden in und an der Schöpfung zu überwinden, ist zumindest für Christen jenes Motivationspotential, das Haltungen aus- und einprägt, die jenseits utopischer Erwartungen beständig dazu anspornen, die Beziehungen zwischen Mensch und Tier einer möglichst optimalen Gestaltung zuzuführen. Unumgänglich erweist sich hierbei die Haltung der Ehrfurcht, die das Anderssein des anderen wahrnimmt und respektiert und so die Spannung zwischen Nähe und Ferne, zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit lebendig erhält.[71] Sie impliziert einen Verzicht darauf, was dem Menschen in der Regel einseitig ausgeprägt nahe liegt, nämlich anderes in Besitz zu nehmen und für die eigenen Zwecke zu gebrauchen, mitunter sogar zu missbrauchen. Die Ehrfurcht jedoch „ermutigt alles zu sich selbst“[72], mithin mutet sie eine Ethik zu, die dieser Ermutigung zu entsprechen vermag.

Zusammenfassung

MARSCHÜTZ, Gerhard: **Theologische Elemente einer Tierethik. Erwägungen auf dem Hintergrund radikaler tierethischer Ansätze.** ETHICA 11 (2003) 3, 247–274

Die Theologie nimmt innerhalb des tierethischen Diskurses eine marginalisierte Position ein. Der seitens der radikalen Tierethik erhobene Vorwurf, dass theologisch nur eine Sondermoral entfaltbar sei, die zudem auf Grund ihrer schöp-

Summary

MARSCHÜTZ, Gerhard: **Theological elements of animal ethics. Considerations against the background of radical approaches of animal ethics.** ETHICA 11 (2003) 3, 247–274

In the discourse on animal ethics theology holds a rather marginalized position. In this article the reproach made by radical animal ethics that, from the theological point of view, only a special ethics could be developed which, by the way,

70 K. HILPERT: Rechte der Natur (1999), S. 349.

71 Vgl. G. MARSCHÜTZ: Die verlorene Ehrfurcht (1992).

72 R. GUARDINI: In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken (1990), S. 21.

fungstheologischen Prämissen tierethischen Anliegen nicht gerecht werden könne, wird in diesem Artikel einer kritischen Würdigung unterzogen. Es werden zunächst vier zentrale schöpfungstheologische Elemente des Mensch-Tier-Verhältnisses herausgestellt. Diese werden nachfolgend in ihrer ethischen Relevanz auf dem Hintergrund radikaler tierethischer Ansätze verdeutlicht. Dabei sind unter anderem die Themenbereiche Anthropozentrik versus Pathozentrik, moralischer Status von Tieren, Unterschied Mensch – Tier usw. aufzugreifen und im Hinblick auf jeweilige Konsequenzen zu bedenken.

Anthropozentrik
Moralischer Status von Tieren
Pathozentrik
Theologische Tierethik
Tierethik
Tierrechte

on grounds of the doctrine of creation will never come up to the requests of animal ethics undergoes a critical appreciation. First, four central elements of creation theology in the relation between man and animal are pointed out. These are, in the following, clarified in their ethical relevance against the background of radical approaches of animal ethics. This, among other things, requires taking up topics like anthropocentrism versus pathocentrism, the moral status of animals or the differences man – animal and thinking about the respective consequences.

Anthropocentrism
Moral status of animals
Pathocentrism
Theological animal ethics
Animal ethics
Animal rights

Literatur

BONDOLFI, Alberto: Tier und Tierhaltung in christlich-theologischer Sicht. In: D. Goltschnigg/B. Müller-Kampel (Hg.): „Die Katze des Propheten". Kulturen der Tierhaltung. – Wien: Passagen, 2002, S. 53–84.

DEMMER, Klaus: Kompromiß. In: H. Rotter/G. Virt (Hg.): Neues Lexikon der christlichen Moral. – Innsbruck: Tyrolia, 1990, S. 381–385.

DREWERMANN, Eugen: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums. – Regensburg: F. Pustet, [4]1986.

GERNHARDT, Matthias Michael/FLECK, Christian: Der Tierversuch. Seine ethische Abwägung aus theologischer, philosophisch-historischer und medizinischer Sicht. Eine Bestandsaufnahme und Analyse. – Frankfurt a. M.: P. Lang, 2000.

GUARDINI, Romano: In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken – Mainz: M. Grünewald, [7]1990.

HALTER, Hans: Leiden in und an der Schöpfung. In: G. Höver (Hg.): Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (Köln/Bonn, Sept. 1995). – Münster: LIT, 1997, S. 43–71.

HENDRICHS; Hubert: Lebensprozesse und wissenschaftliches Denken. Zur Logik der Lebendigkeit und ihrer Erstarrung in den Wissenschaften. – Freiburg i. Br. u. a.: Alber, 1988.

HILPERT, Konrad: Müssen wir alle Vegetarier werden? Fleischliche Nahrung und neuere Tierethik, in: rhs 36 (1993), 297–305.

HILPERT, Konrad: Rechte der Natur. Zur Problematik der Ausweitung der Menschenrechtsfigur auf die Natur. In: H.-R. Reuter (Hg.): Ethik der Menschenrechte.

Zum Streit um die Universalität einer Idee I. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 321–349.

HÖFFE, Otfried: Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.

HÖHN, Hans-Joachim: Dezentrierte Vernunft. Fundamentalethische Konsequenz der aktuellen Rationalitätskritik. In: A. Holderegger (Hg.): Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1996, S. 74–94.

IRRGANG, Bernhard: Am Ende der Anthropozentrik? Wie lassen sich unsere Verpflichtungen gegenüber der Natur begründen? In: G. Fuchs/G. Knörzer (Hg.): Tier – Gott – Mensch. Beschädigte Beziehungen. – Frankfurt a. M.: P. Lang, 1998, S. 13–32.

JANOWSKI, Bernd u. a. (Hg.): Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993.

JANOWSKI, Bernd: Auch die Tiere gehören zum Gottesbund. Gott, Mensch und Tier im alten Israel. In: B. Janowski/P. Riede (Hg.): Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven. – Stuttgart: Calwer, 1999, S 31–61.

JANOWSKI, Bernd: Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von rdh. In: G. Braulik u. a. (Hg.): Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS N. Lohfink) – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1993, S. 183–198.

KAPLAN, Helmut F.: Tierrechte. Die Philosophie einer Befreiungsbewegung. – Göttingen: Echo, 2000.

KEEL, Othmar: Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel. In: B. Janowski u. a. (Hg.): Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993, S. 155–193.

KREBS, Angelika: Naturethik – Eine kleine Landkarte. In: J. Nida Rümelin/D. v. d. Pfordten (Hg.): Ökologische Ethik und Rechtstheorie. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, ²2002, S. 179–189.

MARSCHÜTZ; Gerhard: Die verlorene Ehrfurcht. Über das Wesen der Ehrfurcht und ihre Bedeutung für unsere Zeit. – Würzburg: Echter, 1992.

MARSCHÜTZ; Gerhard: Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven. – Münster: LIT, 2000.

MÜNK, Hans-Jürgen: Haben Tiere Rechte?, in: SKZ 27–28 (1990), 414–417.

MÜNK, Hans-Jürgen: Umweltethik. In: H. Rotter/G. Virt (Hg.): Neues Lexikon der christlichen Moral. – Innsbruck: Tyrolia, 1990, S. 808–816.

MÜNK, Hans-Jürgen: Umweltverantwortung und christliche Theologie. Forschungsbericht zu neuen deutschsprachigen Beiträgen im Blick auf eine umweltethische Grundkonzeption. In: M. Heimbach-Steins u. a. (Hg.): Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. – Freiburg i. Br. : Herder, 1995, S. 385–402.

NIDA-RÜMELIN, Julian/PFORDTEN Dietmar v. d.: Tierethik II: Zu den ethischen Grundlagen des Deutschen Tierschutzgesetzes. In: J. Nida-Rümelin (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. – Stuttgart: A. Kröner, 1996, S. 484–509.

NIETZSCHE, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. In: C. Colli/M. Montinari (Hg.): Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 3. – München: dtv, 1988.

ODUM, Eugene P.: Grundlagen der Ökologie. Bd. 1: Grundlagen (Übersetzt und bearbeitet von J. und E. Overbeck) – Stuttgart u. a.: Thieme, [2]1983.

OTT, Konrad: Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart. In: E.-M. ENGELS (Hg.): Biologie und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 1999, S. 127–160.

PLUHAR, Evelyn: Beyond Prejudice. The moral significance of human and nonhuman animals. – Durham, NC: Duke University Press, 1995.

REGAN, Tom: In Sachen Rechte der Tiere. In: P. Singer: Verteidigt die Tiere. Überlegungen für eine neue Menschlichkeit. – Wien: Paul Neff Verlag, 1986.

REGAN, Tom: The Case for animal rights. – London u. a.: Routledge, 1984.

RICKEN, Friedo: Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik, in: ThPh 62 (1987), 1–21.

RIPPE, Klaus Peter: Die Diskussion um den moralischen Status von Tieren, in: ETHICA 2 (1994) 2, 131–135.

RÖHRIG, Eberhard: Mitgeschöpflichkeit. Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart. Mit Exkursen zum Judentum, zur Theologiegeschichte, zu Gesangbuch, Philosophie, Literatur und kirchlichen wie gesellschaftlichen Konsequenzen. – Frankfurt a. M. u. a.: P. Lang, 2000.

RYDER, Richard: Animal Revolution. Changing attitudes towards speciesism – Oxford u. a.: Berg, 2000.

SCHLITT, Michael: Haben Tiere Rechte?, in: ARSP 78 (1992), 225–241.

SCHMIDT, Thomas Benedikt: Das Tier – ein Rechtssubjekt? Eine rechtsphilosophische Kritik der Tierrechtsidee. – Regensburg: Roderer, 1996.

SCHMITZ-KAHMEN, Florian: Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997.

SCHNEIDER, Manuel: Tiere als Konsumware? Gedanken zur Mensch-Tier-Beziehung. In: Ders./A. Karrer (Hg.): Die Natur ins Recht setzen. Ansätze für eine neue Gemeinschaft allen Lebens. – Karlsruhe: C. F. Müller, 1992, S. 107–146.

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß. – Mainz: Grünewald, [3]2000.

SINGER, Peter: Befreiung der Tiere. Ein neue Ethik zur Behandlung der Tiere. – München: Hirthammer, 1982.

SINGER, Peter: Praktische Ethik. – Stuttgart: Reclam, [2]1994.

SITTER-LIVER, Beat: Tier-Rechte und ihre Grenzen. In: R. Löw/R. Schenk: Natur in der Krise. Philosophische Essays zur Naturtheorie und Bioethik. – Hildesheim: Bernward, 1994, S. 81–112.

VISCHER, Lukas: Mit den Tieren sein, in: Evangelische Theologie 57 (1997), 283–305.

WESTERMANN, Claus: Schöpfung. Wie Naturwissenschaft fragt – was die Bibel antwortet. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1989.

WIEDENMANN, Rainer: Die Fremdheit der Tiere. Zum Wandel der Ambivalenz von Mensch-Tier-Beziehungen. In: P. Münch/R. Walz (Hg.): Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses. – Paderborn: F. Schöningh, [2]1999.

WISE, Steven M.: Rattling the Cage. Towards legal rights for animals. – Cambridge: Perseus Books, 2000.

WOLBERT, Werner: Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik. – Münster: Aschendorff, 1987.

WOLF, Jean-Claude: Gerechtigkeit für Tiere. In: B. Janowski/P. Riede (Hg.): Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven. – Stuttgart: Calwer, 1999, S. 155–171.

WOLF, Jean-Claude: Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere. – Fribourg: Paulusverlag, 1992.

WOLF, Jean-Claude: Tierschutz und Würde des Menschen. In: M. Liechti (Hg.): Die Würde des Tieres. – Erlangen: H. Fischer, 2002, S. 61–74.

WOLLSCHLÄGER, Hans: Tiere sehen dich an. – Göttingen: Wallstein, 2002.

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Universität Wien, Kath.-Theol. Fakultät,
Institut für Moraltheologie, Schottenring 21, A-1010 Wien
gerhard.marschuetz@univie.ac.at

ETHICA; 11 (2003) 3, 275 – 294

HANS GRAEVE

ETHIK UND WIRKLICHKEIT

Hans Graeve, Dr. iur., geboren 1930, seit 1945/46 Befassung mit Geschichte und Politik. 1960–1970 unveröffentlichte Studie über die innergesellschaftlichen Voraussetzungen zwischenstaatlicher Gleichgewichte („Mikrosoziologie der internationalen Beziehungen"), 1970–1974 daraus hervorgegangen eine Darstellung des gesellschaftlichen Prozesses, der den Kulturblüten zugrunde liegt (erschienen als *Gesellschaft und Kreativität. Entstehung, Aufbau und Gestalt von Kulturblüten.* – München, Wien: Oldenbourg, 1977). In Fortführung dieser Überlegungen von 1978 bis 1982 unveröffentlichte Arbeit über die universalgeschichtlichen Prozesse der Konservativen Gegenbewegung und der Zivilisation („Zivilisation und Verfall. Entstehung, Erscheinung und Entwicklung von Zivilisationsgesellschaften"). 1984–1990 Untersuchung über den Kulturellen Umbruch (unveröffentlicht). 1992–1995 Studie über Universalgeschichte, welche die Arbeiten über den Kulturblüten- und den Zivilisationsprozess zusammenfasst und weiterführt (erschienen als *Die offene Zukunft. Orientierung in der Gegenwart aus den Lehren der Geschichte.* – Gräfelfing: Frankfurter Allgem. Zeitung/Resch-Verlag, 1996). Seit 1995 vorrangig Befassung mit Ethik auf universalgeschichtlicher Grundlage.

Unser gesichertes ethisches Wissen steht nach Umfang und Tiefe in umgekehrtem Verhältnis zu seiner großen praktischen und theoretischen Bedeutung. Dabei ist die Besinnung auf die elementaren Grundlagen und Gehalte von *Ethik* gerade in der Gegenwart eine unumgängliche Aufgabe. Nur anhand der Wirklichkeit ist ihr zu genügen. Orientierung der Ethik an der Wirklichkeit bedeutet, sie anhand eines dem Rang und dem Sinn der Ethik entsprechenden Ziels aus der *Realgeschichte* abzuleiten.

Ethik in der Bedeutung von *Moral* hat einen doppelten Sinn. Einmal ist sie das spezifische Werkzeug menschlicher Selbstbehauptung, zum anderen begründet sie Menschentum. Selbstbehauptung ist eine allgegenwärtige Notwendigkeit. Der menschliche Modus dieser Kunst, die Ethik, zeigt auffallende Besonderheiten. Gegenüber sonstigen Weisen, sich zu behaupten, ist er insofern einzigartig, als er nicht nur bloßes augenblickliches Überleben, sondern darüber hinaus auch ein dauerhaftes Dasein in Freiheit und Würde anstrebt und dazu vorrangig geistige Mittel benutzt.

Treffen diese Annahmen zu und ist Ethik im Sinne ihrer Aufgabe ein wirksames Mittel menschlicher Selbstbehauptung, erfolgt diese ferner,

stammesgeschichtlich bedingt, in festem Zusammenschluss mit anderen Menschen, so muss die Gemeinschaftsmoral einer Gesellschaft einerseits einen erkennbaren Einfluss auf ihre Geschichte haben; zum anderen sind ihre wesentlichen Inhalte dann notwendig aus der Realgeschichte ablesbar. In Frage steht immer allgemein gültige Ethik, die in ihrer Substanz für die Menschen aller Zeiten und Kulturen gilt, auch wenn sie in wichtigen Punkten auf das Herkommen der einzelnen Gesellschaften verweist.

Allerdings lässt sich Ethik nicht einfach beliebigen geschichtlichen Geschehnissen, Vorgängen, Epochen oder auch Kulturen, also begrenzter Anschauung entnehmen. Verallgemeinernde Schlüsse aus der Realgeschichte auf gültige Ethik sind vielmehr nur anhand solcher historischer Erscheinungen möglich, deren wesentliche Elemente mit hinreichender Sicherheit von Zufälligem und Partikularem frei, mithin universaler Natur sind. Der einzige gangbare Weg zu gültiger Ethik führt daher über die Orientierung an *geistig-gesellschaftlichen* Ordnungen und Entwicklungen universalen Zuschnitts und der damit verbundenen charakteristischen Ereignisgeschichte.

Solche Verfasstheiten und Abläufe, die sich – da sie weder auf Zufall zurückgehen noch durch partikulare Faktoren bedingt sein können – nur durch die Natur des Menschen und die Beschaffenheit der Welt erklären lassen, gibt es.[1] Auch gibt es eine mit ihnen jeweils verbundene bezeichnende *Ereignisgeschichte.*

1. Realgeschichte I: Ethische Ordnungen und Entwicklungen

Tatsächlich kennt die Geschichte charakteristische ethische Regelerscheinungen. Auszugehen ist von den ethischen Ordnungen grundständiger Gesellschaften, die im typischen Fall *Vorkulturblütengesellschaften* sind. Sie besitzen feste Maßstäbe für das Fühlen, Denken und Handeln ihrer Angehörigen. Inhaltlich bezeichnend sind der Vorrang des Geistes vor dem Körperlich-Stofflichen, auch im Sinne hoher Bereitschaft zu selbstloser, ethisch orientierter Anstrengung und Entsagung, Achtsamkeit, Lebensernst, Gemeinsinn, Bereitschaft zum Dienen, Mannhaftigkeit, Anerkennung gewisser hierarchischer gesellschaftlicher Strukturen, Achtung vor

1 Vgl. die nachstehende Skizze „Ethische Ordnungen und Entwicklungen". Eingehend dargestellt sind sie in den Büchern von H. GRAEVE: Gesellschaft und Kreativität (1977) sowie ders.: Die offene Zukunft (1996).

dem gesellschaftlichen Herkommen. Rom war noch bis in das 3. Jahrhundert v. Chr. eine ethisch grundständige Gesellschaft.[2]

Nicht zu den ethisch grundständigen Gesellschaften gehören u. a. jene, die im Zuge historischer Wechselfälle gleichsam erstarrt sind und ihre Offenheit verloren haben. Es handelt sich dabei zumeist um Gesellschaften mit alter Geschichte, die einst hochentwickelte Kulturen hatten, nunmehr aber ihre Angehörigen über Gebühr einengen.

Die Darstellung der universalen Prozesse geht von einem geistigen und gesellschaftlichen Doppelphänomen aus, den Kulturblüten und dem ihnen ganz offensichtlich jeweils zugrunde liegenden umfassenden gesellschaftlichen Prozess, der als solcher in seiner geistigen Symptomatik, den Schöpfungen der Kulturblüte, unübersehbar und in seiner ausgeprägten Eigenart unverkennbar ist. Dieser Ablauf hat einen bezeichnenden, in der Geschichte sonst so nicht zu beobachtenden Aufbau und damit zusammenhängende, nicht weniger charakteristische Ausdrucksformen.[3]

2 Im frühen Rom herrschte ein Geist, der von Überheblichkeit denkbar weit entfernt war. Eine hervorragend wichtige Tugend war die *pietas*, die eine Haltung pflichtgemäßer Achtung gegenüber den Göttern, den Eltern und anderen verehrungswürdigen Personen, auch vor dem Herkommen, dem Gemeinwesen und dessen Vertretern beinhaltete. Die Gesellschaft war streng hierarchisch gegliedert. Die Volkstribunen waren anders als in späteren Zeiten noch keine unberechenbar irrational handelnden Politiker, sondern ordneten sich dem Gemeinwohl unter. Die Verfassung Roms war eher dürftig; gleichwohl war das Gemeinwesen unter schwierigen Bedingungen erfolgreich. Hinter dem ‚Buchstaben' der Verfassung muss daher, so ist die Annahme der Historiker, „eine ordnende und ausrichtende Kraft" gestanden haben, „welche einem unsichtbaren Gesetz gehorchte und den ‚richtigen' Gebrauch der an sich höchst unvollkommenen äußeren Verfassungsapparatur gewährleistete. ...das ‚Geheimnis' der römischen Größe beruht ausschließlich auf diesem inneren Element, keinesfalls auf der technischen Zubereitung des Staates" (vgl. Alfred HEUSS: Römische Geschichte ([5]1980), S. 37). Wie könnte es sich bei diesem „inneren Element" um etwas anderes als das Ethos der damaligen römischen Gesellschaft gehandelt haben? Alfred Heuss ist nicht ohne Widerspruch. Meint er erst, die Institutionen seien es nicht gewesen, die den Erfolg des römischen Gemeinwesens begründet hätten, zählt er dann unter den Faktoren, die dies doch bewirkt hätten, die Institution der Zensur auf. Selbstverständlich gründete auch dieses Amt auf der römischen Ethik; die Zensoren konnten nur solange fruchtbar wirken, als die sittliche Kraft der Römer voll andauerte. Alfred Heuss sagt ferner u. a.: „Wirksamer war natürlich, dass sich die allgemeine Moral entlang dem sozialen Gefälle mitteilte und vor allem der streng hierarchische Aufbau der römischen Großfamilie mit ihren Klientelschaften innerliche Bande menschlicher Abhängigkeit schuf." (Ebd., S. 38) Zweifelsohne war die Moral des frühen Rom nicht nur eine Schöpfung der politisch maßgebenden Schicht, sondern eine gesamtgesellschaftliche Leistung. Richtig ist, dass die römische Gesellschaft hierarchisch deutlich gegliedert war und dass von der führenden Schicht besondere moralische Beispielhaftigkeit und ungewöhnlicher Einsatz für das Gemeinwesen erwartet und erbracht wurden.

3 Wie die Folgeprozesse ist dieser Ablauf seiner Natur nach ein ethischer Prozess. Er ist in *Gesellschaft und Kreativität* sowie *Die offene Zukunft*, S. 19–140 beschrieben.

Kulturblütengesellschaften durchlaufen einen Prozess von typischerweise drei Generationen, in dessen Verlauf alle gesellschaftlichen Gebote an Kraft einbüßen, zuletzt in dramatischer Weise. Symptomatisch und namengebend für diese Abläufe sind Kulturblüten wie das Perikleische Zeitalter, das Zeitalter Ludwigs XIV., die Dynastie der Frühen T'ang, die indische Gupta- und die Goethe-Zeit, um nur einige dieser höchst bedeutsamen Epochen zu erwähnen, die bei Vorliegen bestimmter gesellschaftlicher Bedingungen keineswegs selten sind.

In der ersten Generation der Kulturblütengesellschaft ist die überkommene Ethik offensichtlich noch unverändert wirksam. In der zweiten Generation pflegt es zum Höhepunkt der Kulturblüte zu kommen. Zu bezeichnenden künstlerischen und, geistigen Vertretern dieser Epoche zählen im Assyrien des 7. vorchristlichen Jahrhunderts der Meister der Jagden Assurbanipals, im perikleischen Athen Sophokles und Phidias, in der Frühen T'ang-Zeit Chinas vier größte Lyriker und Maler, Li Po und Tu Fu, Wu Tao-hsüan und Wang Wei, im Florenz der Hochrenaissance Michelangelo und Leonardo da Vinci, im Zeitalter Ludwigs XIV. Molière und Racine, in Russland Dostojewski und Tolstoi.

Im bezeichnenden Fall tritt bereits in dieser Phase bei noch immer großer menschlicher Würde und gleichbleibender Wahrung des äußeren Scheins eine gewisse moralische Unsicherheit hervor. Gemessen an den überlieferten Maßstäben kommt es schon jetzt zu einem gewissen Nachlassen in der moralischen Anstrengung. Ein begrenzter Individualisierungsschub und die damit verbundene teilweise Befreiung des Einzelnen von jetzt nicht mehr ohne weiteres selbstverständlichen gesellschaftlichen Zwängen sind sogar wesentliche Faktoren für die außerordentliche Dichte und Höhe der Kreativität der Kulturblütengesellschaft.

Die mit dem Kulturblütenprozess in Gang gekommene moralische Entkernung der Gesellschaft tritt in ihrer dritten Generation, der Zeit der *Kulturblütenkrise*[4] voll hervor. Die Einheit der Gesellschaft geht jetzt verloren. Große Teile ihrer Angehörigen wenden sich vom Gemeinwesen ab, der gesellschaftliche Zusammenhalt schwindet, überkommene gesellschaftliche Strukturen werden flacher. Viele verwerfen die überlieferten Anschauungen und Werte der Gesellschaft nun offen; eine tiefgreifende progressistisch-konservative Entzweiung ist die regelmäßige Begleiterscheinung. Auch an Offenheit büßt die Gesellschaft ein. Denkwürdige Beispiele für die mögliche Radikalität des Ablaufs sind das Ägypten Echna-

4 Vgl. zum Folgenden *Gesellschaft und Kreativität*, S. 99–116, sowie *Die offene Zukunft*, S. 107–126.

tons und das staufische Deutschland, wie es geistig von dem späten Walther von der Vogelweide, von Neidhart von Reuenthal und dem Tannhäuser repräsentiert wird.

Meistert eine Gesellschaft die Kulturblütenkrise, so pflegt eine *Konservative Gegenbewegung*[5] zu folgen, die in Grenzen noch einmal die Sittlichkeit der Vorkulturblütengesellschaft zur Geltung bringt. Auch dies lässt die Geschichte klar erkennen. Als Beispiele für Konservative Gegenbewegungen seien das Ägypten Haremhabs (nach Echnaton), das China des Konfuzius, Athen im Zeitalter des Demosthenes und Lykurgs, Rom vor und nach Kaiser Vespasian, das China der Mittleren T'ang-Zeit (vor allem in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts) und schließlich das England der Stuart-Restauration erwähnt. Die vorzüglichsten geistigen Repräsentanten Konservativer Gegenbewegungen stehen mit ihren Auffassungen und ihrer Haltung dem Ethos grundständiger Gesellschaften nahe, von deren Geist und Substanz sie, wenn die Situation es gebietet, ein tätig mannhaftes Zeugnis ablegen. Es handelt sich um Denker wie Konfuzius, Platon[6], Seneca[7] und Han Yü, der nach langer Vorherrschaft des Buddhismus in China dem Konfuzianismus zu neuer Geltung verhalf.

Die Konservative Gegenbewegung pflegt sich nicht völlig und auch nicht auf Dauer durchzusetzen. Aus den Gesellschaften der Kulturblütenkrise und der Konservativen Gegenbewegung geht im typischen Fall eine Gesell-

5 Vgl. zum Folgenden *Die offene Zukunft*, S. 156–169.

6 Nichts kennzeichnet die gesellschaftliche Entwicklung Athens im 4. Jahrhundert v. Chr. besser als die unterschiedlichen politischen Ausgangsbedingungen, die Platon und der vier Jahrzehnte jüngere Lykurg jeweils vorfanden. Nach Familientradition und Leidenschaft zur Politik vorherbestimmt, hatte Platon die gesellschaftlichen Verhältnisse im Athen der Kulturblütenkrise um 400 v. Chr. so unhaltbar gefunden, dass er auf eine politische Laufbahn verzichtete und die Gesellschaft mit den Mitteln der Philosophie zu gestalten versuchte. Zwei Generationen später hatte sich die athenische Gesellschaft gründlich gewandelt. Lykurg konnte an der Politik Athens, ohne sich menschlich etwas zu vergeben, wieder mitwirken. In dem nach ihm benannten erstaunlichen Zeitalter (338–324), einer Epoche wiedergewonnener sittlicher Kraft und gesellschaftlicher Konsolidierung, erreichte die konservative Gegenbewegung Athens ihren äußeren Höhepunkt. Ohne die tätige Mitwirkung der athenischen Gesellschaft wäre sein fruchtbares Wirken nicht möglich gewesen. (Vgl. zu diesem Geschehen auch Christian HABICHT: Athen (1995), S. 19–62, und insbesondere S. 33ff.). Ganz andere gesellschaftliche Erfahrungen als Platon, der zeitlebens unter dem Eindruck der furchtbaren geistigen und politischen Wirren seiner Jugend gestanden hatte, machte auch Aristoteles, der Philosoph des als solchen von ihm als ohne weiteres erkennbar vorausgesetzten vernünftigen Mittelweges und des geistig-gesellschaftlich statischen Denkens. Der Umstand, dass ihm im Bereich der Ethik der Entwicklungsgedanke fehlt, und der unhistorische Standpunkt, den er im Hinblick auf die Ethik einnimmt, mögen auch mit der Stabilität der attischen Gesellschaft der konservativen Gegenbewegung zusammenhängen.

7 Vgl. Max POHLENZ: Die Stoa (^{3}1964), Bd. 1, S. 303–327.

schaft des Ausgleichs, die *Zivilisationsgesellschaft*[8], hervor. Beispiele für diese Erscheinung sind das Ägypten Ramses' II., das Athen Menanders und Epikurs[9], das Rom der Adoptivkaiser, die chinesische Sung-Gesellschaft des 11. Jahrhunderts und das England Robert Walpoles. Die Zivilisationsgesellschaft ist ein Gemeinwesen ohne merkliche innere Antagonismen und Ungleichgewichte. Mit ihrer Menschlichkeit, Toleranz, inneren Harmonie und Stabilität ist sie ebenfalls eine einzigartige, unverwechselbare und in ihren wesentlichen Charakteristika erstaunlich gleichförmig hervortretende universalgeschichtliche Erscheinung.[10]

Im Vergleich zur Vorgängergesellschaft hat sie an Lebensernst und Offenheit eingebüßt. Maßgebliche Teile ihrer Angehörigen sind den gesellschaftlichen Überlieferungen entfremdet. Sie zeigen eine bislang unbekannte Selbstsucht und staatsbürgerliche Apathie. Ethischer Anstrengung und Entsagung sind sie abgeneigt. Das Streben nach Lebensgenuss hat Vorrang. Verflachung ist allgemein. Das Gemeinwesen gilt den Angehörigen dieses Gesellschaftstyps als eine vorgegebene Größe von gleichsam unerschöpflicher Kraft, mit einem Eigenleben, dessen unbegrenzte Fortdauer von ihren persönlichen Bemühungen völlig unabhängig ist.

Alle diese Abläufe – Kulturblütenprozess, Konservative Gegenbewegung, Prozess der Zivilisation – sind keine beliebigen Vorgänge, vielmehr

8 Vgl. zum Folgenden *Die offene Zukunft*, S. 141–189.
Das Wort „Kulturblüte" ist keine Schöpfung des Autors, auch wenn es sich in Wörterbüchern der deutschen Sprache bislang nicht findet. Seine Verwendung in dem hier gebrauchten besonderen Sinn ist neu. Letzteres gilt auch für die Begriffe „Kulturblütengesellschaft", „Zivilisationsgesellschaft", „Epoche der Zivilisation" usw. Eine über den Text hinausgehende eigenständige Bedeutung ist ihnen nicht zugedacht. Es wird nur versucht, den typischen Verlauf gewisser Vorgänge auf realgeschichtlicher Grundlage zu schildern, ohne dass damit zu bestimmten kulturkritischen Auffassungen Stellung genommen werden soll. Man könnte die Begriffe auch durch andere Termini ersetzen, ohne dass in der Sache etwas verloren ginge. Ein Urteil darüber, inwieweit die letztlich bis in das Denken des 18. Jahrhunderts zurückreichende Unterscheidung zwischen „Kultur" und „Zivilisation" – eine nach 1945 im Allgemeinen als „typisch deutsch" verworfene Dichotomie – in charakteristischen Geschichtsabläufen einen gewissen Rückhalt findet, bleibe dem Leser überlassen.

9 Epikur, diese – wie auch der Dichter Menander – für die athenische und die Zivilisationsgesellschaft als Typus überhaupt höchst charakteristische Gestalt, wurde auf Samos als Sohn einer athenischen Kleruchenfamilie 341 v. Chr. geboren, trat wie der gleichaltrige Menander 325/4 dem Ephebenkorps in Athen bei und gelangte im Jahre 306 auf Dauer nach Athen (Lucia CALBOLI MONTEFUSCO: Der Neue Pauly (1997), Bd. 3, Sp. 1130).

10 Auch im China der Nördlichen Sung herrschten im 11. Jahrhundert Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, Abneigung gegen alle Formen von Klassenkampf und Harmonie zwischen „Geist und Macht" (vgl. Henry R. WILLLIAMSON: Wang An Shih (1935), Bd. 1, S. 91, 109, 357). Die Konfuzianer übernahmen damals das buddhistische Barmherzigkeitsgebot (vgl. H. GRAEVE: Die offene Zukunft, S. 164).

umfassende, von Kultur und Zeit unabhängige Erscheinungen. Bei allem Reichtum, den das jeweilige Geschehen an partikularen Zügen aufweist, sind sie nach Entstehung, Verlauf und Erscheinung trotz aller wechselseitigen kulturellen und räumlichen Distanz der beteiligten Gesellschaften von so geringer Variationsbreite, dass sie vorrangig nicht auf Zufall oder partikulare Faktoren zurückgehen können. Sie müssen gemeinsame Voraussetzungen haben, die in der Natur des Menschen und den Bedingungen der menschlichen Existenz[11] zu suchen sind. Bis in das 20. Jahrhundert haben sie sich in ihrer typischen Gestalt stets erneut verwirklicht – von den Sumerern und Hethitern über die Etrusker und Skythen bis hin zu den Maya und Polynesiern und darüber hinaus. Charakteristische neuzeitliche Beispiele sind etwa die englische Zivilisationsgesellschaft des 18. Jahrhunderts und die russische Kulturblütengesellschaft vor und nach der Wende zum 20. Jahrhundert. Ihre Gehalte sind auch in der Gegenwart von unmittelbarer Aktualität und ethischer Aussagekraft. Sie sind universalen Charakters und taugen daher zur Ableitung allgemeingültiger Ethik.

Als zuvor unbekanntes Phänomen ist in der Neuzeit die Erneuerung der in die Krise geratenen Zivilisationsgesellschaft in der Bürgerlichen Gesellschaft hinzugekommen. Gegenüber ethisch grundständigen Gesellschaften besitzt diese Erscheinung einerseits flachere hierarchische Strukturen mit gemilderten aristokratischen Werten; andererseits stellt sie besonders hohe Ansprüche an die Anstrengungs- und Verzichtbereitschaft breiterer Schichten.

2. Realgeschichte II: Das äußere Geschehen

Sind die eingangs aufgestellten Hypothesen haltbar, so müssen die beschriebenen unterschiedlichen ethischen Verfasstheiten einen deutlichen Niederschlag in der Ereignisgeschichte der beteiligten Gesellschaften gefunden haben. Dies ist auch tatsächlich der Fall. Zwischen den fraglichen ethischen Regelmäßigkeiten einerseits und den ereignisgeschichtlichen Abläufen andererseits gibt es unverkennbare enge sachliche Zusammenhänge.

Ethisch *grundständige Gesellschaften* vollbringen im Inneren und Äußeren Leistungen, die zu bewundern sich spätere Geschlechter nicht genug tun können. So schaffen sie vielfach derart gewaltige Bauten, dass sie da-

11 Vgl. H. GRAEVE: Die offene Zukunft, S. 189.

mit auch noch nach Jahrhunderten und Jahrtausenden ungläubiges Staunen erregen. Solchen Gesellschaften gelingt auch wie selbstverständlich etwa die Abwehr übermächtiger Feinde. Die mykenischen Griechen konnten von ihren Nachfahren, den Griechen der homerischen Zeit und der Klassik, in ebenso gewaltigen wie einzigartigen Mythen zu Heroen verklärt werden.

Auch noch die maßstabsetzenden Leistungen der Kulturblütengesellschaften, von denen die Menschheit auf Dauer zehrt, sind Früchte der Ethik grundständiger Gesellschaften. Bei aller geistigen Autonomie schöpfen auch noch die Repräsentanten Konservativer Gegenbewegungen aus dieser Kraftquelle.

Bezeichnende Entsprechungen zwischen ethischer und Ereignisgeschichte weisen auch die Gesellschaften des Kulturblütenprozesses, der Konservativen Gegenbewegung und der Epoche der Zivilisation auf.

Die moralische Erschütterung der fortgeschrittenen Kulturblütengesellschaft führt regelmäßig zu ereignisgeschichtlichen Krisen, die für die beteiligten Gemeinwesen außerordentliche Risiken mit sich bringen – charakteristische Phänomene, die, wie etwa im Falle der staufischen Gesellschaft, zu innerem Zusammenbruch, wie im England Cromwells, zu verheerendem Bürgerkrieg führen oder, wie im Ägypten Echnatons, tödliche äußere Gefahren für den Staat bedeuten können, wenn sie nicht gar den nur scheinbar unvermittelten Untergang des Gemeinwesens, wie die Katastrophe Assyriens um 610 v. Chr., bewirken mögen, von den Einbußen der Angehörigen solcher Gesellschaften an menschlicher Würde, Kultur und Wohlfahrt ganz zu schweigen.

Im Zuge einer erfolgreichen Konservativen Gegenbewegung pflegt sich die Gesellschaft noch einmal zu fangen. Die Auswüchse der Kulturblütenkrise werden beschnitten. Der Staat festigt sich und gewinnt seine äußere und innere Sicherheit zurück. Erst die im Zuge der Konservativen Gegenbewegung wiedererlangte sittliche Kraft ermöglicht es der Gesellschaft, in die halkyonische Epoche der Zivilisation zu gelangen.

Mit ihrer Harmonie, Toleranz und Prosperität ist die Zivilisationsgesellschaft, hält man sich nur an ihre Fassade, eine ungemein bestechende Erscheinung. Es genüge der Hinweis auf das Rom Hadrians. Ihre Dauer ist jedoch nicht zufällig entschieden begrenzt; sie bemisst sich nach wenigen Generationen. Fortschreitende Lässigkeit und abnehmende Überzeugungstreue, wachsende Bereitschaft zu innerer Gewalt, verfehlte ethische Auffassungen überhaupt führen sie regelmäßig schon bald in eine neue Krise – in der vorneuzeitlichen Geschichte in unaufhaltsamen Nieder-, wenn

nicht Untergang. Erst in den letzten Jahrhunderten gestatteten bessere materielle Bedingungen und andere Umstände den Gesellschaften, sich nach innerer Entzweiung und starker Erschütterung ihres überkommenen Gefüges in der Bürgerlichen Gesellschaft zu erneuern, was an der Bewertung des vorangegangenen Verhaltens ihrer Angehörigen jedoch nichts ändert.

3. Ethik - ereignisgeschichtliche Korrespondenzen

Viel weniger als die Kulturblütengesellschaft und die Zivilisationsgesellschaft für ihre jeweiligen Schwierigkeiten ist die *Bürgerliche Gesellschaft* für jene Krise, in die ihre Geschichte schließlich mündete, verantwortlich zu machen. Ihr Scheitern ist nicht die Folge ursprünglicher ethischer Schwäche, sondern der unterschiedslosen Gegnerschaft ihrer Widersacher gerade gegen ihre spezifische Moral.

Mit diesem Überblick sind die universalen Phänomene der Geschichte für die Belange der Ethik ausreichend umrissen. Die Beispiele sind in ihrer Weise auch für anderweitiges – zurückliegendes, gegenwärtiges und zukünftiges – Geschehen repräsentativ. Es handelt sich gewiss nicht um die vollständige menschliche Geschichte, aber doch um Prozesse, Epochen und ereignisgeschichtliche Geschehnisse, die so bedeutsam und lehrreich sind, dass sie bestimmte Schlüsse auf wichtige historisch-gesellschaftliche Zusammenhänge geradezu aufdrängen. Offensichtlich gibt es bezeichnende, in der Sache wurzelnde Entsprechungen zwischen ethischer Geschichte und nachfolgender Ereignisgeschichte.

Auf der einen Seite stehen die ethisch grundständigen Gesellschaften und mit Einschränkungen die Gesellschaften der Konservativen Gegenbewegung, bedingt auch die Bürgerliche Gesellschaft, Letztere bis zum Beginn ihrer Krise und noch bis in diese hinein. Solche Gesellschaften vermögen gefährliche innere und äußere Herausforderungen von vornherein zu vermeiden und, wenn sie unausweichlich werden, im Rahmen des Menschenmöglichen zu meistern, also die Freiheit und Würde ihrer Angehörigen im Innern und nach außen dauerhaft zu wahren. Diese Fähigkeit kann nur in ihrem Ethos begründet sein.

Auf der anderen Seite sehen wir insbesondere die fortschreitenden Kulturblüten- und Zivilisationsgesellschaften. Ethik- und ereignisgeschichtlich bilden sie zu den ersterwähnten Gesellschaften eine charakteristische Gegenwelt. Die Freiheit und Würde ihrer Angehörigen wissen sie dauerhaft

wirksam nicht mehr zu schützen. Vielfach sind sie es selbst, die die inneren und äußeren Schwierigkeiten, mit denen sie schließlich nicht mehr zurechtkommen, erst herbeiführen oder verstärken. Der unmittelbare Zusammenhang zwischen ihrer ethischen Orientierung und der Schwäche, die sie in der gleichzeitigen oder folgenden Ereignisgeschichte zeigen, ist offenkundig.

4. Historische Prozesse und Willensfreiheit. Ethik und historischer Zerfall

Bei den geschilderten Abläufen handelt es sich um regel-, nicht um gesetzmäßige Erscheinungen. In Frage stehen demnach nicht Vorgänge, die sich nach bestimmten Gesetzen, die den Geschichtsverlauf determinieren und die Willensfreiheit des Menschen einschränken oder aufheben würden, von ihm also unbeeinflussbar vollziehen. Dass dies nicht der Fall sein kann, zeigen auch historische Sonderfälle, nämlich Gesellschaften, die trotz Vorliegens allgemeiner Voraussetzungen für höchst dynamische Emanzipationsprozesse – wie eine gewisse Integrationsstufe, zureichende äußere Sicherheit, Prosperität, Offenheit, eine Gemeinschaftsmoral, die in ihrer Strenge den Bürgern nicht mehr notwendig zu sein oder sich ohne ihre Anstrengung und Entsagung von selbst zu erhalten scheint – dem Eintritt und ungehemmten Ablauf solcher Schübe ganz oder doch weitestgehend zu widerstehen wussten.

Ein wichtiges Beispiel ist Japan, wie es sich nach der Heian-Zeit (794–1185) entwickelt hat. Näher kann das hier nicht ausgeführt werden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass sich dieses Land auch noch im Zuge des Kulturellen Umbruchs der 60/70er Jahre des 20. Jahrhunderts anders als sonstige hochindustrialisierte Gesellschaften verhielt. Trotz aller äußerlichen Verwestlichung hatte es an diesem Geschehen kaum Anteil und bewies erneut sein Vermögen, abträgliche gesellschaftliche Entwicklungen, die sich nur schwer umkehren lassen, von vornherein zu vermeiden.

Wohlgemerkt gilt das Prinzip der Willensfreiheit unmittelbar nur für die Gestaltung der geistig-gesellschaftlichen Geschichte des Gemeinwesens, nicht für den Gang der ereignisgeschichtlichen Abläufe; diese können nur mittelbar, nur über rechtzeitige ethische Vorsorge beherrscht werden. Für das Verhältnis der moralischen Entwicklung einer Gesellschaft zu ihrer weiteren Geschichte gilt: Beim Ersten sind wir frei,

beim Zweiten sind wir Knechte. Je schwächer die Ethik, desto stärker wird die Rolle des Zufalls. Gegen das Regime des ereignisgeschichtlichen Zufalls, der in dem Maße an Macht gewinnt, in dem Ethik missachtet wird, ist mit dem bloßen, steuerlos gewordenen Willen nicht anzugehen. Für eine Gesellschaft, die ethisch versagt, nehmen die Dinge früher oder später einen naturhaften Verlauf. Die Vorstellung von dem notfalls jederzeit noch möglichen heilsamen „Ruck", mit dem die Gesellschaft ethische Fehlentwicklungen gleichsam von einem Tag auf den anderen ungeschehen machen und äußere Folgen beseitigen könnte, ist eine gefährliche Selbsttäuschung. Unbeschadet des weiterhin uneingeschränkt geltenden Prinzips der Freiheit des Willens und der daraus resultierenden Verantwortung ist die ethisch geschwächte Gesellschaft dazu erfahrungsgemäß nicht mehr in der Lage. Die fortgesetzt sträflich vernachlässigte Wirklichkeit pflegt nun stärker zu sein.

Halten kundige Bürger schon in Zeiten der Prosperität und der Ruhe ein Aufbäumen der Gesellschaft gegen ihre eigene Entwicklung für unbedingt geboten, so weist dies mit Sicherheit auf bereits entstandene ethische Defizite hin. Ethisch unversehrte Gesellschaften erfahren die Notwendigkeit eines „nationalen Kraftakts" nur in Krisen, die eine Folge äu- ßerer Entwicklungen sind, besitzen dann aber auch die Fähigkeit, ihn mit Aussicht auf Erfolg zu vollführen. Räumt das Ethos einer Gesellschaft dem Zufall über das unvermeidliche Maß hinaus Spielraum ein, sind verhängnisvolle Folgen für das Gemeinwesen früher oder später unausweichlich.

Wenn umgekehrt der ereignisgeschichtliche Zufall für das Schicksal eines Volkes eine so verheerende Bedeutung erlangt, wie dies Friedrich MEINECKE im Hinblick auf die Machtergreifung Hitlers dargelegt hat[12], so erhebt sich die weitere Frage, wie es um das Ethos dieses Volkes und des Kulturkreises, dem es angehört, insgesamt bestellt ist.

Bei diesen Zusammenhängen handelt es sich um uraltes Menschheitswissen; es liegt auch der altägyptischen Vorstellung von der *ma'at* zugrunde. Die *ma'at*, der Inbegriff altägyptischer Ethik, galt als die Kraft, die das Chaos (*isfet*), das immer droht, zurückdämmt. Sie verknüpfte das richtige Verhalten des Einzelnen mit der Aufrechterhaltung der Ordnung des Ganzen. Gegen die *ma'at* zu handeln hieß, den Einbruch des Chaos in die geordnete Welt zu begünstigen.[13]

12 Friedrich MEINECKE: Die deutsche Katastrophe ([2]1946), S. 87ff. Der Historiker Fritz Stern bezeichnete das Buch unlängst als gültiges Dokument einer nationalen Selbstkritik (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5. Juni 2002).

13 Emily TEETER: The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt (2001), Bd. 2, S. 319.

Die Beziehung zwischen Ethik und dem Schicksal der Gesellschaft sah diese Lehre durchaus zutreffend; der Verlauf der ägyptischen Geschichte selbst bestätigt sie. Im 14. Jahrhundert v. Chr. wandte sich Ägypten von der *ma'at*, wie sie bis dahin verstanden worden war, ab. Nicht zufällig war dies auch der Beginn des Versinkens der großen altägyptischen Kultur in dauernde Bedeutungslosigkeit, in ein Leben ohne die zuvor selbstverständliche Würde und Kraft.[14]

5. Die historische Ableitung gültiger Ethik

Die geschilderten ethischen Abläufe vollziehen sich in ihrer wesentlichen Erscheinung mithin weder zufällig noch zwangsläufig. Die jeweiligen ereignisgeschichtlichen Folgen kommen nach ihrer Substanz ebenfalls nicht von ungefähr und sind auch nicht überwiegend in partikularen Bedingungen begründet. Die Korrespondenzen zwischen ethischer Geschichte und Ereignisgeschichte gestatten daher die Ableitung von Ethik. Allerdings gilt das *Humesche Gesetz*: Aus dem Sein ergibt sich kein Sollen. So können aus der Verhaltensbiologie der Primaten oder aus gesundheitlich-medizinischen Erkenntnissen keine Rückschlüsse auf die Inhalte von Ethik gezogen werden. Im Falle zweifelsfreier Entsprechungen zwischen umfassenden gesellschaftlichen Tiefenprozessen universalen Zuschnitts und charakteristischer Ereignisgeschichte ist die Kluft zwischen den beiden Bereichen jedoch überbrückbar. Dazu muss der Ethik ein in der Wirklichkeit begründetes Ziel gesetzt werden, und zwar, wie eingangs angedeutet, die Selbstbehauptung des Menschen in der Gemeinschaft mit vorrangig geistigen Mitteln zwecks eines Lebens in Würde, Freiheit, Wohlfahrt und Kultur oder, anders ausgedrückt, der möglichste Ausschluss des Wirkens des blinden Zufalls aus der Geschichte des Gemeinwesens oder, altägyptisch gedacht, die Verhinderung des Einbruchs des Chaos in die geordnete Welt.

14 Es gab die *ma'at* zwar auch noch danach. Nach der neuen Auffassung vermittelte sie jedoch nicht mehr zwischen Gott und dem einzelnen Menschen. Ihre Befolgung oder Verletzung wirkte nicht mehr selbsttätig (s. Boyer OCKINGA: The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt (2001), Bd. 1, S. 486). Der Zusammenhang zwischen dem Verhalten des Individuums und den Folgen der Beachtung oder Nichtbeachtung der *ma'at* war gelöst, der Bürger von seiner unmittelbaren Verantwortung für das größere Ganze befreit.

6. Ethik hat feste Inhalte

Die wesentlichen Gehalte gültiger Ethik bestehen in dem Vorrang des Geistes vor dem Körperlich-Stofflichen, in den Pflichten zu Gemeinsinn, zur Beachtung des ethisch verbindlichen Herkommens und zu politisch-gesellschaftlicher Rationalität.

Ethik räumt dem *Geist* Vorrang vor dem nur Körperlich-Stofflichen ein. Materialismus, in welchen Formen auch immer, ist ethisch nicht zu rechtfertigen. Es gibt eine entschiedene Pflicht zu materieller Bescheidenheit und – nach den konkreten Maßgaben der Ethik – zur Beherrschung der Triebe überhaupt. Vorrang kommt dem Geist auch vor oberflächlichen Nützlichkeitsprinzipien zu; praktisch bedeuten sie letztlich Rücksichtslosigkeit gegen andere – mit Wirkung für die Zukunft, oft auch schon für die Gegenwart.

Verbunden mit dem Vorrang des Geistes ist die Pflicht zu *Anstrengung* und *Verzicht*, wo immer die Erfüllung der Gebote der Ethik es notwendig macht, auch vorgreifend in Gestalt von Erziehung und Selbsterziehung und einer Praxis des guten moralischen Beispiels. Soweit die Gesellschaft zu verbessern ist, hat dies stetig und behutsam mittels nachhaltiger individueller und gemeinsamer Willensanspannung zu geschehen. Staatsbürgerlich-ethischen Fatalismus und fundamentalistische Fortschrittsgläubigkeit, die untätig in der Erwartung verharrt, dass aus dem Untergang des Bestehenden von selbst eine bessere Welt hervorgehen werde, schließt das Anstrengungsprinzip aus.

Ein vorrangiger Wert gültiger Ethik ist das *Gemeinwesen*, ein hervorragend wichtiges universales Gebot die Pflicht zu *Gemeinsinn* – ein Gebot, das auch alle, die einem Gemeinwesen dauerhaft zugewandert sind, bindet. Als Selbstbehauptungsgemeinschaft und notwendige ethische Bezugs-, Verantwortungs- und Normsetzungsinstanz verdient das Gemeinwesen höchste Achtung. Zur Erfüllung seiner Aufgaben bedarf es der rückhaltlosen Unterstützung der Bürger. Das Gemeinsinngebot ist umfassend und schließt die Pflicht zu dienen mit ein. Der Bürger muss sich für das Gemeinwesen einsetzen. Das erfordert Tapferkeit, im moralischen wie im physischen Sinn. Ermangeln die Angehörigen eines Gemeinwesens dieser Tugend, kann es in Würde auf Dauer weder inner- noch außergesellschaftlich überleben.

Ethisch beispielhafte Gesellschaften sind auch durchweg hierarchisch gegliedert. Zur Erfüllung ihrer Aufgaben bedarf jede Gemeinschaft dauerhafter *Strukturen*. Im egalitären Zeitalter wird es sich dabei ganz vorwie-

gend um geistig begründete Strukturen handeln, die auf der inneren Überzeugung und freien Mitwirkung ihrer Bürger beruhen; sie müssen die gerechte und tätige Anerkennung von Mitbürgern, die es nach ihrem staatsbürgerlichen und allgemeinen menschlichen Wert sowie ihrer sachlichen und ideellen Leistung für die Gesamtheit verdienen, mit einschließen.

Für ihre inhaltliche Konkretisierung verweist die universale Ethik auf *partikulare* Elemente, den weiten Bereich des ethisch verbindlichen *Herkommens* des Gemeinwesens, das für die Beantwortung zahlreicher, ethisch höchst wichtiger Fragen das unentbehrliche Bezugssystem ist. Das Herkommen enthält Regeln – etwa im Hinblick auf Ehe, Familie, Formen des Geschlechtlichen, Anstand. Es normiert auch solche Empfindungen und Haltungen wie Pietät und Maß.

Ethisch ist es insofern problematisch, als seine Verbindlichkeit im Einzelnen unsicher sein kann, es nach seiner Natur dem Wandel unterliegt[15], entarten kann, vielfach undeutlich ist, auch über das Unbewusste wirkt und, wenn verkümmert oder erstarrt, verfremdet oder verloren, in seiner Substanz zurückzugewinnen und zu läutern ist, so schwierig das zuweilen auch sein mag. Diese Besonderheiten rechtfertigen jedoch nicht, seine ethische Schlüsselstellung zu leugnen. Je geschlossener, je beispielhafter eine Gesellschaft ethisch ist, desto geringer werden die Schwierigkeiten sein, die sie mit der Orientierung anhand der Überlieferung hat, desto mehr wird diese das Denken, die Haltung und den ethischen Takt ihrer Angehörigen bestimmen und ihnen damit auch die Beantwortung neu auftauchender ethischer Fragen erleichtern. Umgekehrt leidet das Orientierungsvermögen einer Gesellschaft in dem Maße, in dem sich ihre Angehörigen von ihrem Herkommen abwenden; das Fehlen und die Entstellungen des Herkommens mögen dann zur Achillesferse ihres ethischen Denkens und Handelns werden.

Bei der Lehre von der *politisch-gesellschaftlichen Rationalität* handelt es sich um einen Schlüsselbereich moderner staatsbürgerlicher Ethik. Beispielhafte Gesellschaften sind durchweg offen, außenbezogen, flexibel. Das ist das Ergebnis einer Haltung und Praxis, die sich als politisch-gesellschaftlich rational beschreiben lässt. Rational in diesem Sinn ist jede Einstellung, jede Maßnahme, jede Politik, die geeignet und notwendig ist, die Würde und Freiheit der Angehörigen eines Gemeinwesens möglichst dau-

15 Theodor FONTANE lässt in seinem *Stechlin* den alten Lehrer Woldemars bemerken: „Lieber mit dem Alten, soweit es geht, und mit dem Neuen nur, soweit es muss" (Sämtliche Werke, 5. Band, 1966, S. 31). Wie sehr Fontane an dieser Stelle lag, zeigt die Textgeschichte (vgl. ders., ebd., S. 932, Anm. 31)

erhaft und umfassend zu sichern. Die Pflicht zu Rationalität ergibt sich aus dem Gemeinsinngebot.

Die Rede ist von jener politisch-gesellschaftlichen oder staatsbürgerlichen Rationalität, die sich in vernunftgemäß zwingende Regeln fassen lässt. Sie stellt sicher, dass die Grundbelange des Gemeinwesens, und gerade die langfristigen, hinreichend beachtet werden.

Ein Leben auf Kosten der Zukunft darf es in guten oder wenigstens erträglichen Zeiten nicht geben. Dies ist indes nur das Minimum des Gebotenen. Ein Verhalten ist erforderlich, das größtmögliche Vorsorge für die Zukunft bedeutet.

Rationalität in diesem Sinne schließt den nachhaltig vernünftigen Umgang mit den Ressourcen des Gemeinwesens, seinen materiellen Mitteln, der natürlichen Umwelt, der demographischen und vor allem der geistigen Substanz der Gesellschaft mit ein. Ihre Idee erstreckt sich auch auf die sachgerechte Gestaltung und Handhabung der Institutionen des Gemeinwesens, seine Sicherheit und Stellung in der Welt.

Zur *geistigen Substanz* einer Gesellschaft gehören Elemente wie ihre überlieferten maßgebenden Werte, ihr Bildungsgut, ihr dauerhaft verinnerlichtes literarisches, musikalisches, künstlerisches Erbe, und – soweit sie ihre besondere geistige Konstitution mitbegründen – ihre Geisteswissenschaften, ihre Theologie und ihre Philosophie. Ferner rechnet ihr Herkommen dazu, auch soweit es ethisch nicht verbindlich ist.

Die geistige Substanz einer Gesellschaft begründet ihre besondere Eigenart und ist nicht weniger wirklich als ihre materiellen Mittel. Ohne geistige Substanz gäbe es keine geistige Eigenart, keine Identität eines Gemeinwesens und – soweit Europa in Frage steht – auch keine europäische Identität. So wenig wie die anderen Ressourcen einer Gesellschaft erhält sich ihre geistige Substanz von selbst. Wie ihre materiellen Mittel kann eine Gesellschaft – wennschon mit ungleich gefährlicheren Folgen – auch ihre geistige Substanz über Gebühr beanspruchen. Von den drei Bereichen, die den geistigen Haushalt einer Gesellschaft ausmachen und die in einer gewissen Wechselbeziehung stehen – ethische Praxis, geistige Substanz, gesellschaftliches Klima –, ist sie der ursprünglichste. Sie ist der Urgrund, auf dem das Klima und die ethische Praxis einer Gesellschaft gedeihen oder verkümmern. Im Maße der Auszehrung der geistigen Substanz muss eine Gesellschaft sie wiederherstellen, nicht anders als im Falle der Überbeanspruchung der materiellen Mittel, nur dass deren Sanierung ungleich einfacher ist.

Die Beachtung der Regeln politisch-gesellschaftlicher Rationalität gewährleistet für sich allein noch keine kluge, ideenreiche, dynamische Politik, wie sie ein Gemeinwesen, das prosperieren will, benötigt; sie ist gleichsam nur das an sich selbstverständliche ethische Einmaleins, welches dem Reden und Handeln jedes Politikers und ebenso dem Verhalten jedes Staatsbürgers, auch in seinem privaten Bereich, zugrunde liegen sollte.

7. Allgemeinverbindlichkeit, Vorrang und Unteilbarkeit der Ethik

Ungeachtet ihrer partikularen Elemente ist Ethik wesenhaft universal und damit in ihrer Gültigkeit grundsätzlich nicht auf bestimmte Epochen oder Gesellschaften beschränkt. Die Ethik beispielhafter Gesellschaften weist stets die gleichen Gehalte in gleicher Verbindung auf; offenbar sind ihre Einzelelemente voneinander nicht zu trennen. Ethik ist unteilbar. Wer etwa Tugenden, weil mühsam, als Sekundärtugenden herabsetzt, wendet sich gegen Ethik insgesamt. Das Prinzip der Unteilbarkeit der Ethik gilt ferner auch gleichsam vertikal. Sie steht in Wechselwirkung mit dem menschlich-geistigen Klima der Gesellschaft, dessen sie als Nährboden bedarf; damit kommen ethisch auch Anstand, Geschmack und Weiteres ins Spiel.

Aus der Allgemeinverbindlichkeit und Unteilbarkeit der Ethik, ihrem Wesen überhaupt, ergibt sich ihr unbedingter Vorrang vor allen anderen Bestrebungen, Grundsätzen, Auffassungen und Normen der Gesellschaft und ihrer Angehörigen. Von höchster Bedeutung ist das Prinzip der Unteilbarkeit der Ethik für einen vernünftigen Umgang mit dem Grundsatz des „Wehret den Anfängen" und für jede Auseinandersetzung mit der Geschichte des Gemeinwesens.

8. Die Doppelnatur des Menschen und das Drama der menschlichen Existenz

Der Mensch hat die Ethik für seine Zwecke geschaffen. Sie dient ihm als Werkzeug zur gemeinschaftlichen Selbstbehauptung und begründet Menschentum. Mit ihren Verhaltensregeln gibt sie ihm Halt und hilft ihm auch, mit dem bereits im Einfach-Menschlichen angelegten Gegensatz zwischen kollektiven Instinkten und dem Hang zu individuellem Ausleben fruchtbar umzugehen. In einem gewissen Sinn ist sie auch eine Anleitung

zu einem Höchstmaß an dauerhaftem geistigen und allgemeinen menschlichen Glück. Allerdings hat die Ethik, soweit sie Anstrengung und Verzicht verlangt, in den Menschen auch einen scharfen inneren Zwiespalt getragen. Der menschliche Weg der Selbstbehauptung fällt nämlich auch insofern aus dem Rahmen anderer Naturerscheinungen, als sich der Mensch mit seinem besonderen Mittel, der Ethik, eine zweite Natur gegeben hat, die – ohne genetisch kodiert zu sein[16] – seiner fortbestehenden ursprünglichen biologischen Veranlagung, dem Einfach-Menschlichen, in wesentlichen Punkten entschieden entgegengesetzt ist. Er hat in seinem Innern einen Widerstreit auszutragen, einen Dauerkonflikt zwischen seiner Sehnsucht nach dem Ursprünglich-Natürlichen und den Zwängen der Kultur. Er verabscheut die Härten der Ethik und fühlt sich von ihr um das wahre Leben betrogen. Das Natürliche, nach dem er immer wieder vorrangig strebt, ist das Einfach-Menschliche, das auf bloßes Überleben, arkadische Ruhe und ungeschmälerten sinnlichen Genuss gerichtet ist, die ich- und augenblicksbezogene Veranlagung des Menschen, die er mit anderen Lebewesen teilt.

Den Widerspruch, in den der Mensch geraten ist, kann er nur aufheben, wenn er sich der Ethik entledigt. Dazu hat er im Laufe der Geschichte immer wieder tendiert. Die Versuchung dauert fort. Um sich in Freiheit und Würde zu behaupten, Menschentum zu bewahren und nicht zu regredieren, benötigt er die Ethik jedoch auch in Zukunft. Das jederzeit mögliche plötzliche Auftreten neuer Herausforderungen ungeahnter Dimension und Gefährlichkeit und die ständige Notwendigkeit der Selbstbehauptung allen Lebens gehören zu den Grundgegebenheiten auch der Welt des beginnenden und der folgenden Jahrhunderte. Die Aufgabe ist nur mit den Mitteln der Ethik zu meistern, ohne die es auf Dauer keine Gerechtigkeit, keine Sicherheit und keine Wohlfahrt gibt. Umgekehrt erlangen im Maße der Abwendung von Ethik der schicksalhafte Zufall und unbeherrschbare äußere Zwänge neue Herrschaft. Das Schlimmste wird dann möglich.

Ethik hat in der Ökonomie des Menschlichen eine Doppelfunktion. Entstehungsgeschichtlich war ihr eigentlicher Zweck zunächst die Selbstbehauptung. Einmal entstanden, ist sie jedoch mehr als ein bloßes Mittel zu einem lediglich naturhaften Zweck. Als die Kraft, die *Menschentum* begründet, hat sie sich verselbständigt und ist zum Selbstzweck geworden.

16 Im Prinzip ist nur die Voraussetzung für Ethik, das Hemmungsvermögen physiologisch zu orten, nicht die Anlage zu Verzichts- und Anstrengungsethik selbst. Die höchste Instanz der Hemmung soll im präfrontalen Kortex im vordersten Bereich des Stirnlappens liegen, der beim Übergang vom Vormenschen zum Menschen stark gewachsen ist.

Das Gute, Wahre, Schöne, das mit der Ethik aufs engste verbunden ist, besitzt eine von allen Nützlichkeitserwägungen losgelöste unbedingte Geltung eigenen Rechts. Abkehr von Ethik ist stets auch Abkehr von Menschentum. Ethik würde ihre Ausnahmestellung daher auch dann weiterhin voll behalten, wenn sie der Mensch des 21. Jahrhunderts für die Selbstbehauptung in Freiheit und Würde nicht mehr benötigte, und selbst dann, wenn sie im globalen Zeitalter für die Selbstbehauptung menschlicher Gemeinschaften untauglich wäre.

Ethik – ob befolgt oder missachtet – hat auch eine biologisch-genetische Seite. Alle *Evolution* ist letztlich geistig bedingt; sie ist ein von der gemeinsamen Willensanspannung der Angehörigen eines Verbandes gesteuerter Prozess. Selbsttätige Höherentwicklung – etwa durch Zufall oder mechanische Anpassung an die Umwelt – oder auch nur anstrengungslose Bewahrung eines einmal erreichten Niveaus gibt es nicht. Kollektives Sichtreiben-Lassen führt zu genetischer Regression. Dies gilt auch für die menschlichen Gemeinschaften. Abträgliche Entwicklungen vermag nur der zur Selbstbehauptung in Freiheit und Würde mit anderen verbundene Mensch zu verhindern. Der für die notwendige Evolution im Sinne höheren Menschentums vorgegebene Weg ist das Streben des Staatsbürgers im Gemeinwesen nach Maßgabe der Ethik einschließlich politisch-gesellschaftlicher Rationalität.

Der Bürger muss sich entscheiden. Er kann die Vorteile des Einfach-Menschlichen und des Eigentlich-Menschlichen nicht gleichermaßen voll ausschöpfen. Es handelt sich um zwei unterschiedliche Haltungen zum Leben, die sich gegenseitig ausschließen. Ein schlichtes Zurück zum unverfälschten Einfach-Menschlichen ist ohnedies nicht möglich. Die Alternative, die sich mit einer in der Geschichte des Menschen bislang nicht gekannten Schärfe tatsächlich stellt, ist volles Menschentum mit entschiedener Anerkennung der Ethik auf der einen Seite oder das Absinken zu einem höchst verächtlichen, grausamen, unberechenbaren Wesen, das tiefer als das Tier steht, auf der anderen.

Es geht um die grundsätzliche und unmissverständliche Entscheidung für oder gegen Ethik. Das Richtige selbst zu tun reicht nicht. Der Bürger muss auch nach außen für gültige Ethik eintreten. In diesem menschlich so überaus wichtigen Bereich bedarf es sorgsamer geistiger Hygiene. Sich ungeachtet aller persönlichen Vorlieben und Abneigungen, aller stets möglichen eigenen Schwächen und Fehler Rechenschaft über die Inhalte und die Notwendigkeit gültiger Ethik zu geben ist unumgänglich. In Frage steht existentielle Wahrhaftigkeit, die Menschentum im Kern berührt und

unmittelbar mit Freiheit, Würde, Kultur und Überleben der Angehörigen des Gemeinwesens in Gegenwart und Zukunft zu tun hat.

Zusammenfassung

GRAEVE, Hans: **Ethik und Wirklichkeit.** ETHICA 11 (2003) 3, 275–294

Der Artikel stellt universalhistorische Prozesse ethischer Natur dar und setzt sie in Beziehung zur Ereignisgeschichte. Aus den Entsprechungen ergeben sich die wesentlichen Gehalte gültiger Ethik, wie die Pflichten zu Gemeinsinn, politisch-gesellschaftlicher Rationalität und Achtung des verbindlichen Herkommens. Der menschliche Weg der Selbstbehauptung mittels der Ethik hat eine zweite Natur des Menschen begründet, die in wichtigen Punkten der fortbestehenden ursprünglichen Veranlagung des Menschen entgegengesetzt ist. In dem fruchtbaren Umgang mit diesem Widerstreit liegt eine vorzügliche menschliche Aufgabe.

Ableitung von Ethik aus der Realgeschichte
Anthropologie
Politisch-gesellschaftliche Rationalität
Universale ethische Prozesse

Summary

GRAEVE, Hans: **Ethics and reality.** ETHICA 11 (2003) 3, 275–294

The author describes universal historical processes of an ethical nature and relates them to the history of events. From the parallels result the substantial contents of valid ethics as, for example, the duty to public spirit, political-social rationality as well as due respect to the binding traditions of the respective society. The human mode of self-assertion has brought forth a second human nature which in essential aspects is opposed to the original disposition of man. The productive handling of this conflict is to be considered a human challenge of prime importance.

Deduction of ethics from real history
Anthropology
Political-social rationality
Universal ethical processes

Literatur

CALBOLI MONTEFUSCO, Lucia: Der Neue Pauly (Hg. H. Cancik). – Stuttgart: Metzler, 1997.

FONTANE, Theodor: Sämtliche Werke, Romane, Erzählungen, Gedichte, 5. Band. – München: Carl Hanser, 1966.

GRAEVE, Hans: Gesellschaft und Kreativität. Entstehung, Aufbau und Gestalt von Kulturblüten. – München; Wien: Oldenbourg, 1977.

GRAEVE, H.: Die offene Zukunft. Orientierung in der Gegenwart aus den Lehren der Geschichte. – Gräfelfing: Frankfurter Allgemeine Zeitung/Resch-Verlag, 1996.

HABICHT, Christian: Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit. – München: Beck, 1995.

HEUSS, Alfred: Römische Geschichte. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., ^{5}1980.

MEINECKE, Friedrich: Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen. – Wiesbaden: Brockhaus, ^{2}1946.

POHLENZ, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ^{3}1964.

REDFORD, Donald B. (Hg.): The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt (Hg. Donald B. Redford). – Oxford: Oxford University Press, 2001.

WILLIAMSON, Henry R.: Wang An Shih. A Chinese Statesman and Educationalist of the Sung Dynasty. – London: Arthur Probsthain, 1935.

Dr. Hans Graeve, Im Maargarten 6, D-53343 Wachtberg

ETHICA; 11 (2003) 3, 295 – 301

DISKUSSIONSFORUM

MONIKA HOFFMANN

SPIRITUALITÄT UND/ODER SELBSTLIEBE?

Der Begriff ‚*Spiritualität*' wird in unserer Zeit häufig inflationär gebraucht, doch liegt keineswegs eine eindeutige Definition von Spiritualität vor. Es scheint vielmehr so, als würde je nach persönlicher Einschätzung und Vorliebe unter Spiritualität verstanden, was den individuellen Gottesbezug des Einzelnen ausmacht.

Ähnlich verhält es sich mit der ‚Selbstliebe'[1]. Vielfach wird Selbstbezug als egoistisch oder narzisstisch verurteilt, während in (Sozial-)Pädagogik und Psychologie die Wichtigkeit eines gesunden Selbststandes und -schutzes immer höher geschätzt wird.

Wie kann nun eine Verbindung zweier so in sich umstrittener Begriffe sinnvoll möglich sein und gedacht werden? Widerspricht nicht gerade der Gedanke der Spiritualität als völliger Hingabe an Gott einem Selbstbezug, wie ihn die Selbstliebe fordert? Selbstliebe und Spiritualität – ein Widerspruch?

1. Streben nach Vollendung

Grundsätzlich verweist das lateinische Wort ‚spiritualis' auf eine geistliche Lebensform, ein aus dem Geist Gottes geprägtes Leben. Damit ist zum einen Kontemplation in Anbetung Gottes, zum anderen Aktion als Konkretisierung der Kontemplation im alltäglichen Leben angesprochen, will man Spiritualität nicht einseitig verkürzen, sondern auf das ganze Menschsein beziehen. Spiritualität ist gelebter Glaube in individueller wie allgemeiner Hinsicht und wirkt auf das religiöse Sein und Handeln des Menschen. Ein Vorankommen in der Hinwendung des ganzen Menschen an Gott ist angestrebt. Dabei braucht die äußere Haltung besonders auf längere Sicht eine übereinstimmende innere Haltung. Nicht an Äußerlichkeiten arbeitet der Mensch, sondern am eigenen Sein, der eigenen Vollendung. Erst unter dieser Voraussetzung gelingt es, das Ziel des guten Lebens als unbedingt verpflichtendes Ziel zu verinnerlichen. Nur im Hinblick auf die eigene Vervollkommnung und das eigene Ziel können Werte als verinnerlicht erfahren und als Gut und Glück erkannt werden. Nicht Furcht vor Sanktionen, sondern innere Bindungen und Wertempfindungen bestimmen alsdann das sittliche Handeln. Wirkliche Schuld und Scham folgen auf sittliches Versagen, das als Handeln gegen die eigene Identität als sittliches Subjekt und das individuelle sittliche Reifen empfunden wird.

Nach K. DEMMER gründet die ethische Haltung des Menschen moralpsychologisch in dessen Sittlich-Sein und Reifen hin zur Vollendung im Guten. Die Steigerung der eigenen Sittlichkeit steht im Vordergrund und beleuchtet die tragende Bedeutung von Selbstbewusstsein und Selbstverständnis des sittlichen Subjektes.[2] Tugendhaft-Sein und Tugendhaft-Handeln der Person sind als Selbstverwirklichung zu verstehen. Narzisstisch- oder egoistisch-selbstbezogenes Handeln kann hier nicht gemeint sein, wenn das wahre Selbst des Menschen in seinen höchsten Möglichkeiten verwirklicht werden soll. An diesem Ziel der wahren Selbstverwirklichung haben sich alle anderen Ziele, alle Einzelforderungen und -normen zu orientieren.

Eine solchermaßen verstandene Selbstwerdung in Sein und Handeln ist Sinn und Ziel der Selbstliebe, die nach den höchsten Möglichkeiten und der Vollendung des Menschen strebt. Hier trifft sie sich mit der Spiritualität, die heutzutage immer weniger als Selbstverleugnung und Askese, sondern als Selbstverwirklichung verstanden wird.[3] Es gilt, das eigene Personsein aus einer Vielzahl von Möglichkeiten zu gestalten und Verantwortung für das Gelingen des eigenen Seins zu übernehmen. Die eigene Vollkommenheit als Weg des Menschen ist grundsätzlich Teil der Spiritualität. „In der ‚Vollkommenheit' wird das umfassende, ‚alle Dimensionen des Menschseins und alle Bereiche dieses Lebens' beinhaltende Geschehen des spirituellen Lebens ausgedrückt, das ein ständiges Unterwegssein zur Vollkommenheit der Liebe voraussetzt (vgl. Röm 13, 8-10; Kol 3, 14)."[4]

Die *Liebe* als Strebens ziel der Spiritualität kann den Menschen als Person und sittliches Subjekt erfassen, das vor jeder sittlichen Einzelentscheidung und jedem normativen Anspruch zum Tragen kommt. Die Liebe ist gerade kein äußeres Prinzip, sondern ein „Grundvollzug der menschlichen Person"[5], der neben der Ausrichtung auf Gott und den Nächsten immer auch Selbstbezug und Identität beinhaltet. Die gesamte Personalität des Menschen verwirklicht sich in der Liebe als umfassende Grundeinstellung der Person, als Orientierung an Glück und Gelingen des Daseins. Liebe und im Besonderen Selbstliebe ist gerade keine dem Menschen äußerliche heteronome Pflicht, sondern Teil seines eigenen Seins und Grundlage seines eigenen Strebens. „Der Mensch kennt in und aus sich selbst das Maß für all sein Tun und Lassen, es gehört wesentlich oder ‚ontologisch' zu ihm und ist doch nicht einfach fest vorgegeben, sondern stets auch dynamisch auf die je größere Vollkommenheit hin ausgerichtet."[6] Durch diese Fundierung im Innern des Menschen wird die Funktion der Liebe als Prinzip und Maß jeglichen Handelns – auch des spirituellen Handelns – verständlich.

Aus dieser Innerlichkeit der Liebe und ihrer Fundierung im Sein wird die Liebe zum Zentrum persönlicher Ethik und Moral, die jede Haltung und Handlung durchdringt. Liebe als Zentrum christlichen Ethos' zeigt wahre Menschlichkeit auf und führt als Liebe zu sich selbst den Menschen seinen höchsten Möglichkeiten und

folglich Gott entgegen. Durch diese Ausrichtung der Liebe verpflichtet sich der Mensch dem Guten vor jeder konkreten Ethik. Liebe durchdringt das Sein des Menschen und lenkt seinen Willen hin zum Guten.

Selbstverwirklichung und Sittlichkeit bedingen einander und ermöglichen wahre Selbstachtung und -entwicklung. Selbstverwirklichung als Frage nach Sinn und Gelingen des Lebens stellt den Maßstab für den Entwurf des eigenen Lebens in Individualität und Identität vor Augen. Dies gelingt jedoch erst, wenn der Mensch sich selbst als Wert erfasst, annimmt – sprich: sich selbst liebt. Nur in Wertschätzung und Liebe seiner selbst kann er außerhalb seiner selbst liegende Werte annehmen, erstreben und lieben.

Entsprechend formt die Selbstliebe das eigene Selbst und erhöht dessen Fähigkeiten zu identischem selbstbewussten und -kompetenten Handeln. Nur wenn das Ziel des sittlichen Strebens mit dem Ziel der eigenen Vervollkommnung und Selbstverwirklichung Hand in Hand geht, können Werte und Normen individuelle Bedeutung erlangen und das aktive wie kontemplative Leben durchwirken.

Durchwirken des Seins und Annäherung an Gott gilt nun wiederum als Merkmal der Spiritualität und gelingt gleichfalls nur, wenn die Spiritualität dem Sein und Wesen des Menschen gleichkommt. Spiritualität kann nur sinnvoll gedacht werden, wenn sie dem Menschsein an sich und darüber hinaus dem individuellen Lebensentwurf entspricht. Träger der Spiritualität ist immer die individuelle Person in ihrem persönlichen Selbst- wie Gottesbezug.

2. Gottesbezug als Vollendung

Demgemäss übersteigt sich ein Ineinander von kontemplativer Selbstfindung und aktiver Verwirklichung des Selbst „in eine Werthaftigkeit, die von einem Jenseits der eigenen Möglichkeiten her lebt. Die christliche Offenbarung findet genau an dieser Stelle Gott, zu dem der Mensch in freier Entscheidung, in aktiver Freiheit, gläubig Du sagt; und dem der Mensch auch die Erfüllung seines Seins, die Selbstfindung, die kontemplative Freiheit verdankt“[7]. Erst in dem von außen kommenden Zuspruch der Liebe Gottes findet sich die Vollendung des Menschen – nicht als Selbstverherrlichung, sondern als Selbstfindung in Gott. Eine Spiritualität gesunder Selbstliebe bedeutet ein Ineinander des Strebens der individuellen Person nach Vollendung und zugleich nach Hingabe an Gott als Ziel derselben.

M. HEIMBACH-STEINS weist entsprechend auf die Funktion der Spiritualität zur Überprüfung und Rechtfertigung der Handlungsantriebe und Motivationen hin. Die ‚Unterscheidung der Geister‘ wird als ‚Klärungsprozess‘ vorgestellt, der überprüft, ob das Streben zu Gott hin führt oder sich von diesem entfernt. Durch die Unterscheidung der Geister lernt die Person „sich selbst, ihre Motive, deren Herkunft und Wirkungen wahrzunehmen, zu verstehen und prospektiv zu klären; dies geschieht – das ist konstitutiv – im Kontext der die individuelle Wirklichkeit bestimmenden Faktoren von Situation (äußere Ereignisse), subjektiver Disposition (innere Ereignisse) und Sinnhorizont, in dem aufgrund einer (systematisch) vorgän-

gigen Entscheidung das eigene Leben gedeutet wird (Mysterium Gottes). Diese Faktoren gewinnen im Bewusstwerdungs- und Klärungsprozess der Unterscheidung den Charakter von Polen der Aufmerksamkeit, zwischen denen ein Beziehungsgefüge entdeckt wird und die so zu Eckpunkten der Selbstauslegung des sittlichen Subjekts werden. Insofern das Subjekt in diesem Geschehen ein neues, geklärteres Verhältnis zu sich selbst gewinnt, erweist sich der Prozess der Unterscheidung der Geister als bedeutsamer Schritt der Selbstverwirklichung in Freiheit"[8].

Wahre Selbstliebe bedeutet Annahme und Verwirklichung des eigenen Seins im Sinne Gottes. Angestrebt wird, Gott in sich selbst und zugleich in der Liebe zu Gott sein eigenes wahres Selbst zu finden und zu entdecken. Dass sich Selbstliebe und Spiritualität des Menschen positiv beeinflussen können, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass in spiritueller Hinsicht die Hingabe an Gott stets die Individualität des Menschen fördert und entwickelt.[9] Im Streben nach der Einheit mit Gott wird zugleich das eigene Selbst vollendet und verwirklicht. Selbst- und Gottesbezug durchdringen sich gegenseitig.

An dieser Stelle kann ein häufig genannter Einwand zurückgewiesen werden, demzufolge eine auf Selbstliebe basierende Ethik als eudämonistische Ethik betitelt wird, nach welcher Wohlergehen, Lust und Glück das menschliche Streben bestimmen. Doch zielt das Streben der Selbstliebe nicht im streng eudämonistischen Sinn einzig auf irdische Werte, sondern auf das letzte Ziel des Menschen, seine Vollendung in Gott. Wunsch des selbstliebenden Strebens ist es, dem Leben Sinn zu verleihen, aus dem erst wirkliches Glück erwachsen kann. Absicht der Selbstliebe ist eine aktive Gestaltung des Lebens und die Suche nach wahren Werten. Glück und Selbstliebe suchen nach Vollendung des Menschen im Guten – in Gott. Gegen den Vorwurf der Egozentrik spricht also die Verbindung von Selbst- und Gottesliebe, die letztlich als theozentrisch und folglich nur indirekt eudämonistisch zu definieren ist. Wahre Selbstliebe ist Hingabe an Gott in der Gottesliebe.[10]

Hingabe an und Liebe zu Gott sind nun gerade Ursprung und Basis aller Spiritualität im Geiste Gottes, die eine lebendige innerliche Beziehung zu Gott ermöglichen möchte, der als Ziel der Sehnsucht die Richtung menschlichen Strebens bestimmt.

3. Vollendung in Individualität

Doch sind zu einer Beziehung immer mindestens zwei Personen oder Seiten notwendig. In der Gottesbeziehung darf der Mensch als Person niemals übergangen werden. Dies bringt die Selbstliebe deutlich zum Ausdruck. Nur eine am Menschen und dessen Streben orientierte Ethik schenkt der Spiritualität und deren Einfluss auf die sittliche Selbst-Verpflichtung des Menschen in Ausrichtung auf Ziel und Sinn seines Lebens wirkliche Beachtung. „Ethik und Spiritualität setzen voraus, dass die sittliche Handlung aus der spezifischen Identität der Person hervorgeht, ebenso all das, was den Charakter ausmacht. Wer wir meinen zu sein, und wer wir sein wollen, unsere

Identität, zeigt sich gerade an den Personen, Angelegenheiten und Werten, mit denen wir uns identifizieren. Spiritualität mahnt eine Änderung der Identität an, wenn äußere Güter wie Erfolg, Macht und Vergnügen überhand nehmen. Umkehr und Hinwendung zu den lohnenden und tragenden Quellen des Lebens, die eine genuine Identität fördern, ist notwendig."[11]

Die Identität der Person als Gegenüber Gottes betont auch Anselm GRÜN bezüglich einer ‚Spiritualität von unten', die Gott gerade in den eigenen Gefühlen und Leidenschaften entdecken möchte. Auf Gott zu hören, bedeutet, auf sein Inneres zu achten.[12] Somit ist es durchaus gerechtfertigt, von einer Vielzahl möglicher Formen der Spiritualität zu sprechen – letztlich besitzt jeder Mensch seine eigene persönliche Spiritualität. Die Liebe zu sich selbst richtet die Spiritualität aus auf Gott und die persönlich nötigen Formen einer Gottesbeziehung. Je nach Charakter, Geschichte und Selbstentwurf wird jeder Mensch für sich Gott suchen und entdecken müssen: in der Natur, der Stille, der Begegnung und Gemeinschaft... Die Ausprägungen der Spiritualität sind je nach Träger derselben unterschiedlich und subjektiv.

Dabei wird im Sinne der Selbstliebe die eigene Persönlichkeit stets erhalten bleiben. Ein Verlust der eigenen Identität kann nie Ziel einer Spiritualität der Selbstliebe sein. Es ist immer der individuelle Mensch im Gegenüber zu Gott, von Gott und sich selbst in seinem Sein und seinen Fähigkeiten geliebt, der Träger der Spiritualität ist. Hingabe an Gott, jedoch nicht Aufgabe des Selbst wird erstrebt.

Und doch sind Spiritualität und Selbstliebe nicht willkürlich. Beide sind immer untrennbar verbunden mit Gottes- und Nächstenliebe. Spiritualität darf nie einer Selbstverherrlichung oder Egozentrik Vorschub leisten – ebenso wenig wie die Selbstliebe, die immer in einem Gleichgewicht mit Gottes- und Nächstenliebe zu stehen hat. Hierbei gehen die verschiedenen Ausprägungen der Liebe nicht ineinander auf, sondern behalten ihre Eigenheit. Die Einheit unter den drei Ausprägungen der Liebe beruht auf einem Gleichgewicht derselben, welches nicht einseitig werden sollte, da ansonsten die Liebe insgesamt zerstört wird. Die Entwicklung der Selbstliebe benötigt die Erfahrung liebender Zuwendung also Nächstenliebe durch andere. Treten hier Störungen auf, wird nicht nur der Selbstbezug gestört, sondern auch die Vermittlung der Gotteserfahrung. Eingeschränkter liebender Selbstbezug behindert in der Folge ebenso die Fähigkeit zur Nächstenliebe, wie zur Gottesliebe. Selbstliebe erstrebt nur dann das wahre Wohl des Menschen, wenn sie sich auf die Gottesliebe und das Sein in Gott ausrichtet. Die Liebe zu Gott kann im Gegenzug nicht gelebt werden, wenn sie nicht ausstrahlt auf das ganze Leben des Menschen, dessen Bezug zum eigenen Sein und folglich zu seinen Mitmenschen. Gottesliebe muss in der Nächstenliebe gelebt werden, die in der Werthaftigkeit des eigenen Seins gründet.

Nur im Nächsten werden das Selbst und Gott wahrhaft geliebt. Umgekehrt können ohne Rückhalt in Gott

weder das eigene Selbst noch der Nächste wirklich erkannt und geliebt werden. „Der Mensch, dann auch nicht mehr zu Selbstliebe fähig, verliert sich in seine eigene Leere, wird orientierungs- und ziellos, verliert sein Selbstwertgefühl und damit die Sensibilität für Werte, verfällt einer Selbstsucht und einer narzisstischen Ichfixiertheit, die für sich alles sucht und für sich alles sein will (und muss), oder einer depressiven Gleichgültigkeit, die ohnmächtig sich treiben lässt, weil er sich nirgendwo findet und nirgendwo sich in Beziehung beheimaten kann. So hat die Ablehnung und Versagung einer Form der Liebe immer die Ablehnung der Liebe schlechthin zur Folge."[13]

Die Perichoresis zwischen Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe bedingt ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis, das erlaubt, dass jede Form der Liebe durch die anderen gefördert und erfüllt wird. Die drei Ausprägungen der Liebe sind Teil eines Ganzen, unlösbar miteinander verwoben und abhängig voneinander.

So ist die Liebe zu sich selbst ausgerichtet und gebunden durch Gott und den Nächsten. Ähnlich verhält es sich in der Spiritualität. Sie ist schon per definitionem Gottverbundenheit im Geist. Im Vordergrund steht die Ausrichtung auf Gott. Doch gerade im Gottesbezug wird das eigene Selbst in seiner Einmaligkeit und Würde erkannt und durch den Blickwinkel der Liebe Gottes angenommen. Aus dieser umfassenden Erkenntnis seiner selbst und der Annahme seines Seins wird bewusstes Leben und Handeln auf der Basis eines gesunden Selbststandes möglich. R. GUARDINI spricht vom Selbstsein als einer Art ‚Askese', da nicht erstrebt wird, anders zu sein, sondern den eigenen Fähigkeiten und Eigenschaften wie auch Grenzen zugestimmt wird.[14]

In gleicher Weise muss Spiritualität immer den Bezug zum Nächsten fördern. Dies besagt schon das Zueinander von Kontemplation und Aktion. Spiritualität muss sich im konkreten Tun ausfalten, muss die Liebe zum Nächsten bereichern. Gerade in Gemeinschaft kann oft Gott erfahren und gespürt werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Spiritualität nur in Gemeinschaft gelebt werden könne. Spiritualität kann und soll sehr wohl ein Refugium des Rückzugs sein, eine Oase der Ruhe und Kraft – des unmittelbaren Gegenübers zu Gott.

Eine so verstandene Spiritualität sorgt im Sinne der Selbstliebe dafür, dass das eigene Selbst gesund und stark genug ist für die aktive Nächstenliebe. Nur durch einen sicheren Selbststand kann dem anderen geholfen werden, ohne egoistischen oder altruistischen Impulsen zu verfallen, selbst zu zerbrechen oder sich selbst zu verlieren. Die Fähigkeit zur Hingabe des Selbst entspringt aus einem gesunden und gesicherten Selbst auf Basis der Selbstliebe. Dies gilt gleichermaßen für die Hingabe an den Nächsten wie an Gott, welche nie zu einer Auflösung der Selbst führt, sondern zu wahrer Selbstverwirklichung. Selbstliebe und Spiritualität richten sich beide an einer so verstandenen Selbstverwirklichung aus und können von daher nur als Einheit gedacht werden: Spiritualität *und* Selbstliebe!

1 Die folgenden Ausführungen zur Selbstliebe orientieren sich an: M. HOFFMANN: Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos. – Paderborn u. a.: Schöningh, 2002

(Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik; N.F., H. 50).

2 Vgl. K. DEMMER: Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendental-philosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriss der Fundamentalmoral. – München u. a.: Schöningh, 1971, S. 74. Ders.: Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1991, S. 14.

3 Vgl. M. SCHNEIDER: Leben aus der Fülle des Heiligen Geistes. Standortbestimmung Spiritualität heute. – St. Ottilien: EOS-Verlag, 1997 (Schriftenreihe des Patristischen Zentrums Koinonia – Oriens; 45), S. 12.

4 W. KRIEGER: Spiritualität der Persönlichkeit. Eine Begegnung der christlichen Spiritualität mit der Individualpsychologie Alfred Adlers. – Würzburg: Seelsorge Echter, 1998 (STPS; 26), S. 25.

5 H. ROTTER: Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie. – Innsbruck; Wien: Tyrolia, 1993, S. 100.

6 F. FURGER: Einführung in die Moraltheologie. – Darmstadt: Wissensch. Buchges., ^{2}1997 (Die Theologie), S. 19.

7 J. SUDBRACK: Fragen einer christlichen Spiritualität von heute. In: A. PAUS (Hg.): Suche nach Sinn – Suche nach Gott. – Graz u. a.: Styria, 1978, S. 223–268, hier 235.

8 M. HEIMBACH-STEINS: Situation – Subjekt – Sinn. „Unterscheidung der Geister" im Kontext christlicher Ethik. In: M. SCHRAMM/ U. ZELINKA (Hg.): Um des Menschen willen. Moral und Spiritualität. FS für B. Fraling. – Würzburg: Echter, 1994, S. 125–149, hier 145.

9 Vgl. W. MÜLLER: Was uns wirklich nährt. Für eine geerdete Spiritualität. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1997, S. 36–40.

10 Vgl. R. CANNING: „Love your Neighbour as Yourself" (Matt. 22,39). Saint Augustine on the lineaments of the self to be loved. In: Aug (L) 34 (1984), S. 145–197, hier 168f.

11 H. SCHLÖGEL: Moraltheologie und Spiritualität – Eindrücke aus der Diskussion in den USA. In: Ders. (Hg.): Kirche – Moral – Spiritualität. – Münster: Lit, 2001 (Studien der Moraltheologie; 18), S. 93–106, hier 96.

12 Vgl. A. GRÜN: Spiritualität von unten. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1994 (Münsterschwarzacher Kleinschriften; 82), S. 58.

13 G. BEIRER: Selbst werden in Liebe. Eine Begründung christlicher Ethik im interdisziplinären Dialog. Diss.T 29. – St. Ottilien: EOS-Verlag, 1988, S. 311.

14 Vgl. R. GUARDINI: Die Annahme seiner selbst. Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., ^{2}1990, S. 18.

Dr. Monika Hoffmann, Erlenstr. 46, D-84032 Landshut; Hoffmann_Monika@t-online.de

ETHICA; 11 (2003) 3, 302 – 307

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

SEBASTIAN SCHOKNECHT

Fuat Oduncu/Ulrich Schroth/Wilhelm Vossenkuhl (Hg.): STAMMZELLENFORSCHUNG UND THERAPEUTISCHES KLONEN*

Das Buch *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen* ist der erste Band einer neuen Reihe *Medizin – Ethik – Recht*. „Hauptanliegen der Reihe, die in dieser Form in Deutschland als einzigartig angesehen werden darf, ist das beständige Bemühen, Themen aus der aktuellen Forschung sachlich und objektiv darzustellen und einer breiten Leserschaft verständlich zur Verfügung zu stellen. Die Bandreihe möchte auf diese Weise zu einer fruchtbaren gesellschaftspolitischen Diskussion aktueller medizinethischer Themen beitragen." (7)
Die knappe Einführung von *Wolf-Michael Catenhusen* konstatiert einerseits die rasante Entwicklung auf dem Gebiet der Biomedizin und den damit einhergehenden Diskussions- und Klärungsbedarf, stellt aber andererseits fest, „[...] dass wir in Deutschland in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft mit durchaus unterschiedlichen Wertvorstellungen und ethischen und religiösen Überzeugungen leben." (13) Damit ist die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit eines gesellschaftlichen Konsenses bereits angedeutet.

1. Medizinisch-biologischer Forschungsstand

Im *ersten Teil* des Bandes steht der *medizinisch-biologische Forschungsstand* im Mittelpunkt. *Hans-Werner Denker* setzt sich in seinem kurzen Beitrag mit zwei zentralen Begriffen der Stammzellenforschung auseinander. Was ist unter *Totipotenz* und *Pluripotenz* zu verstehen? „Leider hat zu erheblicher Verwirrung geführt, dass sich die verschiedenen Autoren noch nicht auf einen einheitlichen Gebrauch der so oft diskutierten Begriffe Totipotenz und Pluripotenz geeinigt haben. Dies ist eine Kalamität, da der Begriff Totipotenz im deutschen Embryonenschutzgesetz (ESchG) eine zentrale Rolle spielt." (21) Denker hebt die Totipotenz im engeren Sinne dadurch von der Pluripotenz ab, dass sich aus totipotenten Zellen nicht nur alle Zellarten eines Lebewesens entwickeln können, sondern ein ganzes geordnetes Individuum. Sind aber embryonale Stammzellen dazu in der Lage? Einschlägige Experimente am Tiermodell zeigen, dass sich auch aus embryonalen Stammzellen, die aus Blastozysten gewonnen werden, lebensfähige Orga-

nismen generieren lassen. Denker kommt zu dem Schluss: „[...] auf den Einsatz menschlicher embryonaler Stammzellen so lange zu verzichten, wie der Verdacht besteht, dass diese Zellen als totipotent anzusehen sind [...]." (34)

Genau diesen Verdacht der Totipotenz embryonaler Stammzellen widerlegt *Henning Beier* in seinen Ausführungen. Er macht deutlich, dass die von Denker angeführten Experimente nicht geeignet sind, in der Frage der Potentialität von embryonalen Stammzellen auf Totipotenz schließen zu lassen. Dies hat Konsequenzen für die ethische Bewertung. Beier stellt darüber hinaus sehr sachlich Forschungsziele und Methoden der Gewinnung menschlicher Stammzelllinien dar. Eine dieser Methoden ist das „therapeutische Klonen". „Diese Methode könnte die Möglichkeit eröffnen, aus einer Körperzelle eines Patienten und einer enukleierten Eizelle embryonale Stammzellen mit dem Erbgut des Patienten herzustellen. Aus diesen individualspezifischen Stammzellen ließen sich gesunde Zell-Cluster und Gewebe produzieren, die bei Übertragung auf den Patienten keine immunologischen Probleme hervorrufen und somit [...] ideale Erneuerer von defekten, zerstörten oder nekrotischen Gewebe- und Organteilen wären." (53)

Unter der Überschrift „Reprogrammierung durch Zellkerntransfer" geht *Eckhart Wolf* vertieft auf die Methode des („therapeutischen" und reproduktiven) Klonens ein. Nach einer ausführlichen Beschreibung der Verfahren muss festgehalten werden, dass deren Effizienz unakzeptabel gering ist. Dies liegt möglicherweise daran, dass die Reprogrammierung eines Zellkerns nur in seltenen Fällen vollständig gelingt. Dennoch ist diese „Möglichkeit [...] die Basis für eine Vielzahl potentieller Anwendungen in der Grundlagenforschung, der Biotechnologie bis hin zur Entwicklung von Strategien für einen autologen Zell- und Gewebeersatz." (66)

Otmar Wiestler und *Oliver Brüstle* beleuchten insbesondere das Feld der Stammzellenforschung in den Neurowissenschaften. Hier werden nun erstmals adulte und embryonale Stammzellen einander gegenübergestellt, um deren jeweilige Vor- und Nachteile zu erörtern. Fazit: „Adulte Stammzellen sind eine außerordentlich wichtige Alternative, sie müssen intensiv beforscht werden. Allerdings steht die Forschung auf diesem Gebiet noch am Anfang." (71) Letztlich werden aber doch die embryonalen Stammzellen favorisiert, weil diese über einen möglichen therapeutischen Einsatz hinaus Aufschluss über den Umgang mit adulten Stammzellen liefern können. Der Artikel fordert an seinem Ende: „Schließlich müssen wir künftig einen intensiveren Informationsaustausch pflegen, um im sensiblen Bereich der Gentechnik und der Stammzellenforschung Transparenz und Vertrauen zu schaffen. Hier eröffnet sich eine gemeinsame Aufgabe für die Wissenschaft, die Politik und nicht zuletzt die Medien." (77)

Sind adulte Stammzellen die bessere Alternative? So fragt *Gisela Badura-Lotter* in ihrem Beitrag, der den ersten Teil des Bandes abschließt. Rein naturwissenschaftlich lässt sich diese Frage nicht eindeutig beantworten, denn sowohl embryonale als auch adulte Stammzellen sind noch zu we-

nig erforscht. Daneben bleibt aber „[...] für humane ES-Zellen das ethische Problem der verbrauchenden Embryonenforschung bestehen, mit allen möglicherweise gravierenden sozialen Auswirkungen." Zu ergründen wäre in nächster Zeit das Potential adulter Stammzellen und deren Plastizität. Vermutet wird, dass adulte Stammzellen, die sich auf das Funktionieren in einem bestimmten Organ oder Gewebe bereits spezialisiert haben, dennoch erfolgversprechend in andere Zusammenhänge überführt werden können. Fazit: „Unter ethischen Gesichtspunkten ist der Einsatz derjenigen adulten Stammzellen, die weitgehend gefahrlos vom Patienten selbst zu gewinnen sind (vor allem aus Knochenmark und Fettgewebe), auf jeden Fall der Forschung an menschlichen ES-Zellen vorzuziehen." (99)

2. Ethische und gesellschaftliche Implikationen

Im *zweiten Teil* liegt der Schwerpunkt auf *ethischen und gesellschaftlichen Implikationen. Christine Hauskeller* eröffnet diesen Teil mit Überlegungen zur Sprache und Diskursstruktur. Sie zeigt auf, dass die naturwissenschaftliche Sprache ihrem Selbstanspruch der Neutralität nicht genügt, sondern in der öffentlichen Debatte strategischen Zwecken dient. Für den ethischen Diskurs fordert Hauskeller dessen sprachliche Abgrenzung zur Terminologie der Naturwissenschaften. Die Kritik an der naturwissenschaftlichen Sprechweise wird unter anderem am Begriff des „therapeutischen Klonens" deutlich. „Therapeutisches Klonen ist ein Ausdruck, der auch im Titel dieses Buches steht und der als Fachbegriff wohl an dieser Stelle nicht erläutert zu werden braucht. Auffallend daran ist die Attribuierung therapeutisch, denn an der konkreten Handlung des Klonens ist nichts therapeutisch." (110) Die Sprache der Biologie und Medizin ist weder ethisch noch anthropologisch neutral. Aber gerade auf der vermeintlichen Neutralität beruht ihre Macht und ihr enormer gesellschaftlicher Einfluss.

Ein zentraler Begriff im bioethischen Diskurs ist jener der Person. *Bert Gordijn* untersucht dessen Tauglichkeit für die bioethische Debatte. Ausgehend von der Entwicklung des Begriffs in der Antike, seiner Tradierung im Mittelalter und Überformung durch Descartes, endet Gordijn bei Lockes empirischem Personbegriff und dessen Auswirkungen auf den gegenwärtigen Diskurs. Das Fazit fällt drastisch aus: „Die gegenwärtigen begrifflichen Probleme in Hinsicht auf den Begriff der Person liefern vier wichtige Gründe dafür, den Begriff aus bioethischen Debatten fernzuhalten. Erstens ist der Personbegriff überflüssig und bloß Verwirrung stiftend. Zweitens liefert er keinerlei pragmatischen Nutzen. Drittens verleitet er zu unzutreffenden Vereinfachungen. Und viertens lässt sich der Begriff leicht als Alibibegriff missbrauchen. Folglich erscheint er als zentrale Idee in bioethischen Debatten nicht nur ungeeignet. Vielmehr scheint es angezeigt, ihn darin überhaupt nicht mehr heranzuziehen." (132)

Die Ausführungen von *Jean-Pierre Wils* stehen denen von Gordijn dia-

metral entgegen. Ebenso wichtig aber wie der Begriff der Person ist der des Leibes. Person-sein ist demnach das verbindende, Leiblichkeit das individuierende Moment des Menschen. „Die Verletzbarkeit des Leibes ist der primäre Grund moralischen Handelns." (134) Erst die Leiblichkeit, das Leib-Sein und Körper-Haben geben einer Person Geschichtlichkeit im Sinne Hegels. Und das Wissen um die Verletzbarkeit dieses Leibkörpers (Plessner) ist Grund der Solidarität und Moral. Erst die mediale Vermittlung des frühen menschlichen Lebens macht eine Solidarität mit dem Embryo möglich. Der Embryo ist also geschichtlich gewachsenes Konstrukt. Aber nicht allein. „Es ist vielmehr die leibliche Kontinuität, aufgrund derer wir uns dem Embryo verbunden fühlen, die uns in die Verantwortung für sein Wohl und Wehe nimmt." (143) Was heißt dies für den Umgang mit embryonalen Zellen? Wils spricht von Invisibilität des Leibes und im Zusammenhang mit den Eingriffsmöglichkeiten der Gentechnik mit der Fiktionalisierung von Identitäten. Der Mensch wird konstruiert und dekonstruiert; Identität wird vor ihrem Auftreten antizipiert. Welche Auswirkungen dies haben wird, ist noch offen.

Die biomedizinische Forschung argumentiert mit unterschiedlichen Zäsuren in der Embryonalentwicklung, um verbrauchende Experimente am frühen Leben als ethisch unbedenklich zu klassifizieren. *Christian Kummer* geht dieser Argumentation nach und fragt: „Lässt sich ein Zeitpunkt für den Beginn personalen Menschseins angeben?" (148) Die Gegebenheiten der Natur scheinen nicht tauglich zur Beantwortung. Vielmehr ist zu argumentieren, dass kein Mensch seinen Lebensraum auf Kosten anderer ausweiten darf, da das Recht auf freie Selbstbestimmung allen gilt. Dieser Raum ist auch der befruchteten Eizelle zuzugestehen, obschon sie noch nicht volle Selbstbestimmung zeigen kann. Dieser Schutzanspruch kann auf zweierlei Weise begründet werden. Selbst wenn nicht absolute Gewissheit über den Status der befruchteten Eizelle besteht, müsse man im Zweifel für deren Schutz plädieren (tutioristisches Argument); andererseits liegt mit der befruchteten Eizelle ein Stadium vor, aus dem sich Schritt für Schritt ein vollständiges Individuum entwickeln kann (Kontinuitätsargument). Kummer zeigt, dass die beiden Argumente nicht gänzlich zu verwerfen, aber zu modifizieren sind. Die Vollständigkeit eines Genoms in einer entwicklungsfähigen Eizelle reicht nicht aus. Vielmehr sieht Kummer die Implantation des Embryos als Beginn personaler Schutzwürdigkeit an.

Der Beitrag von *Wilhelm Vossenkuhl* thematisierst erneut den moralischen Status des Embryos. Wichtigste Kriterien sind Autonomie und Integrität. Aber es gilt ebenso: „Wer immer Mensch ist, genießt die Solidarität aller Menschen – eine Art Gattungssolidarität – und muss keine Leistungen erbringen und keine Fähigkeiten nachweisen, um den Schutz seiner Integrität zu genießen. Der Status von Schwerkranken oder Behinderten steht also nicht zu Disposition." (164f.) Embryonen können für sich weder Autonomie noch Integrität beanspruchen. Sie sind, so Vossenkuhl, keine Personen und noch keine Menschen. So bleibt am Ende nur das

Kalkül einer Güterabwägung, die es erlaubt, bis zur Nidation mit Embryonen Forschung zum Nutzen der Menschheit zu betreiben.

Ulrich Eibach erarbeitet sehr ausführlich ein absolutes Schutzkonzept für den menschlichen Embryo. Zentraler Begriff ist dabei die Menschenwürde. Was einst dem unmittelbaren Zugriff des Menschen entzogen war, weil es sich im Mutterleib abspielte, ist seit Etablierung der künstlichen Befruchtung Forschungsgebiet und somit dem unmittelbaren Zugriff durch Dritte preisgegeben. Eibach stellt dem empirischen Personbegriff, wie er vor allem in der angelsächsischen Philosophie verstanden wird, einen christlichen gegenüber. Demnach ist das Personsein nicht an aktuelle Fähigkeiten wie Selbstbewusstsein und Lebensinteresse gebunden. „Versteht man Menschenwürde als eine transzendente Größe, so besagt das zugleich, dass sie empirisch nicht zu verifizieren ist, und erst recht, dass sie im Mikroskop nicht zu sehen ist." Erst der geistige Akt macht klar, worum es sich bei einem menschlichen Embryo handelt. Wird er als mit Menschenwürde ausgestattet betrachtet oder als bloßes biologisches und für andere Zwecke verwertbares Material? Letzteres hätte weit über den Umgang mit beginnendem menschlichem Leben Auswirkungen auf andere Konfliktfelder. Fazit: „Leben beginnt, wenn in der befruchteten Eizelle ein neues individuelles Genom entstanden und damit zugleich der Prozess des Werdens und Wandels individuellen Lebens in Gang kommt, der erst mit dem Tod endet. Insofern stehen auch frühe menschliche Embryonen unter dem uneingeschränkten Schutz der Menschenwürde, die sich in erster Linie im Recht auf Leben und Unverfügbarkeit durch andere konkretisiert." (199)

Günter Virt thematisiert die Spaltung des Menschlichen im Horizont der modernen Lebenswissenschaften. Die Verwobenheit von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik und die mediale Vermittlung von Heilschancen stellen ein erstes Problem dar. „Angesichts der täglich neuen Informationen über wirkliche und vielleicht einmal mögliche Eingriffsmöglichkeiten in das Leben und seine Grundlagen sind viele Menschen desorientiert und reagieren mit Angst, weil sie nicht wissen, was die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat – die Gefahren oder der Nutzen." (202) Eine erste Forderung besteht in der nüchternen Aufklärung der Menschen. Was ist möglich? Was wird erhofft? Welche Rückschläge gibt es in der Forschung? Darüber hinaus sollten Reduktionen im Menschenbild benannt werden. Sie gehen meist einher mit Aussagen wie: „Der Mensch ist nichts weiter als..." oder der Verwechslung von Person und Persönlichkeit, so dass nur einem Menschen mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen Würde und Schutz zukommen. Der Beitrag schließt mit der Mahnung: „Ethik darf nicht zu einer Verträglichkeitsethik verkommen, die sich stromlinienförmig an die Interessen des Verbunds von Wirtschaft, Wissenschaft und Technik anpasst. Dann wäre Ethik eine Ideologie unter vielen anderen und die Fortführung von Politik mit anderen Mitteln. Ethik muss dort ihre kritischen Fragen stellen, wo eine Anpassung der Humanität an das technisch Machbare in

diesem Sinn eine Anpassung an die Realitäten zum Schaden des Menschen werden kann." (210)

Einen völlig neuen und entscheidenden Aspekt bringt *Ingrid Schneider* in die Diskussion ein. Sie verdeutlicht, ausgehend von den Entwicklungen in den USA, den Zusammenhang zwischen biomedizinischer Forschung, Patentierung und damit Merkantilisierung und Beschleunigung. Längst ist die Forschung nicht mehr unabhängig von wirtschaftlichen Interessen. Dies zeigen die zahlreichen Firmengründungen aus amerikanischen, schottischen und australischen Universitäten. Bestimmten Patenten kommt eine derartige Schlüsselfunktion zu, dass niemand an Verhandlungen mit den Patentinhabern vorbeikommt. Solche Patente zu erhalten erzeugt bei den Wissenschaftlern einen enormen Zeitdruck. Aber gerade in den ethischen Fragen der Biotechnologie braucht es Zeit, um nach Lösungen zu suchen und gesellschaftlichen Konsens zu erzielen. „Beschleunigungsdynamik und Anreizen für die Forschung stehen in einer späteren Phase Behinderung freier Forschung und Tendenzen zur Geheimhaltung wissenschaftlicher Ergebnisse gegenüber." (244)

3. Rechtliche Aspekte

Mit den Erwägungen zum Patentrecht ist ein Übergang in den *dritten Teil* des Bandes geschaffen, der sich in einem Einzelaufsatz von *Ulrich Schroth* mit den *rechtlichen Aspekten* der Stammzellenforschung und Präimplantationsdiagnostik befasst.

Ausgehend vom deutschen Embryonenschutzgesetz weist Schroth nach, dass die umstrittene Präimplantationsdiagnostik, also die genetische Untersuchung des künstlich erzeugten Embryos, nicht rechtswidrig ist. Schroth setzt sich mit den bekannten Argumenten des Embryonenschutzes auseinander: genealogische Theorie, Identitäts- und Kontinuitätstheorie, tutioristisches Argument und Menschenwürdeargument. Demnach ist nicht nur die Präimplantationsdiagnostik, sondern auch das „therapeutische" Klonen und die verbrauchende Embryonenforschung zulässig.

Der Sammelband gibt einen guten Einblick in die kontroverse Diskussion auf dem Gebiet der Stammzellenforschung und des „therapeutischen" Klonens. Abgesehen von Positionen, die dem Embryo in seiner Entwicklung jedwedes Schutzrecht streitig machen, sind die wichtigsten Argumentationszüge vertreten. Lediglich der rechtliche Teil ist mit gerade einem Aufsatz zu einseitig vertreten.

* ODUNCU, Fuat/SCHROTH, Ulrich/VOSSENKUHL, Wilhelm (Hg.): Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002 (Medizin – Ethik – Recht; 1). – 311 S., ISBN 3-525-45707-3 Kart., EUR 44.00

Dipl.-Theol. Sebastian Schoknecht, Würzburg

ETHICA; 11 (2003) 3, 308 – 314

DOKUMENTATION

MARKUS ZIMMERMANN-ACKLIN

Marcel Weber/Paul Hoyningen-Huene (Hg.): ETHISCHE PROBLEME IN DEN BIOWISSENSCHAFTEN*

Der vorliegende Sammelband ist aus einer interdisziplinären und internationalen Vortragsreihe hervorgegangen, die im Wintersemester 1998/99 an der Zentralen Einrichtung für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsethik der Universität Hannover stattgefunden hat. Beteiligt sind Fachleute (3 Frauen und 16 Männer) aus den Bereichen Philosophie, Soziologie, Biologie, Medizin und Politik, die in insgesamt zehn Beiträgen und sechs Kommentaren verschiedene ethisch umstrittene Themen aus dem Bereich der Biowissenschaften aufgreifen und kontrovers diskutieren. Ein gemeinsamer Ausgangspunkt aller Beiträge besteht in der Einsicht, dass die Grundsatzdebatten um den Einsatz der Gentechnik heute endgültig vorbei und durch die bestehende Praxis zugunsten der Technik entschieden seien. Gegenwärtig sind vielmehr detaillierte ethische Auseinandersetzungen mit Einzelfragen nötig, die von Fall zu Fall neu zu führen und angesichts der enormen Komplexität der Probleme auch weder von einer Person noch von einer einzelnen Fachdisziplin zu bewältigen seien (Einleitung, 1f.). Die Beiträge lassen sich in zwei Abschnitte gliedern: *Während der erste Teil exemplarische Auseinandersetzungen anhand einzelner Probleme* bietet und Gentherapie, Xenotransplantation, Präimplantationsdiagnostik, Herstellung und Nutzung transgener Tiere und die Sprache der Genetiker thematisch aufgreift, werden im zweiten Teil des Buches *historische, gesellschaftliche und politische Aspekte der Biowissenschaften* diskutiert, indem die historische Kontinuität der Eugenikbewegung, die Einstellung der Öffentlichkeit zur Gentechnik, die Darstellung der Gentechnologie in den Printmedien, die Rolle deutscher Wissenschaftler zur Zeit der Nationalsozialisten und die Gentechnik als Herausforderung in der Politik erörtert werden. Abgeschlossen wird der Band mit einem kurzen Personen- und Sachregister und Angaben zu den Arbeitsorten der einzelnen Autoren (Hinweise zu deren Arbeitsfeldern fehlen leider).

1. Themen

Der Biologe und anglikanische Priester *Michael J. Reiss* vom Institute of Education der London University stellt den ersten Beitrag (7–29) unter die programmatische Frage: „Sollen

wir Menschen gentechnisch verändern?" Im Anschluss an eine kurze Schilderung der gentechnologischen Verfahren erläutert er am Beispiel der Zystischen Fibrose, welche Ergebnisse bislang erzielt werden konnten, nämlich: Isolation des zuständigen Gens, Nachweis einer Veranlagung durch einfache genetische Screenings, pränatale Früherkennung mit der Option des Schwangerschaftsabbruchs, erste Versuche der somatischen Gentherapie und eine signifikante Erhöhung der durchschnittlichen Lebenserwartung insbesondere durch den Einsatz von Antibiotika. Der Autor ist davon überzeugt, dass durch die somatische Gentherapie keine neuartigen ethischen Probleme aufgeworfen werden, warnt aber vor der Vorstellung einer simplifizierenden Kausalität zwischen genetischer Veranlagung und Krankheit. Daneben betont er die Bedeutung der sozialen Konstruktion von Krankheit und legt Gewicht auf die informierte Zustimmung der Betroffenen. Aufgrund seiner konsequentialistischen Position lässt er auch bei der Beurteilung der Keimbahn-Therapie keine prinzipiellen Einwände gelten, relativiert entsprechend die Bedeutung der Ethik, unterstreicht die Wichtigkeit der Technikfolgenabschätzung und sieht in der Schaffung eines gesellschaftlichen Konsenses einen zukunftsweisenden Weg, um verantwortlich mit den neuen Möglichkeiten umzugehen. – In seinem Kommentar (30–34) unterstreicht *Eric Oberheim* zurecht die Gefahren der Keimbahntherapie (Verbreitung eingeschleuster Gene, Notwendigkeit von Embryonenversuchen), stellt aufgrund der bisherigen Erfahrungen die optimistische Sicht der somatischen Gentherapie in Frage, betont die Gefahren eines rein konstruktivistischen Krankheitsbegriffs (folgt allein aus der Ansicht einiger Kreise, dass Homosexualität eine Krankheit sei, deren Richtigkeit?) und unterstreicht die Wichtigkeit mittlerer ethischer Prinzipien, die auch die nicht-konsequentialistische Tradition berücksichtigen, denn, so fragt er zu Recht skeptisch: „Was sind die besten konsequentialistischen Argumente gegen den Gebrauch der Keimbahntherapie zur Verbesserung menschlicher Merkmale?" (34)

Eve-Marie Engels, Biologin und Philosophin in Tübingen, bietet anschließend eine ethische Auseinandersetzung mit der Xenotransplantation unter besonderer Berücksichtigung der Risikodimension (35–56): In ihrem verantwortungsethischen Ansatz geht es zentral um Güterabwägungen, bei welchen sowohl die Achtung der Menschenwürde als auch der mittleren bioethischen Prinzipien (Autonomie, Nicht-Schaden, Fürsorge, Gerechtigkeit) und tierethischer Aspekte urteilsleitend sind. In zwei Teilen setzt sie sich mit ethischen Fragen auseinander, die erstens den Menschen und zweitens die Tiere betreffen. Dabei kommt sie zum eindeutigen Schluss, dass die Xenotransplantation aufgrund der bestehenden ernsthaften Infektionsrisiken (insbesondere durch porcine endogene Retroviren PERV), der fehlenden Forschung nach möglichen Alternativen, der problematischen Herstellung und Haltung transgener Schweine und nicht zuletzt längerfristiger Folgen für das Menschen- und Naturbild (Herstellung von Mischwesen aus Mensch und Tier, zunehmende In-

strumentalisierung der Natur) derzeit nicht zu verantworten sei. Positiv hervorzuheben sind ihre klärenden Unterscheidungen zur Risikoabschätzung und -bewertung, insofern aufgezeigt wird, dass auch bei der Risikoeinschätzung subjektive Elemente der individuellen Risikowahrnehmung mit einfließen. – Beim anschließenden Beitrag von *Axel Haverich* handelt es sich entgegen dem Titel nicht um einen Kommentar (57–64), sondern um eine zusätzliche Stellungnahme aus klinischer Perspektive, die sich besonders mit der Abstoßungsproblematik der tierischen Organe befasst und das von E.-M. Engels stark betonte Infektions- und Epidemierisiko (insbesondere also von Personen, die in der Umgebung des Transplantierten leben) ohne Angabe genauer Gründe stark relativiert. So sind seines Erachtens „die Risiken überschaubar, wenn auch nicht vollständig auszuschließen" (64).

Die Biologin *Sabine Kafert* setzt sich in einem kurzen Beitrag kritisch mit der Präimplantationsdiagnostik auseinander (65–74). Ausgehend von der Widersprüchlichkeit zwischen einerseits dem starken Embryonenschutz und andererseits der Möglichkeit, einen Fötus im Spätstadium aufgrund eines schweren Erbdefekts noch abtreiben zu dürfen, sucht sie nach Argumenten zugunsten einer konsistenten Regelung. Diese sieht sie vor allem aufgrund der möglichen Instrumentalisierung des Embryos bei der PID, möglichen Indikationsausweitungen in Richtung „Kind aus dem Katalog" und der potentiellen Diskriminierung Behinderter in einer strikten Verbotsregelung der PID am ehesten gegeben. Ihres Erachtens kommen in der PID die verfehlten Vorstellungen der technischen Machbarkeit des Nachwuchses und einer Gesellschaft ohne Behinderte zum Ausdruck.

Ethische Aspekte der Biotechnologie in der Tierzucht werden sodann von den beiden dänischen Philosophen *Peter Sandøe* und *Nils Holtug* aufgegriffen (75–92): Im Hinblick auf die Herstellung transgener Tiere thematisieren sie vier ethische Bedenken, nämlich die Wohlfahrt von Mensch und Tier, das „Gott spielen" der Wissenschaftler, den Einsatz der Tiere als bloße Mittel zum Zweck und den Eingriff in die genetische Integrität der Tiere (81), relativieren mit Ausnahme der Wohlfahrt alle anderen ethischen Bedenken und plädieren für eine Gü- terabwägung, in welcher die Wohlfahrt der Tiere (abnormales Verhalten, Stress, Gesundheitsprobleme) und die berechtigten Interessen der Menschen (Nutztierhaltung, Herstellung von Hormonen, Bekämpfung menschlicher Krankheiten) gegeneinander abgewogen werden. In Abgrenzung zu einem Standpunkt der „genetischen Integrität" halten sie die Biotechnologie bei Tieren als solche nicht für problematisch, solange sie für wesentliche Bedürfnisse eingesetzt und das Wohlergehen der Tiere nicht unangemessen eingeschränkt wird.

Der englische Philosoph *Alan Holland* untersucht anschließend unter dem biblischen Titel „Am Anfang war das Wort" Metaphern, die in der Genetik eingesetzt werden (93–105). Seines Erachtens kommen im Gebrauch von Informationsmetaphern in der Genetik (wie Anweisung, Bauplan, Kopie, Code, DNS-Bibliothek) keine „bloßen Redeweisen", sondern

ethisch aufgeladene Vorstellungen zum Ausdruck, die insbesondere falsche Einstellungen gegenüber erblichen Behinderungen fördern. Dies deckt er am Beispiel der Metaphern „genetischer Fehler", „falsche Information" oder „Informationsdefekt" auf: hier werde die Beseitigung einer Erbkrankheit unter der Hand zu einer bloßen Fehlerkorrektur. Interessant sind seine Beobachtungen zu impliziten naturteleologischen Vorstellungen, die sich über die von ihm kritisierten Metaphern in die Genetik eingeschlichen haben und als vermeintlich (!) darwinistische Positionen vorgestellt werden. – In seinem lesenswerten Kommentar stellt Marcel Weber (der Herausgeber ist ebenfalls Übersetzer der Texte von M. J. Reiss und A. Holland) die Bedeutung dieser sprachlichen Beobachtungen für die Wissenschaft in Frage (106–112): seines Erachtens handelt es sich tatsächlich um bloße Redeweisen, die nicht konstitutiv seien für die genetische Theorie, zumal z. B. die Gentherapie nicht in dem von A. Holland kritisierten Sinne begründet würde, sondern mit Hinweis auf den für den konkreten Betroffenen zu erwartenden Nutzen wie Heilung oder Verbesserung der Lebensqualität.

2. Aspekte

Den zweiten Buchteil eröffnet der Soziologe *Peter Weingart* mit einem Beitrag zur „Zügellosigkeit der Erkenntnisproduktion", in dem er die Rolle ethischer und politischer Kontrolle der Humangenetik und Reproduktionsbiologie kritisch unter die Lupe nimmt (113–127). Aufgrund seiner Beobachtungen zur Kontinuität und Diskontinuität der Eugenikbewegung, seiner ernüchternden Feststellung, dass „...die Realisierung eugenischer Ideale durch das individuelle Konsumverhalten wahrscheinlicher geworden ist, als sie es zu Zeiten der staatlich implementierten Eugenik je war" (119), der gegenwärtigen Verschiebung des Krankheitsbegriffs, der Trennbarkeit von Sexualität und Fortpflanzung und der begrenzten Einflussmöglichkeit der Ethik zeichnet er insgesamt ein düsteres Szenario der gegenwärtigen Situation. Ethische und politische Widerstände gegen die neuen Techniken werden seines Erachtens durch die Verbindung zweier Grundwerte neutralisiert, dem Recht auf Reproduktion und dem Wert der Verbesserung der Gesundheit. Entsprechend gering veranschlagt er die Einflussmöglichkeiten der Ethik und kritisiert die Wirkungslosigkeit der Ethikkommissionen. – In seinem differenzierten Kommentar reagiert *Jörg Schmidtke* auf die einseitig negative Darstellung mit komplementären, relativierenden und versachlichenden Informationen aus der Sicht der humangenetischen Praxis (128–132). Er betont die Hilfestellung für Menschen, die die genetische Beratung aufsuchen, distanziert sich von den eugenischen Anliegen, weist auf „dysgenische" Effekte der Pränataldiagnostik hin (insofern jetzt viele Paare mit rezessiven Erkrankungen Kinder bekommen, die sonst darauf verzichtet hätten), erwähnt die Komplexität des Zusammenspiels der genetischen Veranlagungen und plädiert schließlich für eine ausgeglichene ethische Reflexion.

In einem aufschlussreichen Beitrag über die Gentechnik im Spiegel der

öffentlichen Meinung widerlegen die Soziologen *Ortwin Renn* und *Jürgen Hampel* das Vorurteil, in Deutschland herrsche gegenüber der Gentechnik eine besonders negative Einstellung (133–145). Die Ergebnisse einer deutschen und einer europäischen Umfrage zeigen, dass nicht extreme, sondern vielmehr ambivalente Urteile dominieren (40% der Deutschen meinen, die Gentechnik sei gleichermaßen gut und schlecht und differenzieren je nach Anwendungsgebiet; so stoßen Anwendungen im medizinischen Bereich auf weitaus mehr Akzeptanz und Unterstützung als solche im landwirtschaftlichen Bereich). Hinsichtlich der Herkunft dieser Urteile lässt sich aufzeigen, dass die Risikowahrnehmung nur eine unbedeutende Rolle spielt, hingegen die moralische Akzeptabilität maßgebend wirkt. Dabei könne von einer technikkritischen Berichterstattung in den Medien keine Rede sein. In ihrem Fazit betonen die Autoren, dass sich in der Bewertung der Gentechnik ein Widerstand gegen eine Ökonomisierung und Funktionalisierung der Welt ausmachen lasse, der in der partiellen Ablehnung einzelner Anwendungen zum Ausdruck komme.

Der Soziologe *Martin W. Bauer* von der London School of Economics and Political Science ergänzt diese Beobachtungen durch eine Darstellung der Biotechnologie in der internationalen Gesetzgebung, der Presse und in Alltagswahrnehmungen (147–165). Dabei hebt er insbesondere die zunehmende Bedeutung der Ethik in der öffentlichen Diskussion seit den neunziger Jahren hervor, nimmt eine unterschiedliche Verbreitung des Wissens um die Gentechnik wahr, sieht aber keinen Zusammenhang zwischen Wissensstand und Akzeptanz: Nützlichkeit, moralische Akzeptanz und Unterstützung für die Gentechnik scheinen vielmehr zu kovariieren. Die zunehmende Bedeutung der Moral versucht er in vier Thesen zu erklären, nämlich mit der Tendenz zum Fundamentalismus, als normale Zwischenphase vor einer allgemeinen Akzeptanz, einer Relativierung des Risikokonzepts und der Spezifizität der Gentechnik, insofern die Grundlagen des Lebens tangiert werden. – In seinem kurzen Kommentar unterstreicht *Helmut Heit* die Wichtigkeit dieser soziologischen Untersuchungen und betont die Bedeutung der erwähnten Spezifizitätsthese zur Erklärung der Ethik-Renaissance im Bereich der öffentlichen Diskussion der Gentechnik (166–169).

Einen eigenen Akzent setzt der Genetiker *Benno Müller-Hill* mit seinem Beitrag über die Rolle der deutschen Wissenschaftler im Rahmen der Verbrechen während der Nazizeit und dem Verschweigen dieser heiklen Thematik in der Nachkriegszeit (171–182). Seine Einblicke in die Schattenseiten der jüngeren deutschen Vergangenheit setzt er unter den Titel „Erinnerung ist Voraussetzung aller Ethik“ und betont damit die Wichtigkeit der historischen Erfahrungen für die ethische Auseinandersetzung in der Gegenwart. Die biologisch-rassistische Ideologie beschreibt er als die Besonderheit der Nazis im Vergleich zu anderen Faschismen, er berichtet von den Auswirkungen des Antisemitismus in den medizinischen Fakultäten der deutschen Universitäten, listet die eugenischen Maßnahmen und Greueltaten

anhand einiger Beispiele auf und beschreibt das systematische Verschweigen der ärztlichen Beteiligung an den Verbrechen in der Nachkriegszeit. Sein kurzer Ausblick am Schluss endet in der Frage nach der Wiederholbarkeit dieser unheilvollen Geschichte: Seines Erachtens kommt es auf das Engagement der Wissenschaftler an, das Aufkommen eines neuen „wissenschaftlichen Rassismus" zu vermeiden, wobei notfalls auch ein Moratorium in Betracht zu ziehen sei. – In ihrem Kommentar unterstreicht *Brigitte Lohff* die Bedeutung dieser Erinnerungen, weist aber darauf hin, dass die historischen Linien noch weiter bis zurück zum Sozialdarwinismus und der Entstehung der deutschen Rassenhygiene verfolgt werden müssten, um auch die Voraussetzungen von 1933 einordnen zu können (183–189).

Den Abschluss des Bandes macht der niedersächsische Umweltminister *Wolfgang Jüttner* mit einem Beitrag zu Chancen und Risiken der Gentechnik aus politischer Sicht (191–204). Ausgehend von der Feststellung, dass der Bereich der Gentechnik eigentlich viel zu heterogen sei, um insgesamt darüber sprechen zu können, geht er differenziert auf die Entwicklungsphasen der Gentechnikdebatte in der Politik ein, die seines Erachtens maßgeblich auf die öffentliche Diskussion angewiesen ist: „... Gegner und Macher, Betroffene, Nutznießer, Skeptiker und Beobachter müssen für die Gesellschaft verbindliche Regeln erarbeiten." (194) Er nennt Beispiele für die hohe Akzeptanz von gentechnischen Errungenschaften im Bereich der Medizin (Diagnostika, Humaninsulin, Hormone wie das Erythropoietin, Impfstoffe) und verweist auf weitere verheißungsvolle Versuche insbesondere in den Bereichen AIDS und Krebs, sieht aber auch die Gefahr einer Vermarktung von Produkten, deren Wirkung zu wenig bekannt sind. Skeptischer beurteilt er die Gentechnik am Menschen selbst, insofern hier neue Handlungsspielräume geschaffen werden, die ethisch und rechtlich gestaltet werden müssten. Im Bereich der grünen Gentechnik hält er eine grundsätzliche Abschottung der deutschen Unternehmen von internationalen Entwicklungen für nicht organisierbar, betont jedoch die Wichtigkeit von Sicherheitsmaßnahmen bei Freisetzungsversuchen, des Verbraucherschutzes bei der Deklaration gentechnisch veränderter Lebensmittel, des Artenschutzes und schließlich der begleitenden Sicherheitsforschung.

Insgesamt bietet der Sammelband einen guten Einblick in die gegenwärtigen Auseinandersetzungen zu einigen Kernbereichen der Gen- und Biotechnik. Aufgrund seiner Entstehungsgeschichte konnte die jüngste Debatte um das therapeutische Klonen, die Forschung an und mit embryonalen Stammzellen und den Embryonenschutz nicht mehr in den Band aufgenommen werden. Die Beiträge des ersten Teils bieten mit Ausnahme der zu knapp geratenen Auseinandersetzung mit der Präimplantationsdiagnostik einen guten Einblick in einzelne Themenfelder und ethische Positionen, der heterogene zweite Teil bietet wertvolle soziologische Analysen und eine Auseinandersetzung mit historischen Aspekten der Humangenetik und Eugenik. Hinsichtlich dieser Geschichte der Eugenik und ins-

besondere der Aufarbeitung der Nazi-Analogie-These bedarf es allerdings über die Geschichtsschreibung im Sinne einer „chronique scandaleuse" hinaus einer systematischen Auseinandersetzung mit den damaligen und gegenwärtigen Kontexten, wie sie in den letzten Jahren auch im deutschsprachigen Raum begonnen wurde. Thematische Erweiterungen wären im Hinblick auf Körper- und Naturbilder, Auseinandersetzungen mit verschiedenen Vorstellungen von Fortschritt oder auch durch die Hineinnahme kritischer Positionen (wie feministischer, kommunitaristischer oder auch Beiträge aus der Behindertenbewegung) denkbar. Hinsichtlich der Komposition des Bandes sei schließlich der Einbezug der Kommentare positiv angemerkt, der die ohnehin gewinnbringende Lektüre spannend und anregend werden lässt.

* WEBER, Marcel/HOYNINGEN-HUENE, Paul (Hg.): Ethische Probleme in den Biowissenschaften. – Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, 2001 (Philosophische Impulse; 1) – 211 S., ISBN 3-935025-13-0, Kart.

Dr. Markus Zimmermann-Acklin,
Universität Luzern, Institut für Sozialethik
markus.zimmermann@unilu.ch

Ethica; 11 (2003) 3, 315 – 328

BÜCHER UND SCHRIFTEN

NACHSCHLAGEWERKE

DÜWELL, Marcus/HÜBENTHAL, Christoph/WERNER, Micha H. (Hg.): **Handbuch Ethik.** – Stuttgart; Weimar: Metzler, 2002. – VIII, 576 S., ISBN 3-476-01749-4, Geb.: EUR 49.90

Kaum eine philosophische Disziplin weist derzeit so viele Veränderungen und Richtungen auf wie die Ethik. Neben den klassischen Gebieten der ethischen Reflexion in Philosophie und Theologie ist Ethik heute bereits in verschiedenen universitären Ausbildungen, an Fachhochschulen, Akademien und Schulen etabliert. Dabei lässt sich eine zunehmende Auffächerung zwischen philosophischem Grundlagendiskurs und konkreten moralischen Orientierungsfragen beobachten. Diese Differenzierung erreicht, in Ermangelung eines verbindlichen Wertverständnisses, zuweilen einen ethischen Etikettendienst. Um hier nicht jeden Überblick zu verlieren, hat Ute Hechtfischer vom Metzler-Verlag das Entstehen dieses Handbuches angeregt und in seiner Gestaltung durch die Herausgeber M. Düwell, Ch. Hübenthal und M. H. Werner begleitet.

Primäres Anliegen des Buches ist die Erschließung der aktuellen ethischen Fachdiskussion. Damit ist auch schon gesagt, dass philosophiegeschichtliche Aspekte nur insofern beachtet werden, als sie heute noch wichtige Beiträge zur Klärung von Sachproblemen liefern oder wo Begrifflichkeiten und Diskussionszusammenhänge ohne historischen Hintergrund unverständlich blieben.

So versucht das Handbuch metaethische, fundamentalethische und anwendungsethische Fragen gleichermaßen zu berücksichtigen und bei der Gliederung des Stoffes systematische mit lexikalischen Ordnungsgesichtspunkten zu kombinieren. Dadurch sollen Querverbindungen und Verweiszusammenhänge bei der aktuellen Diskussion sowie Gewichtungen und Rangunterschiede innerhalb der ethischen Begrifflichkeit erkennbar werden. Während etwa *Utilitarismus, Diskursethik* oder *Kommunitarismus* für umfassende Theoriefamilien stehen, handelt es sich bei *Autonomie, Norm* oder *Verantwortung* um ethische Zentralbegriffe, die in jeder der genannten Theorien verwendet werden. Um dem Rechnung zu tragen, entschlossen sich die Herausgeber, die Darstellung von Theorien und ethischen Zentralbegriffen einander gegenüberzustellen. Damit ist auch schon der Aufbau des Buches in drei Abschnitte angesprochen: *Ethische Theorien im Überblick, Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik, Zentrale Begriffe der Ethik.*

Eine umfangreiche Einleitung beleuchtet das Themenfeld in begrifflicher, historischer, metaethischer und zeitdiagnostischer Perspektive. Der von Aristoteles eingeführte Begriff *Ethik* für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Gewohnheiten, Sitten und Gebräuchen führt bei den Herausgebern im Blick auf die Darlegungen in diesem Handbuch zu folgenden Definitionen von Moral und Ethik: „*Moral* bezeichnet daher entweder die Gesamtheit der Überzeugungen vom normativ Richtigen und vom evaluativ Guten sowie der diesen Überzeugungen korrespondierenden Handlungen oder aber allein den Bereich des moralisch Normativen. Unter *Ethik* dagegen verstehen wir hier diejenige Disziplin, welche diese faktischen

Überzeugungen und Handlungen einer *philosophischen Reflexion* unterzieht." (2)

Damit wird Ethik in einem allgemeinen Verständnis als philosophische Reflexion auf Moral verstanden. Unter diesem Gesichtspunkt kommt es zur Unterscheidung von: *Deskriptiver Ethik, Normativer Ethik* und *Metaethik.*

Die *Deskriptive Ethik* als empirische Erfassung und Beschreibung der vorfindlichen Moral bedient sich dabei auch der Moralpsychologie, der Kulturgeschichte der Moral und der Moralsoziologie sowie der Ethikgeschichte.

Von *Normativer Ethik* spricht man, wenn die methodische Reflexion auf Moral mit dem Ziel der Begründung und Kritik von Moral bzw. mit dem Ziel einer normativen Rekonstruktion faktisch vorfindlicher Moral betrieben wird. Der weite Begriff der Normativen Ethik umfasst die Sollens- und Strebensethik, während sich der enge Begriff nur auf die Sollensethik bezieht.

Eine *Metaethik* liegt vor, wenn die Reflexion auf Moral und Ethik mit dem Ziel erfolgt, die allgemeinen logischen, semantischen und pragmatischen Strukturen moralischer und ethischer Diskussion besser zu verstehen, und zwar in erster Linie mit den Mitteln der sprachanalytischen Philosophie. Da aber das Nachdenken über die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeiten ethischen Argumentierens von jeher Teil der Normativen Ethik war, ist es nicht immer leicht, Normative Ethik und Metaethik voneinander abzugrenzen.

Nach dieser begrifflichen Abklärung folgt ein kurzer geschichtlicher Abriss mit Hinweis auf Antike, Christentum und Mittelalter, Nominalismus und Renaissance sowie Empirismus und Rationalismus, wo in der Moralphilosophie David Humes die Rolle der Vernunft noch weiter beschränkt wird, da es ihm vor allem um die Frage geht, was uns zum sittlichen Handeln motiviert. Es war dann Kant, der diesen Gegensatz von Empirismus und Rationalismus durch eine Doppelstrategie zu überwinden suchte, durch das Naturgesetz und das Sittengesetz.

Kants Einfluss in der Ethik bis in die Gegenwart, obgleich umstritten, bezieht sich auf die Frage, ob Freiheit als notwendiges Postulat der praktischen Vernunft zu verstehen ist und ob der kategorische Imperativ eine reale Handlungsorientierung in konkreten Entscheidungen bieten kann. Neben Kant dürfen der teleologische Konsequentialismus sowie der Kontraktualismus im Anschluss an Hobbes in Gestalt des Utilitarismus als diejenigen Grundtypen ethischer Theoriebildung nicht fehlen, die das gegenwärtige Erscheinungsbild der Ethik maßgeblich prägen. Dieses gegenwärtige Erscheinungsbild ist gekennzeichnet durch „Neutralität" von Metaethik und deskriptiver Ethik, Kognitivismus und Nonkognitivismus, Naturalismus, Intuitionismus und Kontruktivismus, lineare, kohärentistische und reflexive Begründungsmuster, Universalismus versus Partikularismus, Prinzipienethik, Normenethik, Maximenethik, Situationsethik sowie teleologische versus deontologische Ethiken.

Die aktuelle Bedeutung der Ethik ist laut Herausgeber durch die zahlreichen gesellschaftlichen Veränderungen, die Erosion der tradierten Wertüberzeugungen, das Zurücktreten der Religionen als verbindliche moralische Autoritäten, den Wandel von tradierten Sozialformen, die durch die Massenmedien bewirkte Veränderung von Strukturen der Öffentlichkeit, die Bedrohung der Umwelt und die rasant voranschreitende Neugestaltung von internationalen Beziehungen im politischen und wirtschaftlichen Bereich gegeben. Dem ist noch die rasante Entwicklung in Wissenschaft und Technik, speziell in Medizin und Informatik, hinzuzufügen.

Bei all diesen ethischen Anforderungen darf neben der Begrenztheit der ethischen Reflexion und Anwendung, wie die Autoren richtig bemerken, nicht übersehen werden, dass die wissenschaftliche Möglichkeit der ethischen Diskussion umstritten ist. Aus der Sicht mancher Forschungszweige, wie etwa der Verhaltensforschung oder der Evolutionstheorie, ist die Annahme der menschlichen Handlungsfreiheit als Grundlage der Moralität weitgehend unplausibel. Bei totaler psychophysiologischer Konditionierung gibt es natürlich keine Möglichkeit personaler Entscheidung. Dennoch weist die Ethik heute folgende Anwendungen und Themen auf: Individualethik, Sozialethik, Wirtschaftsethik, Politische Ethik, Rechtsethik, Bio- und Medizinethik, Umweltethik, Tierethik usw., um nur einige zu nennen.

Nach dieser thematischen Einführung werden zunächst die einzelnen Theorien in zwei Gruppen behandelt:

A. *Metaethik und deskriptive Ethik* mit Kognitivismus, Nonkognitivismus, Realismus, Intuitionismus und Naturalismus;

B. *Ansätze normativer Ethik:* teleologische Ansätze (Aristoteles, Eudaimonismus, Utilitarismus/Ethischer Egoismus, Wertethik), deontologische Ansätze (Kant, Diskursethik, Handlungsreflexive Moralbegründung, Kontraktualismus, Rawls), schwach normative und kontextualistische Ansätze (Kohärentismus, Klugheitsethik, Kommunitarismus, Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik).

Nach diesem Überblick über die Theorien der Ethik werden in kurzer Formulierung die Bereiche der Angewandten oder Bereichsspezifischen Ethik in alphabetischer Abfolge dargestellt: Bioethik, Genethik, Kulturethik, Medienethik, Medizinethik, Politische Ethik, Technikethik, Tierethik, Umweltethik, Wirtschaftsethik.

Im letzten Abschnitt, auf den Seiten 297–542 werden dann folgende zentrale Begriffe der Ethik beschrieben: Anerkennung, Anthropologie, Autonomie, Bedürfnisse/Interessen, Begründung, Deontische Logik, Dilemma, Entscheidungstheorie/Spieltheorie, Erfahrung, Evolutionäre Ethik, Feministische Ethik, Freiheit, Gefühl/*moral sense*, Gerechtigkeit, Gewissen, Glück/Wohlergehen, gut/das Gute/das Böse, Güterabwägung, Handlung, Identität, Kompromiss, Konsens, Moral, *moral point of view*, Moralischer Status, Moralpädagogik, Moralpsychologie/Moralentwicklung, Motivation, Naturalistischer Fehlschluss, Person, Pflicht, Präferenzen, Prinzip/Maxime/Norm/Regel, Rationalität, Recht und Moral, Rechte, Relativismus, Risiko, Sittlichkeit/Ethos, Sollen, Sozialethik, Theologie und Ethik (kath. Sicht), Theologie und Ethik (protest. Sicht), Tugend, Universalisierung, Verantwortung, Wert, Wille/Entscheidung, Würde, Zweck/Ziel.

Die einzelnen Beiträge sind jeweils mit Zwischenüberschriften versehen. Besonders wertvoll ist die jeweilige Literaturangabe am Fuß des Beitrages mit Gliederung in Standardwerke und weiterführende Literatur. Diese speziellen Literaturangaben werden im Anhang durch eine allgmeine Bibliographie untergliedert in: Handbücher, Geschichte der Ehtik, systematische Darstellungen, Textsammlungen und Einflussreiche ethische Pubblikationen der jüngeren Zeit ergänzt.

Literaturangaben wie auch der Gesamtinhalt des Buches lassen bei allem Selektionszwang den theologischen und religionswissenchaftlichen Aspekt der Ethik als unterbelichtet erscheinen, obwohl die diesbezüglichen Publikationen neben den philosophischen an zweiter Stelle stehen. So ist z. B. von islamischer oder jüdischer Etik nicht einmal die Rede.

Sieht man von dieser Gewichtung ab, so ist es jedoch sowohl den Autoren als

auch dem Verlag gelungen, ein Handbuch der Ethik zu erstellen, das redaktionell hervorragend und inhaltlich aufschlussreich und vielseitig ist. Die Gliederung nach systematischen und lexikalischen Ordnungspunkten erweist sich als ideale Lösung. Das Personen- und Sachregister machen das Handbuch zudem zu einem wertvollen Nachschlagewerk. Wer in Ethik einen Überblick und vielschichtigen Einblick haben will, wird mit Dank zu diesem Handbuch greifen. A. Resch, Innsbruck

MEDIZIN

GROSS, Dominik/KEIL, Gundolf/RAPP, Ulf R. (Hg.): **Ethische Fragen zur Stammzellforschung.** – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002 (Würzburger Kreis; 1). – 111 S., ISBN 3-8260-2272-6 Tb: EUR 17.50

Der „Würzburger Kreis" besteht aus einer Gruppe von Personen, die über ethische Fragen der Stammzellforschung diskutieren wollen, welche im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Entwicklung und Manipulation pluripotenter Zellen" zur Debatte stehen. Der folgende Band soll der erste einer ganzen Reihe sein; in den einzelnen Bänden sollen jeweils die Zusammenkünfte bzw. Diskussionen des Kreises dokumentiert werden.

Der Aufbau des Buches ist etwas ungewöhnlich, jedoch am Zweck orientiert. Zunächst wird in einem Geleitwort der Ursprung sowohl des Kreises als auch der Fragen desselben vorgestellt; dem folgen eine Begrüßung durch den Diskussionsleiter, ein Grußwort des Rektors der Universität Würzburg und eine Vorstellung der Diskutanten. Dazwischen findet sich eine kurze Explikation wichtiger Begriffe aus der Stammzellforschung. Die Präliminarien werden durch die Vorstellung der zu diskutierenden „Generalfragen" abgeschlossen. Den Hauptteil des Buches stellt die Dokumentation der Diskussion dar; abgeschlossen wird es mit einem Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen, Kurzbiographien der Mitwirkenden, Anschriften sowie je einem Personen-, Orts- und Sachregister. Abgesehen von dem Geleitwort und den Anhängen besteht der Text aus den transkribierten Beiträgen der Teilnehmer der Diskussionsrunde.

Für eine Einführung in die Thematik der Stammzellenforschung gibt es sicherlich geeignetere Bücher auf dem Markt. Auch ist es für den Nachvollzug der Diskussion hilfreich, bereits Vorwissen mitzubringen. Insofern ist der Klappentext des Buches, der von „Einführung in die Thematik" spricht, wohl der Notwendigkeit der Werbung zuzuordnen.

Viel besser trifft folgendes Zitat aus dem Geleitwort den Zweck des Buches: „Der vorliegende Band erfüllt somit zugleich zwei Funktionen: Vordergründig bietet er einen aktuellen Beitrag zur gesellschaftlichen Diskussion um das Für und Wider der Forschung mit embryonalen Stammzellen. Hintergründig stellt er darüber hinaus ein Zeitdokument dar, dessen Wert und Wahrheitsgehalt erst im Nachhinein zu fassen sein werden." Tatsächlich kann man sich nach dem Lesen der Diskussion die Auseinandersetzung bspw. im Nationalen Ethikrat recht gut vorstellen. Für Wissenschaftshistoriker und -soziologen ist das Buch sicherlich eine interessante Quelle.

Es fällt allerdings auf, dass die Argumente der Gegner der Stammzellenforschung zwar intuitiv einsichtig erscheinen, aber bei näherer Betrachtung und genauerem Überlegen wenig überzeugen. Sie bleiben im Ungefähren und unscharf. Die Befürworter der Stammzellenforschung sind am Schluss in der Mehrzahl; die Meinung hat jedoch niemand gewechselt. Eine Diskutantin sieht darin ein Zeichen, dass kein Dia-

log stattgefunden hätte; doch eher ist es ein Indiz dafür, dass Positionen gegen Stammzellenforschung im Speziellen und gegen technische Entwicklungen im Allgemeinen nicht nur auf Unbehagen aufbauen dürfen.

Fazit: Eine Einführung stellt das Buch nicht dar; informativ, lesenswert und wichtig ist es aber allemal.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder

PHILOSOPHIE

SCHRÖDER, Winfried: **Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche.** – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002 (Quaestiones; 15). – 283 S., ISBN 3-7728-2190-1, Ln, EUR 56.00

Der Ruf nach einer Letztbegründung der Moral auf rein philosophischer Basis ist groß. Sie positiv zu erreichen gestaltet sich schwierig: der Common Sense bezogen auf eine Akzeptanz der vom jeweiligen System postulierten Axiome scheint in weite Ferne gerückt. Da gestaltet sich eine Negativbegründung einfacher: wird durch Aufweis der internen Inkonsistenz nihilistischer, moraldestruktiver Modelle nicht zumindest eine hinreichende Plausibilisierung bestehender Moral erreicht – zumindest ihren allgemein bekannten Grundsätzen gemäß? Wenn anti-moralische Systeme intrinsische Widersprüche aufweisen, die zur Selbstaufgabe des gesamten Systems zwingen, dann bleibt positiv die Gültigkeit der Moral, die zumindest einen heuristischen Wert für sich beanspruchen kann. Zudem lassen sich aus nihilistischen Zerrformen positive Impulse zur Explikation und Schwerpunktsetzung moralischer Systeme eruieren, indem Schwachstellen identifiziert werden können, gemäß dem Popperschen Verdikt, dass die Kritik wichtiger ist als das Dogma.

Winfried Schröder beschreitet eben diesen Weg. Dabei unterscheidet er zwischen einer moral-internen Kritik, etwa bezogen auf die Frage nach dem Freitod, nach der Erlaubtheit spezifischer sexueller Praktiken, nach der Gegebenheit von religiös motivierten Schuldgefühlen u. Ä., und einer Kritik der Fundamente der Moral selbst, um die es Verf. primär geht (9f.). Dabei konzentriert sich Verf. auf Moralkritiken von Sokrates bis zur Neuzeit, weil solche Kritiken einen transhistorischen Wert besitzen, insofern sie aufgrund ihres geringen Umfangs an Prämissen zu beinahe jeder Zeit in ähnlicher Schärfe vorgetragen werden können (18f.).

Konkret wird das Vorhaben folgendermaßen umgesetzt: nach einer kurzen Einführung in „Formen der Moralkritik" (9–20) werden drei klassische, beinahe archetypische Vertreter externer Moraldestruktion im Ganzen vorgestellt. „Kritik der Moral und Ethik der Vornehmheit: Nietzsches Spätwerk" (21–64) befasst sich mit der versuchten genealogischen Nivellierung der Moral, die auf ihre geschichtliche Genese reduziert wird, um mit der postulierten – von Nietzsche historisch unbewiesenen und pauschalisierenden – Nichtigkeit der Entstehungsbedingungen auch das Entstandene (= Moral) als nichtig zu deklarieren und damit unbeschwert zu zerstören. Hier fehlt eine klare Differenzierung zwischen dem transkulturellen und transempirischen Grund der Moral und ihrer soziologisch, psychologisch und religiös motivierten Konditionierung und historisch-konkreten Applikation. Geschickt gestaltet Verf. Darstellung und Bewertung der Argumente Nietzsches, die neben dem (pseudo-)historischen Argument über die historische Genese (bes. 34–44) die angebliche „Lebensfeindlichkeit" der (christlichen) Moral postulieren, insofern die „Herrenmoral" im sozialdarwinistischen Sinn über ihre Anti-Form der „Sklavenmoral" gesetzt wird. Letztere

bevorzugt angeblich zu Unrecht Schwächere. Der Herrenmoral jedoch entspricht das – wie auch immer zu fassende – Leben und das damit gegebene „Urgesetz des Lebens" (45), das auf der Höherwertigkeit des Starken unter Inkaufnahme von Vernichtung und Tötung des Schwächeren angelegt ist und nicht behindert werden darf (44–49). Sie begründet eine Amoral der „Vornehmen" und Starken (49–60) – kritisch etikettiert als „Kasten-Amoralismus" (64), was entgegen den Absichten Nietzsches nun doch auf die Etablierung einer neuen Moral hinausläuft.

„Suspension des Ethischen – Christentum und Moral: Kierkegaard" (65–98) lautet der nächste Eliminationsversuch der Moral, diesmal „von oben", durch das göttliche Gebot. Insofern christliche Moral beansprucht, göttlichen Ursprungs zu sein, vermag sie jeden anderen (natürlichen) Modus von Moral außer Kraft zu setzen. „Ungeachtet der Stimmigkeit von Kierkegaards Ansatz und trotz seiner biblischen Fundierung bleibt ein Unbehagen bestehen. Kierkegaard scheint sich darüber hinwegzusetzen, dass den auf dem Boden des Christentums entwickelten Moralvorstellungen zumeist der Gedanke fremd ist, dass der Gehorsam gegenüber Gottes Willen die Bereitschaft zu unmoralischem Handeln einschließt... Wenn die biblischen Vorgaben bezüglich der Souveränität Gottes in Kraft bleiben und das christliche Moralverständnis mit ihnen in Einklang stehen soll, ist nicht zu sehen, wie der Konsequenz auszuweichen wäre, dass die unbedingte Geltung selbst der Moralprinzipien gebrochen werden muss" (96f.) – eine offene Schlussbewertung der von Kierkegaard geforderten schlechthinnigen Rückführung aller Moral auf biblische Gebote mit der expliziten Ablehnung jeder Art von „Mischformen" (96) zwischen christlicher und natürlicher Moral zugunsten der Ersteren.

Den nächsten entscheidenden Angriff auf die Moral starten Marx und Engels. „Moral, Ideologie und Geschichtsprozess" (99–124). Der Hegel-Schüler Marx postuliert eine dialektische Notwendigkeit und zugleich Determination aller geschichtlichen Entwicklung der Materie bis hin zum Kommunismus. Ein deterministisches Weltbild jedoch lässt keinen den dialektischen Prozess einschränkenden freien Willen und keine Verantwortung zu, die wiederum Grundlage sittlicher Forderungen und damit von Moral sind. Demnach wird Moral überflüssig und sogar „kontraproduktiv" (115), insofern sie den natürlichen Entwicklungsprozess der Geschichte behindert. Mit Engels: „Die Kommunisten berufen sich nicht auf Gerechtigkeit und Moral – mehr noch: sie werden sich nicht abhalten lassen, diese ewigen Wahrheiten zu verspotten." (119) Gefährlich ist diese Form von Moralkritik, insofern sie „sich eines nicht-normativen Maßstabs bedient und die gegebenen Verhältnisse unter dem Gesichtspunkt der Realisierung oder Nichtrealisierung nicht-moralischer Werte bzw. Güter beurteilt, auf die es keinen moralischen oder naturrechtlichen Anspruch gibt." (118f.) Das ist wohl auch das Resultat des materialistischen Reduktionismus, dem auch die Moral zum Opfer fallen muss. „Für Lenin war die Moral ein bloßes Instrument des politischen Kampfes" (122). Eine nähere Kritik an der Moralkritik liefert Verf. selten, zumal sie sich aus seiner Deskription der Moralkritiken von alleine ergeben soll.

Nach den drei konterkarierten konkreten Vertretern der Moralkritik werden drei Epochen oder geistesgeschichtliche Strömungen benannt: „Aufklärung und moralischer Nihilismus" (125–156) – mit dem Marquis de Sade als Kronzeugen der Aufklärungsideologie –, „Apologien des Egoismus und der Ungerechtigkeit: Die Sophisten bei Platon"

(157–188) sowie „Eigeninteresse und Gerechtigkeit: Die historischen Sophisten" (189–226). Nach der abschließenden Feststellung des Scheiterns der Ursprungsintention umfassender Moraldestruktion (252) entnimmt ihr der Verf. positive Impulse: indem externe massive Moralkritik nicht pauschal abgewertet wird, sondern ihre Stärken gesichtet und entsprechend gewichtet werden, ergeben sich wichtige Gedanken zu einer notwendigen Relativierung verabsolutierter moralischer (Formal-)Systeme. Das impliziert nicht die Notwendigkeit ihrer Negation, Aufhebung oder Suspendierung, wohl jedoch die Notwendigkeit ihrer Ergänzung, um sie lebbar, durchsetzbar und dem Faktischen korrespondierend gestalten zu können. Behandelt wird das in: „Die Inkongruenz des ‚guten' und des ‚moralischen' Lebens: Moralkritik in der zeitgenössischen Ethik" (227–254). Es besteht sowohl eine gewisse – keine absolute – „Faszination des Amoralischen" (231–237), wenn etwa ein Künstler zugunsten seines fanatisch gelebten Berufs seine Frau und Kinder unversorgt zurücklässt, als auch eine „Deformation durch Moral", wenn „Defekte des moralischen Perfektionisten" auftreten (237–247).

Letzteres zeigt die notwendige Unvollkommenheit der konsequenten Befolgung eines perfekten moralischen Systems: wer will und kann (sic!) ganz und gar heilig sein und stets nach dem Grundsatz: „Tue das Beste" leben? Scheinbar funktioniert ein perfektes System nur durch den Einbau von Störungen, Defekten, die sich in diesem Fall etwa als die Erfordernis moralisch indifferenter Handlungen manifestieren. Eine leere, formalisierte, seinslose, perfekt heilige Moral konfrontiert den Menschen mit unzumutbaren Pflichten und Erwartungen, die – darauf kommt es an, da es sich hier um den entscheidenden Maßgrund der These des Verf. handelt – sein Selbstsein, seine Selbstverwirklichung und Selbstfindung verunmöglichen und in „Selbstopferung" verkehren. „Auch wenn ich nicht zum Verzicht auf eine volle Realisierung meines eigenen Glücks verpflichtet bin, sehe ich mich doch der normativen Kraft des Ideals der Hilfsbereitschaft und Solidarität, also der Erwartung ausgesetzt, anderen zu helfen, auch wenn dies empfindlich zu meinen Lasten geht." (251) Letztlich geht es nicht um die Abtragung der Fundamente der Moral, sondern um das „Austarieren der Ansprüche der Moral einerseits und der Bedürfnisse ihrer Adressaten andererseits" (252), also um eine Art Gleichgewichtssituation zwischen moralisch gefordertem Altruismus und selbst verwirklichtem Egoismus. „Eine völlige Harmonie zwischen ihnen ist jedoch nicht zu erhoffen." (253) Es handelt sich mehr um einen Kompromiss – Rez. denkt hier an pragmatische, funktionale und spieltheoretische Ansätze: „Weil wir auf Kooperation in einer stabilen Gemeinschaft angewiesen sind, liegt es in unserem eigenen Interesse, uns von Regeln leiten... zu lassen." (252f.).

Summa summarum ein lesenswertes, detailliert und auf das Wesentliche ausgerichtetes Buch, in einer klaren Sprache verfasst, die den logisch leicht nachvollziehbaren Aufbau unterstützt. Eine ausführliche (internationale!) Bibliographie (255–270), ein hilfreiches Sach- und Begriffsregister sowie ein Namenregister dokumentieren den hohen Qualitätsstandard vorliegenden Buches. Inhaltlich könnte neben den zahlreichen positiven Anmerkungen kritisch eine tiefere, transpragmatische Auseinandersetzung mit den moraldestruktiven Positionen gewünscht werden – gedacht ist besonders an metaphysische und existentielle Prämissen.

So wäre beispielsweise eine existential-ontologische Klärung hilfreich, ob Glück kantisch primär als Korrelat des Eigennutzes zu bestimmen ist oder

nicht doch auf das altruistische Mitsein verweist, ob Moral primär in der verpflichtend zwingenden Importierung externer und seinsfremder Prinzipien besteht und dem Menschen als entfremdende Pflicht übergestülpt wird oder nicht umgekehrt intern aus der Erfahrung eines ursprünglichen Sinnes von Sein als Seinsollen folgt, ob Freiheit als Freiheit-von (Prinzipien) und nicht auch als Freiheit-für und Freiheit-durch zu fassen ist; weiter wäre der Grund für die verbleibende Diastase zwischen Moral und Eigennutz und des scheinbar prinzipiell unerreichbaren Glücks auf Erden zu eruieren, was ja einen grundsätzlichen Defekt der irdischen Verfasstheit impliziert; ferner bleibt Verf. einer Bestimmung des Verhältnisses von christlicher und „natürlicher" Moral schuldig, indem er zwischen ihnen einen teilweise massiv bestehenden Gegensatz postuliert etc. Doch zeigen solche inhaltlichen Überlegungen nur an, dass vorliegendes Buch das Denken zu provozieren und zu evozieren vermag – eine jedem interessierten Leser sehr empfehlenswerte Lektüre!

I. Koncsik, Bamberg

THEOLOGIE

HENGSBACH, Friedhelm: **Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung.** – Darmstadt: Wissensch. Buchges., 2001. – 198 S., ISBN 3-534-11897-9

F. Hengsbach, Professor für Christliche Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M., legt im vorliegenden Band die systematische Summe seiner „christlichen Gesellschaftsethik" vor, mit welcher er sich nicht nur dezidiert „jenseits katholischer Soziallehre" situiert, sondern auch – weniger stark – vom inzwischen gängig gewordenen Begriff der Sozialethik abgrenzt. Es geht ihm weder um eine Tugendethik noch eine Prinzipienethik (katholische Soziallehre) noch um eine Genetiv-Ethik (Bereichs-Ethik), sondern um Gesellschaft insgesamt als Gegenstand ethischer Reflexion, wobei Gesellschaft trotz aller Ausdifferenzierung als Handlungszusammenhang verstanden wird. Dabei beabsichtigt Hengsbach nicht, sozialwissenschaftliche Analysen normativ zu überformen, vielmehr sollen Sozialanalysen als ein Moment der Gesellschaftsethik und normative Urteile als ein Moment der Sozialanalyse begriffen werden. Im kurzen 1. Teil „Ökumenisch aus gutem Grund" sieht der Autor im Kontext der Renaissance der Ethik in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. die konfessionell gebundenen Christen, die Kirchenleitungen und Vertreter der Wissenschaft zu einem gemeinsamen Aufbruch zusammenrücken. Dabei seien in beiden Konfessionen beachtliche Lernschritte im Rückblick auf traditionelle konfessionelle Positionen festzustellen. Besonders gewürdigt werden auf katholischer Seite „Innovationen jenseits katholischer Soziallehre" seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bis heute, welche der christlichen Sozialethik ein neues Profil gaben im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Moralphilosophie, den Sozialwissenschaften und der Entwicklung der modernen Theologie. Allerdings wertet Hengsbach das bislang in der theologischen Ethik Erreichte als ambivalent: „Nicht alle Autoren treten aus dem Schatten einer personalistisch verengten christlichen Anthropologie heraus. Einige stülpen ihren präzise ermittelten empirischen Daten eine traditionelle Prinzipienlehre über. Andere überlassen sich dem Hauptstrom sozialtheoretischer Paradigmen, die nicht weniger idealistisch und modellplatonisch als die Ordnungsethik der katholischen Soziallehre wirken. Wiederholt wird der theologische Hori-

zont der christlichen Gesellschaftsethik mit bibeltheologischen oder dogmatischen Formeln verwechselt, die in den Bereich sozialphilosophischer Aporien hinüber buchstabiert werden, um dort Lücken zu schließen, die nur von denen als solche empfunden werden, denen das theologische Sprachspiel vertraut ist. Die argumentative Präzisierung des theologischen Horizonts einer christlichen Gesellschaftsethik gelingt nur erst ansatzweise ... So hinterlassen einige Autoren der letztgenannten Innovationen einen ‚praktischen weißen Fleck'. Welcher Praxis und wessen Praxis sind sie auf der Spur?" (19). Für Hengsbach, der (mit Marx) beim Vorrang der Praxis ansetzt, wäre die zu verfolgende Spur ganz klar „die Glaubenspraxis jener Christen, welche sich im Verbund mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren politisch engagieren". Mit diesem Einstieg, der bereits eine besondere Option für die Benachteiligten der Gesellschaft signalisiert, ist in Abgrenzung zum „Lebens- und Dialogkontext des akademischen Wissenschaftsbetriebs in einem reichen, aber gespaltenen Land" (19) bereits eine „substanzielle" Vorentscheidung getroffen, worauf zurückzukommen ist. Das Herzstück des Buches ist der 2. Teil: „Konturen einer christlichen Gesellschaftsethik", der unter sechs Aspekten über die Subjekte des Handelns reflektiert. Vf. skizziert sein Konzept eingangs so: „Der Name: ‚Christliche Gesellschaftsethik' steht für eine theologisch-wissenschaftliche Fachdisziplin, die an die Selbstreflexion von Christen, die politisch handeln, rückgekoppelt ist. Ihre Konturen ergeben sich demgemäß aus einer Suchbewegung nach den Subjekten, mit denen und für die eine methodisch gesicherte Reflexion durchgeführt wird. Diese werden zunächst gemäß einem handlungstheoretischen Ansatz als handelnde Subjekte charakterisiert. Anschließend werden sie in zwei sozialwissenschaftlichen Analysen als geregelte Subjekte und als Entscheidungssubjekte bestimmt. Während der Rückgriff auf die Theorie sozialer Systeme ihr Handeln in gesellschaftliche Regelkreise und systemische Rückkopplungen einbindet, hebt die bei Ökonomen geschätzte Spiel- und Entscheidungstheorie den Subjektcharakter ihres Handelns stärker heraus. Im Rahmen derartiger Analysen und über sie hinaus werden die Handlungssubjekte schließlich als moralische und als glaubende Subjekte identifiziert. Normative Begründungen unterstellen sie dem moralischen Gesichtspunkt, ihre kommunitäre Identität gewinnen sie durch Orientierungen des guten Lebens. Als Christen identifizieren sie ihr Handeln im Bekenntnis an den Gott, der sie wie das Volk Israel aus Ägypten befreit, in die Nachfolge des Jesus von Nazareth ruft und durch seinen Lebensatem ermächtigt, moralisch zu handeln." (22)

Die Lektüre der rund 90 Seiten dieser „Konturen einer christlichen Gesellschaftsethik" ist sowohl anregend wie im Blick auf heute sozialwissenschaftlich und ethisch Diskutiertes informativ, hinterlässt aber einen ambivalenten Eindruck. Die kaleidoskopartige Subjekt-Betrachtung wirkt nicht gerade zwingend, wenn man als Kriterium das nimmt, was für das Konzept der christlichen Gesellschaftsethik des Verf. schlussendlich relevant und für die exemplarische Stellungnahme zu konkreten zeitgenössischen Problemen am Ende des Buches entscheidend ist. Der ausführliche Durchgang durch die Theorie sozialer Systeme und nochmals durch die Entscheidungs- bzw. Spiel- und Vertragstheorien ergibt für die „christliche Gesellschaftsethik" offenbar wenig Brauchbares: Die Erstere (N. Luhmann) hat bekanntlich für Moral und Ethik ohnehin wenig übrig, bei den Letzteren kann aufgrund der Abstützung von kooperativen Regelungen auf das Eigeninteresse der beteiligten Indi-

viduen die nötige Verbindlichkeit von vertraglichen Kooperationsformen nicht ausreichend begründet und gesichert werden. Wiewohl Hengsbachs Gesellschaftsethik auch von „kollektiven Akteuren" (Staat; zivilgesellschaftliche Bewegungen) und mit kritischem Seitenblick auf die Systemtheorie vom Eingebundensein in gesellschaftliche Zusammenhänge und vom „gesellschaftlichen Handeln als Entscheidungshandeln" – da wüsste man gerne, was „gesellschaftliches Handeln" ist! – auf dem Boden einer „kollektiven Entscheidungstheorie der Gesellschaft" spricht, bleibt die hier vorgestellte Gesellschaftsethik letztlich auch einem individualistisch-personalistischen Ansatz verpflichtet, weil sie eben als Handlungstheorie konzipiert ist. Das wird am Ende durch die theologische Reflexion („5. Glaubende Subjekte"), die in lobenswerter Weise ausführlicher als heute in der katholisch-theologischen Sozialethik üblich nach dem Zusammenhang von Glaube und Handeln fragt, eindrücklich bestätigt und verstärkt. Insofern ist die Absetzung von der (theologischen) Sozialethik verständlich, denn eine Strukturen- oder Institutionen- oder Systemethik ist die vorgelegte christliche Gesellschaftsethik jedenfalls in der Konzeption des 2. Teils nicht. Ihr Spezifikum ist, dass (politisch engagierte) Christen deren erstes reflektierendes Subjekt – also vor Amtsträgern und vor Ethikern – und deren Adressaten sind. Die gesellschaftsethische Argumentation ist entsprechend der heute weithin geltenden Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Gerechten dual, wobei Hengsbach mit Recht betont, dass das zu Unterscheidende nicht zu trennen sei: Christen zehren als Angehörige partikulärer soziokultureller Milieus von den Orientierungen des guten Lebens (biblische Überlieferungen, Gesellschaftsverträge, Leitbilder, Menschenrechte); als Mitglieder pluraler Gesellschaften gilt aber auch für sie der moralische Gesichtspunkt (der unparteiliche, das Eigeninteresse hintanstellende Standpunkt im Sinne des allgemeinen Interesses, die Perspektive des generalisierten und des konkreten Anderen) als Verfahren eines praktisch vernünftigen Urteils über allgemein verbindliche Normen im Sinne der Diskursethik von J. Habermas. Indem Hengsbach das Eigeninteresse soweit wie möglich relativieren oder gar eliminieren möchte zugunsten des Interesses der Allgemeinheit bzw. der universalisierten und konkreten anderen, fordert er ethisch allerdings erheblich mehr als die gängigen Verfahrensethiken.

Im kurzen 3. Teil des Buches soll getestet werden, ob sich die im 2. Teil beschriebene Vorgehensweise der sozialwissenschaftlichen Analyse (die sich im 3. Teil auf konkrete Daten stützt und damit anderer Art ist als im theoretischen 2. Teil) und der gesellschaftsethischen Reflexion im Blick auf aktuelle Brennpunkte bewährt. Das geschieht anhand der vier Themen: Zukunft der Arbeit, solidarische (soziale) Sicherung, Frauenbefreiung (vorwiegend deskriptiv, trotzdem verdienstvoll, weil von Ethikern selten gewagt!) und Weltgesellschaft im Entstehen (Globalisierung bes. der Finanzmärkte, hegemonialer Kapitalismus und Schuldenkrise, Dialog der Religionen, demokratische Weltgesellschaft). Was ergibt der Test? Am deutlichsten und überzeugendsten schlägt hier der im Ansatz der christlichen Gesellschaftsethik deklarierte Blick auf die konkreten andern durch, die primär die in unserer (Welt-)Gesellschaft Benachteiligten sind. Hier spricht nicht der abstrakte christliche Gesellschaftsethiker, der im Blick auf die genannten Problembereiche handelnde, geregelte, entscheidende, den moralischen Standpunkt einnehmende und glaubende Subjekte agieren sieht oder agieren lässt, hier packt oder schlägt der sozialkritische, gewerkschaftsnahe, sozialpolitisch engagierte

Sozialethiker zu, der jetzt – anders als im Grundlagenteil – die konkreten Strukturen der Gesellschaft bzw. des Staates und der Staatenwelt in den Vordergrund rückt, Gesetzmäßigkeiten, Gesetze und ganze Systeme, die erhalten oder geändert werden müssten zur besseren Bewältigung der alten oder neuen sozialen Probleme der deutschen oder der entstehenden Weltgesellschaft. Mit seinen dezidierten, inhaltlich stark angereicherten konkreten Forderungen überschreitet Hengsbach allerdings den deklarierten diskursethischen Ansatz bei weitem, es sei denn, man definiere die Diskursethik realistischer, indem deren „bescheidener" Anspruch aufgegeben wird, eine reine Verfahrensethik ohne Inhalte, also eine nichtsubstanzielle Ethik zu sein. Auch wenn man an der idealen Sprechsituation als regulativer Leitidee festhält und für den Diskurs ethisch sogar festhalten muss, der faktische ethische Diskurs verläuft eben nicht so. Da prallen ethische „Substanzen" aufeinander, nicht nur seitens unbedarfter Moralisten, sondern auch von Seiten der diskutierenden verschiedenen Ethiken, die de facto häufig auch inhaltlich verschiedene Moralen sind. Die „christliche Gesellschaftsethik" von Friedhelm Hengsbach hat nun wirklich Substanz und ist gerade deswegen von öffentlichem Interesse und des Streitens um das allgemein Verbindliche wert, denn bei aller Respektierung der Differenz zwischen dem Guten und dem Gerechten gilt nach Hengsbach zu Recht auch, dass „eine schizoide Trennung des moralischen Gesichtspunkts von den Orientierungen des guten Lebens nicht möglich" ist (91).

Hans Halter, Luzern

WIRTSCHAFT

Gerlach, Jochen: **Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse.** – Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002 (Leiten, Lenken, Gestalten; 11). – 309 S., ISBN 3-579-05303-5, Brosch., EUR 24.95

Jochen Gerlach beschäftigen in seiner mit dem Tübinger Promotionspreis ausgezeichneten Dissertation zwei grundlegende Fragen: Wie lässt sich nach der Entstehung des „garstigen Grabens" zwischen Ethik und Wirtschaftstheorie (20f.) eine sinnvolle Zuordnung beider Wissenschaftsdisziplinen gestalten? Welches Design einer Wirtschaftsethik ist einer evangelischen Theologie angemessen, die vor dem zweifachen Problem steht, dass aus biblisch-theologischen Prinzipien allein keine operationalisierbaren Normen zu deduzieren sind (22) und der (naturrechtliche) Ansatz einer allgemeinen Vernunft ihr nicht zugänglich ist (253f., 261f., 280)? Hinweise auf eine Lösung dieser Fragen erhofft sich Gerlach durch die Analyse von vier aus dem deutschsprachigen Raum stammenden Modellen ökonomischer Wirtschaftsethik. Die Untersuchung der Ansätze von Bruno Molitor, Peter Koslowski, Peter Ulrich und Karl Homann nimmt dann auch in Gerlachs Werk einen dominierenden Platz ein. Vorgeschaltet ist diesem Hauptteil ein Kapitel, in dem der Autor seine Forschungsperspektive darlegt, vor allem sein Verständnis von Theologie und Ethik. Nach der Analyse der vier Ethik-Modelle folgen zwei abschließende Kapitel, welche die Untersuchungsergebnisse im Lichte der beiden oben genannten grundlegenden Fragen auswerten.

Methodisch geht Gerlach mit einem vierteiligen Beurteilungsraster an die genannten Modelle heran: Nach der Herausarbeitung des jeweiligen Grundanliegens werden die Modelle nach ihrem expliziten oder impliziten Verständnis von Ethik, Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsethik (in dieser Reihenfolge) untersucht. Eine kritische Würdigung schliesst die Analyse jedes Modells ab.

Bei Peter Koslowski widmet sich Gerlach in einem eigenen, zusätzlichen Abschnitt dessen Ausführungen über die Religion als Motivationsquelle für moralisches Handeln.

Gerlachs Analyse besticht durch ihre Qualität und ihren Detaillierungsgrad. Zwei seiner Überlegungen möchte ich hier besonders hervorheben, weil sie meines Erachtens, über die Fragestellung dieses Buches hinausgehend, auf mögliche Defizite ethischen Räsonierens aufmerksam machen. Die erste Hervorhebung: Bei manch scharfsinnigen ethischen Begründungsdiskursen gerät in Vergessenheit, dass mit der kognitiven Einsicht noch nicht das gute Handeln als solches gewährleistet ist. Gerlach erinnert in seiner Dissertation wiederholt an die Bedeutung der Motivation der einzelnen Wirtschaftsakteure für das moralische Handeln. Die zweite Hervorhebung betrifft seine Überlegung zur ökonomischen Funktionsgemäßheit wirtschaftsethischer Konzepte und Postulate. Für Gerlach ist das Sachgemäße immer auch eine ethische Größe (278). Deshalb benötigt die Ethik in seinem Ansatz, auf den weiter unten noch eingegangen wird, auch unbedingt die empirischen Wissenschaften. Bei beiden Punkten – Motivation wie Funktionsgemäßheit – schneidet übrigens der diskursethische Ansatz Ulrichs schlecht ab. Gerlach wirft dessen Konzeption eine zu grosse Abstraktheit, die „Ausblendung des Bösen" und ein „motivationales Defizit" vor (191–209). Und seine optimistische Sicht bezüglich des Knappheitsproblems führe Ulrich zu einer „Vernachlässigung der ökonomischen Funktionsbedingungen" in seinem wirtschaftsethischen Ansatz und zu einer „Verharmlosung" bzw. „Moralisierung der Konfliktsituationen zwischen Effizienz und Gerechtigkeit" (207).

Welche Antworten kann Gerlach aus diesen Analysen für seine beiden „burning questions" gewinnen?

Hinsichtlich der Zuordnung von Ethik und Wirtschaftstheorie kommt er zum Schluss, dass keines der vier Modelle die Eigenständigkeit der beiden Wissenschaftsdisziplinen in Aufgabenstellung und Methodik durchhält: Entweder obsiegt das ökonomische Paradigma – sei es in Form des „Isolationsmodells" Molitors, das der Ethik nur eine funktionelle Rolle innerhalb der Marktwirtschaft einräumt, sei es in Form des „Substitutionsmodells" Homanns, das moralische Ansprüche in Vorteilskalküle übersetzt – oder das ethische Paradigma behält die Oberhand wie im „Additionsmodell" Koslowskis mit seiner kulturtheoretischen Betrachtungsweise bzw. im „Assimilationsmodell" Ulrichs mit seinem Primat der Ethik und der Politik.

Da Gerlach aber die Selbständigkeit der Reflexionsformen und Methoden von Ethik und Wirtschaftstheorie wahren will, schlägt er für eine evangelische Wirtschaftsethik ein „Korrelationsmodell" (275–280) vor. Das „protestantische Verfahren" (280) zeichnet sich ihm zufolge durch die Respektierung der Eigenständigkeit und durch die Anerkennung der gegenseitigen Verwiesenheit der beiden Disziplinen aus. Er bezeichnet die evangelisch-theologische Wirtschaftsethik auch als „Rahmentheorie", welche die Grundaufgaben der Gesellschaft und ihrer Funktionsbereiche entsprechend ihrem theologischen Wirklichkeitsverständnis beschreibt und für spezifische Aufgaben, für aktuelle Analysen und Güterabwägungen, die empirischen Wissenschaften in ihren verschiedenen Ausprägungen und Schulen heranzieht (275, 279). Diese Rahmentheorie grenzt er von (katholischen) Einheitsentwürfen ab. So verweist er bei den Modellen Homanns und Koslowskis – Einheit durch Substitution oder Addition – auf die katholische Sozialisation ihrer Autoren. Beim reformierten Peter Ulrich tut er sich

schwerer, doch dessen Ansatz einer „allgemeinen Vernunft" ist in seinen Augen trotzdem unverkennbar katholisch. Ohne konfessionelle Unterschiede in der theologischen Ethik leugnen zu wollen – die von Gerlach vorgenommenen konfessionellen Etikettierungen überraschen dann doch ein wenig, da sie den Vertretern dieser Modelle allzu rasch angeheftet werden, ohne dass die katholische (Wirtschafts-)Ethik von ihm eingehender erläutert worden wäre. Einen einheitlichen ethischen Ansatz, wie bei Gerlach suggeriert wird, gibt es zumindest in der deutschsprachigen katholischen Theologie schon seit einigen Jahrzehnten nicht mehr. Und was das Verhältnis von katholischer Ethik und empirischen Wissenschaften anbelangt, wäre z. B. die Hinzuziehung des Artikels von Wilhelm Korff, Wege empirischer Argumentation, im Handbuch der Christlichen Ethik (Bd. 1) hilfreich gewesen, um die Argumentation der katholischen Theologie zu diesem Thema, auch in ihrem geschichtlichen Wandel, adäquat zu erfassen. Doch auch die Gestaltwerdung einer evangelischen Wirtschaftsethik will Gerlach nicht recht gelingen. Das, was er bezüglich einer „Rahmentheorie" ausführt, bleibt abstrakt und vage. Nicht von ungefähr spricht Alfred Jäger in seinem Vorwort des Herausgebers im Blick auf diese Konzeption von einem „Versprechen, das später noch einzulösen sein wird" (16). Aber alles auf einmal geht eben nicht, auch nicht bei einer ansonsten vorzüglichen Arbeit.

Stephan Wirz, Kirchdorf/Schweiz

DIEFENBACHER, Hans: **Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. – 368 S., ISBN 3-534-15490-8, Ln, EUR 39.90

Fürwahr ein Buch, das zum wissenschaftlichen Standardwerk für das Verhältnis von Gerechtigkeit, Ökonomie und Nachhaltigkeit werden könnte. Hans Diefenbacher scheut sich in seiner für den Druck überarbeiteten Habilitationsschrift nicht, waghalsige Brückenschläge zu unternehmen: den zwischen Theorie und Empirie, zwischen Mikro- und Makroebene, zwischen Politik und Wirtschaft, und nicht zuletzt zwischen theologischer und philosophischer Ethik. Damit kann er seine Methodologie wissenschafts- und moraltheoretisch reflexiv absichern. Die Brückenschläge sind gelungen, die Thesen deutlich, der Stil leicht lesbar. Diefenbacher geht es um eine „Selbstaufklärung" der Ökonomie als Wissenschaft. Dabei ist der im Vorwort geäußerte Anspruch des Autors angenehm bescheiden: „Ich betrachte die vorliegende Arbeit vorwiegend als einen Beitrag zur meines Erachtens dringend notwendigen Diskussion über die weitere Entwicklungsrichtung der Wirtschaftswissenschaften. Anregungen, Kritik, weiterführende Überlegungen sind stets willkommen." (16) Dieser Einladung komme ich als Rezensentin nun gerne nach.

Das Buch ist nach der Einleitung in vier ungefähr gleich großen Teilen angelegt (II. Theorie, III. Empirie, IV. Politik, V. Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit), die in sich feinmaschig untergliedert sind. Unter Theorie fallen wissenschaftshistorische und -theoretische Skizzen über z. B. Vorstellungen vom Zins, vom Gewinn und vom gerechten Preis. Ferner leistet das Kapitel eine Begriffsanalyse rund um das semantische Feld der Nachhaltigkeit, d. h. u. a. von „Zukunftsfähigkeit" und „dauerhaft umweltgerechter Entwicklung". Diefenbacher fragt im Anschluss daran, wie mit diesen Begriffen und Konzepten, die alle methodisch mit Gerechtigkeit zu tun haben, in der Ökonomie wissenschaftlich gearbeitet wird (z. B. Gerechtigkeit als ein Maßstab der Vernunft, als gege-

bene Norm, als Maximin-Aufgabe). „Mit der Grundentscheidung für einen bestimmten Typus des Zugangs zum Begriff der Gerechtigkeit sind dann auch wesentliche Elemente der Gerechtigkeitsdiskussion im Blick auf die Frage der nachhaltigen Entwicklung präformiert. Jedoch ist dieses Gegenüber – die konkrete Füllung des Begriffs der nachhaltigen Entwicklung – ebenfalls nicht eindeutig." (90f.) Die Spannweite dieses Begriffs wird nachfolgend untersucht und leitet in den empirischer gehaltenen Teil III über. Dort fokussiert der Autor auf das Bruttosozialprodukt als Wohlfahrtsmaß im Dienste von Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit und andere diesbezügliche Wohlfahrtsmaße wie z. B. den Index of Sustainable Economic Welfare (ISEW). Ebenso reflektiert er kritisch die Versuche, eine so hoch aggregierte Größe wie die „Lebensqualität" zu messen. Teil IV dehnt nun die aus dem ökonomiemethodischen und gesellschaftlichen Wechselspiel erarbeiteten Problemfelder räumlich aus. Von der lokalen über die regionale bis hin zur europäischen Politik werden verschiedene Konzepte der Umsetzung diskutiert: Das „Fünfte Umwelt-Aktionsprogramm" und sein Nachfolger von 2001, das „White Paper" und natürlich die Versuche, die Agenda 21 auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene umzusetzen. Hier werden lokale Fallbeispiele diskutiert und auf die Umsetzung von Umweltstrategien hin (z. B. Abfall, Energie, Wasser) befragt. Der abschließende Teil zu Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit (V) kann als Fazit und Denkanregung gelesen werden. Diefenbacher scheint es „möglich zu sein, in einem nicht kompletten, aber doch recht weitgehenden Konsens Bedingungen [für die Umsetzung von Nachhaltigkeit, N. K.] zu formulieren, die aber auf einen weiteren Forschungsbedarf verweisen." (305) Dazu gehören die Schaffung von Konsum- und Umweltbewusstsein, die bessere Vernetzung der Politikebenen, die Etablierung angemessener Rechenverfahren in der Ökonomik und ihre internationale Ab- bzw. Angleichung, das Überdenken problematischer Konzepte wie das des wachsenden Fortschritts, die Hinwendung zu Konzepten einer „steady-state-economy" und schließlich die Anregung eines gesellschaftlichen Diskurses über die Frage: Was will ich haben und wie will ich leben?

Das letzte Unterkapitel fragt konsequenterweise nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Ökonomie, die beratend im Dienste des Menschen, also auch der Politik, stehen soll. Diefenbachers Analyse des Nachhaltigkeitsdiskurses und der Diskussionen um die Ökologische Ökonomik der letzten 15 Jahre ist reflektiert, engagiert und kenntnisreich. Das Buch ist auch geeignet, in ethische Probleme des Wirtschaftens einzuführen. Dabei ist der angemessene Umgang mit der äußeren Natur nur ein, wenn auch der dominierende Aspekt. Wichtig ist dem Autor aber auch die Zufriedenheit des Menschen, verstanden als Teil einer generationenübergreifenden Menschheit, deren ökonomische Fassung er anhand verschiedener Lebensqualitätsindikatoren diskutiert. Was hat gefehlt? Wenig. Das Buch besticht vor allem durch seine Problemorientierung und den Willen zur Systematik. Man hätte z. B. die aktuellen Versuche der Wirtschaftsethik, der nachhaltigen Entwicklung auch globalökonomisch gerecht zu werden, miteinbeziehen können (vgl. dazu etwa Gotlind Ulshöfer, Ökonomie und Theologie, Beiträge zu einer prozesstheologischen Wirtschaftsethik, Gütersloh 2001). An den wichtigen Erkenntnissen in Diefenbachers wegweisendem Buch wird aber auch die jüngere Wirtschaftsethik nicht vorbei können.

Nicole C. Karafyllis, Frankfurt a. M.

ETHICA 11 (2003) 3, 329 – 336

ETHICA-BIBLIOGRAPHIE

ETHIK ALLGEMEIN

EURICH, Claus: Spiritualität und Ethik: auf dem Weg zu einem Ethos des Einsseins. – Stuttgart; Zürich: Kreuz, 2003. – 157 S., ISBN 3-7831-2326-7, Literaturverz. S. 151–157

BIOGRAPHIEN

BÜTTEMEYER, Wilhelm: Hans Jonas: von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik. – Stuttgart: Kohlhammer, 2003 (Judentum und Christentum; 10). – 243 S., ISBN 3-17-017178-X

MÖGLE-STADEL, Stephan: Dag Hammarskjöld: Vision einer Menschheitsethik. – 4. Aufl., kart., überarb. Neuausg. – Stuttgart: Verl. Urachhaus, 2003. – 255 S., Ill., ISBN 3-8251-7432-8

GESCHICHTE

FELDKAMP, Michael F.: Goldhagens unwillige Kirche: alte und neue Fälschungen über Kirche und Papst während der NS-Herrschaft. – München: Olzog, 2003. – 178 S., ISBN 3-7892-8127-1, Literaturverz. S. 162–176

KLOSE, Martin: „Weil es Gott durch die Kirche befiehlt": der Moraltheologe Christoph Moufang (1817–1890) im Spannungsfeld seiner Zeit; ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie. – St. Ottilien: EOS-Verl., 2003 (Moraltheologische Studien: Neue Folge; 3). – XI, 496 S., ISBN 3-8306-7155-5. – Zugl.: Mainz, Univ., Diss., 2002

KORDECKI, Gudrun u. a. (Hg.): Und sie sahen eine neue Erde: 20 Jahre Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten in der Evangelischen Kirche in Deutschland. – Iserlohn: Inst. für Kirche und Ges., 2003. – 244 S., Ill., ISBN 3-931845-66-4

KUNST

BOGUSCH, Gottfried: Auf Leben und Tod: Beiträge zur Diskussion um die Ausstellung „Körperwelten". – Darmstadt: Steinkopff, 2003 (Schriften aus dem Berliner Medizinhistorischen Museum; 2). – 123 S., Ill., ISBN 3-7985-1424-0

BIOLOGIE

HERRMANN, Brigitta: Das Recht auf Ernährung am Beispiel Malis: wirtschaftsethische Ansätze auf dem Prüfstand. – Münster; Hamburg; London: Lit, 2003 (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; 48). – 392 S., graph. Darst., ISBN 3-8258-6653-X. – Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2002

KOCH, Dieter & Gisela (Hg.): Abtreibung: bestimmen wir, wer leben darf? – Dillenburg: Christliche Verl.-Ges., 2003 (Idea-Dokumentation; 2003, 6). – 121 S., Ill., graph. Darst., ISBN 3-89436-374-6

RISTIC, Aleksandra: Gentechnik: Anwendungsmöglichkeiten und die ethische Implikation in der Zukunft. – Frankfurt/Main u. a.: Lang, 2003 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; 655). – 136 S., graph. Darst., ISBN 3-631-50139-0

ROBERTSON, Caroline Y. (Hg.): Der perfekte Mensch: Genforschung zwischen Wahn und Wirklichkeit. – Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., 2003 (Schriften des Instituts für Angewandte Kulturwissenschaft der Universität Karlsruhe (TH); 8). – 269 S., ISBN 3-8329-0079-9

SASS, Hans-Martin/SCHRÖDER, Peter (Hg.): Patientenaufklärung bei genetischem Risiko. – Münster; Hamburg; London: LIT, 2003 (Ethik in der Praxis: Kontroversen; 3). – 204 S., graph. Darst., ISBN 3-8258-4987-2

WOLF, Julia: Auf dem Weg zu einer Ethik der Sucht: neurowissenschaftliche Theorien zur Sucht und deren ethische Implikationen am Beispiel der Alkohol- und Heroinsucht. – Düsseldorf: Eigenverlag, 2003. – 251 S. – Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 2003

LITERATUR

CORKHILL, Alan: Glückkonzeptionen im deutschen Roman von Wielands „Agathon" bis Goethes „Wahlverwandtschaften". – St. Ingbert: Röhrig, 2003 (Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft; 78). – 251 S., ISBN 3-86110-340-0, Literaturverz. S. 229-247

DIETZ, Simone: Die Kunst des Lügens: eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert. – Orig.-Ausg. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl., 2003 (rororo; 55652: Rowohlts Enzyklopädie). – 173 S., ISBN 3-499-55652-9, Literaturverz. S. 169-172

MANDRY, Christof (Hg.): Literatur ohne Moral: Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch. – Münster; Hamburg; London: Lit, 2003 (Ethik in der Praxis: Kontroversen; 18). – 150 S., ISBN 3-8258-6450-2

MEDIZIN

Approbationsordnung für Ärzte (ÄAppO). Bearb. v. Annette Güntert. – Köln: Dt. Ärzte-Verl., 2003. – 150 S., ISBN 3-7691-3177-0

ARNOLD, Michael: Mikroallokation medizinischer Ressourcen: medizinische, medizinethische und gesundheitsökonomische Aspekte der Knappheit medizinischer Ressourcen. – Stuttgart; New York: Schattauer, 2003. – XIII, 145 S., ISBN 3-7945-2269-9, Literaturverz. S. 142-145

BARMEYER, Jürgen: Praktische Medizinethik: die moderne Medizin im Spannungsfeld zwischen naturwissenschaftlichem Denken und humanitärem Auftrag; ein Leitfaden für Studenten und Ärzte. – 2., stark überarb. Aufl. – Münster; Hamburg; London: LIT, 2003 (Ethik in der Praxis: Studien; 5). – 175 S., ISBN 3-8258-4984-8, Literaturverz. S. 171-175

Biomedizin am Lebensanfang, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 49 (2003) 2, S. 121-230, graph. Darst. – Ostfildern: Schwabenverl.

Ethik des Krankseins und der Pflege. – Ostfildern: Schwabenverl., 2003 (Zeitschrift für medizinische Ethik; Jg. 49, 1). – 117 S., graph. Darst.

Ethik und Recht der modernen Medizin: Auswahlbibliographie. – Bonn: Wiss. Dienste des Dt. Bundestages, 2003 (Aktuelle Bibliographien der Bibliothek/Wissenschaftliche Dienste des DeutschenBundestages; 14). – 161 S.

FINK, Oliver: Zum Sprachgebrauch der moralphilosophischen Diskussion der Früheuthanasie: eine informationsdidaktische Studie. – Tübingen: Narr, 2003 (Forum für Fachsprachen-Forschung; 61). – 228 S., graph. Darst., ISBN 3-8233-5366-7, Literaturverz. S. 210-226

MANZEI, Alexandra: Körper – Technik – Grenzen: kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin. – Münster; Hamburg; London: LIT, 2003 (Ethik in der Praxis: Studien; 13). – 293 S., Ill., ISBN 3-8258-6652-1. – Zugl.: Darmstadt, Techn. Univ., Diss., 2002

NATURWISSENSCHAFTEN

KOLSTER, Wedig: Wissen und Bewerten: unterwegs zu einer Ethik der Naturwissenschaften. – Orig.-Ausg. – Freiburg i. Br.; München: Alber, 2003 (Alber Philosophie). – 215 S., ISBN 3-495-48088-9, Literaturverz. S. 199-209

PÄDAGOGIK

BINS, Lebrecht: Erfolgsstrategie Moral: das neue Erziehungs- und Bildungskonzept. – Berlin: Logos-Verl., 2003. – 332 S., graph. Darst., ISBN 3-8325-0140-1. – Zugl.: Düsseldorf, Univ., Diss., 2002

BREUN, Richard: Verkörperung von Moral: philosophisch-anthropologische Studien zu einem Moralbegriff in didaktischer Absicht. – Frankfurt/Main u. a.: Lang, 2003 (Hodos; 2). – 529 S., ISBN 3-631-51044-6, Literaturverz. S. 489-529

HODGES, Carolyn R./WELCH, Olga M.: Making schools work: negotiating educational meaning and transforming the margins. – New York u. a.: Lang, 2003 (Adolescent cultures, school, and society; 8). – VIII, 101 S., ISBN 0-8204-3981-9, Literaturverz. S. 95-101

KLEBER, Hubert: Reale Gewalt – mediale Gewalt: Förderung der Konfliktlösungsfähigkeit von Schülern im Rahmen der moralischen Erziehung; Entwicklung, Erprobung und Evaluation eines Interventionsprogramms zur gewaltfreien Konfliktlösung. – Herbolzheim: Centaurus-Verl., 2003 (Pädagogik & Sozialwissenschaften; 3). – 425 S., graph. Darst., ISBN 3-8255-0412-3. – Zugl. Kurzfassung von: Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 2001

MARTENS, Ekkehard: Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts: Philosophieren als elementare Kulturtechnik. – Hannover: Siebert, 2003. – 191 S., Ill., graph. Darst., ISBN 3-937223-00-2, Literaturverz. S. 181-191

MOSER, Vera: Konstruktion und Kritik: Sonderpädagogik als Disziplin. – Opladen: Leske und Budrich, 2003. – 172 S., ISBN 3-8100-3794-X, Literaturverz. S. 163-172

MÜLLER-COMMICHAU, Wolfgang: Verstehen und verstanden werden: ethische Perspektiven in konstruktivistischer Pädagogik. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 2003 (Edition Psychologie und Pädagogik). – 136 S., Ill., graph. Darst., ISBN 3-7867-2434-2, Literaturverz. S. 131-136

NEITZEL, Witja: Tiere als Mitgeschöpfe: eine pädagogische Herausforderung. – Frankfurt/Main: Lang, 2003 (Beiträge zur Erziehungswissenschaft und biblischen Bildung; 8). – 225 S., ISBN 3-631-50691-0. – Zugl.: Kiel, Univ., Diss., 2002

RADDATZ, Gregor: Pädagogik im freien Fall: posttraditionale Didaktik zwischen negativer Dialektik und De-Konstruktion. – Münster u. a.: Waxmann, 2003 (Ethik im Unterricht; 4) . – 226 S., ISBN 3-8309-1274-9. – Zugl.: Münster, Univ., Diss., 2003

PHILOSOPHIE

ANDREE, Georg Johannes: Sympathie und Unparteilichkeit: Adam Smiths System der natürlichen Moralität. – Paderborn: mentis, 2003. – 236 S., ISBN 3-89785-275-6. – Zugl.: Graz, Univ., Diss., 2001

BAECKER, Dirk (Hg.): Kapitalismus als Religion. – Berlin: Kulturverl. Kadmos, 2003 (Copyrights; 9). – 314 S., ISBN 3-931659-27-5

BIRNBACHER, Dieter: Analytische Einführung in die Ethik. – Berlin; New York: de Gruyter, 2003 (De-Gruyter-Studienbuch). – XIII, 456 S., graph. Darst., ISBN 3-11-017625-4, Literaturverz. S. 442-452

BUBLITZ, Matthias: Naturalismus und Normativität bei Spinoza: Versuch einer Vermittlung. – Marburg: Tectum-Verl., 2003. – 159 S., ISBN 3-8288-8464-4

BUTLER, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main. – Frankfurt/Main: Suhrkamp-Verl., 2003. – 144 S., ISBN 3-518-58361-1

ENDRES, Kirsten B.: Praktische Gründe: ein Vergleich dreier paradigmatischer Theorien. – Frankfurt a. M.; London: Ontos-Verl., 2003 (Practical philosophy; 4). – 231 S., ISBN 3-937202-22-6. – Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 2000

JANKÉLÉVITCH, Vladimir: Das Verzeihen: Essays zur Moral und Kulturpilosophie. Hg. von Ralf Konersmann. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003. – 292 S., ISBN 3-518-58365-4, Bibliogr. S. 286-291

JONAS, Hans: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003 (Suhrkamp-Taschenbuch; 3492). – 425 S., ISBN 3-518-39992-6

KIM, Sang Sup: Die Selbstkonstituierung des moralischen Subjekts und das Faktum der Vernunft: Überlegungen zu einer nicht-empirischen Grundlegung von Bildung im Anschluss an Kant. Eingel. und hg. von Ursula Reitemeyer. – Münster u. a.: Waxmann, 2003 (Ethik im Unterricht; 3). – XXI, 219 S., ISBN 3-8309-1251-X. – Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 2002

LADNER, Gertraud: Frauen-Körper in Theologie und Philosophie: feministisch-theologische Zugänge. – Münster; Hamburg; London: LIT, 2003 (Theologische Frauenforschung in Europa; 11). – 263 S., ISBN 3-8258-6310-7. – Zugl.: Innsbruck, Univ., veränd. Diss. u. d. T.: Ladner, Gertraud: Zur ethischen Relevanz der Körperlichkeit in der feministischen Theologie und Philosophie

REINHARD, Rebekka: Gegen den philosophischen Fundamentalismus: postanalytische und dekonstruktivistische Perspektiven. – München: Fink, 2003. – 215 S., ISBN 3-7705-3829-3, Literaturverz. S. 201-211

SEUBERT, Harald: Spekulation und Subjektivität: Studien zur Philosophie des deutschen Idealismus. – Hamburg: Kovac, 2003 (Schriftenreihe Boethiana; 59). – 424 S., ISBN 3-8300-0708-6

SPITTLER, Johann Friedrich: Gehirn, Tod und Menschenbild: Neuropsychiatrie, Neurophilosophie, Ethik und Metaphysik. – Stuttgart: Kohlhammer, 2003. – VII, 165 S., graph. Darst., ISBN 3-17-017423-1, Literaturverz. S. 156-160

WERNER, Micha H.: Diskursethik als Maximenethik: von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003 (Epistemata: Reihe Philosophie; 338). – 275 S., ISBN 3-8260-2444-3. – Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2001

POLITK

BEDORF, Thomas: Dimensionen des Dritten: sozialpolitische Modelle zwischen Ethischem und Politischem. – München: Fink, 2003 (Phänomenologische Untersuchungen; 16). – 403 S., ISBN 3-7705-3870-6, Literaturverz. S. 371-398

FACH, Wolfgang: Politische Ethik: vom Regieren und Räsonieren. – Opladen: Leske und Budrich, 2003 (Grundwissen Politik; 33). – 163 S., ISBN 3-8100-3536-X, Literaturverz. S. 157-163

KÖHLER, Thomas: Stromaufwärts: Christdemokratie in der Postmoderne des 21. Jahrhunderts. – Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 2003. – 401 S., graph. Darst., ISBN 3-205-77112-5

WILLEMS, Ulrich (Hg.): Interesse und Moral als Orientierungen politischen Handelns. – Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., 2003 (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft; 4). – 374 S., ISBN 3-8329-0103-5

PSYCHOLOGIE

LÜTTKE, Hans B.: Gehorsam und Gewissen: die moralische Handlungskompetenz des Menschen aus Sicht des Milgram-Experimentes. – Frankfurt/Main: Lang, 2003 (Beiträge zur Sozialpsychologie; 5). – 299 S., ISBN 3-631-50275-3. – Zugl.: Hagen, Fernuniv., Diss., 2002

PUBLIZISTIK

DEBATIN, Bernhard/FUNIOK, Rüdiger (Hg.): Kommunikations- und Medienethik. – Konstanz: UVK-Verl.-Ges., 2003. – 264 S., ISBN 3-89669-371-9, Literaturverz. S. 235-256

HAUSMANNINGER, Thomas (Hg.): Handeln im Netz : Bereichsethiken und Jugendschutz im Internet. – München: Fink, 2003 (Schriftenreihe des International Center for Information Ethics (ICIE); 2). – 223 S., graph. Darst., ISBN 3-7705-3814-5, Literaturverz. S. 211-223

POLLACH, Irene: Communicating corporate ethics on the world wide web: a discourse analysis of selected company web sites. – Frankfurt/Main: Lang, 2003 (European university studies: Ser. 5, Economics and management; 2952). – 235 S., graph. Darst., ISBN 3-631-50695-3. – Zugl.: Wien, Wirtschafts-Univ., Diss., 2002

RECHT

KICK, Hermes A./TAUPITZ, Jochen (Hg.): Handeln und Unterlassen: Ethik und Recht in den Grenzbereichen von Medizin und Psychologie. – Berlin u. a.: Springer, 2003 (Veröffentlichungen des Instituts für Deutsches, Europäisches und Internationales Medizinrecht, Gesundheitsrecht und Bioethik der Universitäten Heidelberg und Mannheim; 16). – X, 136 S., ISBN 3-540-00547-1

KLIMPEL, Paul K.: Bevormundung oder Freiheitsschutz? Kritik und Rechtfertigung paternalistischer Vorschriften über das Leben, den Körper und die Sexualität im deutschen Recht. – Frankfurt/Main u. a.: Lang, 2003 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 2, Rechtswissenschaft; 3656). – 280 S., ISBN 3-631-50927-8. – Zugl.: Berlin, Humbold-Univ., Diss., 2003

RIEDEL, Ulrike: „Kind als Schaden": die höchstrichterliche Rechtsprechung zur Arzthaftung für den Kindesunterhalt bei unerwünschter Geburt eines gesunden, kranken oder behinderten Kindes. Erstellt im Auftr. des Institutes Mensch, Ethik und Wissenschaft (IMEW). – Frankfurt/Main: Mabuse-Verl., 2003. – 159 S., ISBN 3-935964-13-7, Literaturverz. S. 153-156

SCHOEPS, Miriam: Die rechtliche Beurteilung kommerzialisierten Sexualverhaltens anhand außerrechtlicher Maßstäbe. – Hamburg: Kovac, 2003 (Schriftenreihe Studien zur Rechtswissenschaft; 109). – IX, 269 S., S. X-XXXIX, ISBN 3-8300-0914-3. – Zugl.: Bielefeld, Univ., Diss., 2002

SCHREIBER, Hans-Ludwig: Strafrecht – Biorecht – Rechtsphilosophie: Festschrift für Hans-Ludwig Schreiber zum 70. Geburtstag am 10. Mai 2003/hg. von Knut Amelung. – Heidelberg: Müller, 2003. – XX, 1051 S., Ill., ISBN 3-8114-5133-2, Bibliographie S. 1031-1047

Stiftung für die Rechte Zukünftiger Generationen (Hg.): Handbuch Generationengerechtigkeit. – München: ökom-Verl., 2003. – 514 S., Ill., graph. Darst., ISBN 3-936581-09-6

TAUPITZ, Jochen: Rechtliche Regelung der Embryonenforschung im internationalen Vergleich. – Berlin u. a.: Springer, 2003 (Veröffentlichungen des Instituts für Deutsches, Europäisches und Internationales Medizinrecht, Gesundheitsrecht und Bioethik der Universitäten Heidelberg und Mannheim; 12). – XXIII, 277 S., ISBN 3-540-44151-4

SOZIALWISSENSCHAFTEN

BABKE, Hans-Georg/FRITZSCHE, Andreas (Hg.): Gerechtigkeit – ein globaler Wert. – München: Bernward bei Don Bosco, 2003 (Schriftenreihe: Ökumenische Sozialethik; 6). – 192 S., ISBN 3-7698-1411-8

BLOEMERS, Wolf: Ethics and social justice. – Frankfurt/Main: Lang, 2003 (European social inclusion; 5). – 378 S., ISBN 3-631-39891-3, Literaturverz. S. 367-376

Caritasverband für das Bistum Magdeburg e. V. (Hg.): Altenpflege im Dialog: ein Werkheft. – Hannover: Schlütersche, 2003 (Pflege-Kolleg). – 196 S., ISBN 3-87706-748-4

DERBER, Charles: One world: von globaler Gewalt zur sozialen Globalisierung. – Erw. und überarb. dt. Erstausg. – Hamburg; Wien: Europa-Verl., 2003. – 256 S., ISBN 3-203-76150-5

DOUGHERTHY, Jude P.: Religion – Gesellschaft – Demokratie: ausgewählte Aufsätze. – Berlin: Duncker und Humblot, 2003 (Soziale Orientierung; 16). – 139 S., ISBN 3-428-11085-4

ELM, Ralf/TAKAYAMA, Mamoru (Hg.): Zukünftiges Menschsein: Ethik zwischen Ost und West. – Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., 2003 (Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung, Center for European Integration Studies der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; 55). – 524 S., ISBN 3-7890-8277-5

KOVALEV, Helena: Altersspezifische Akzeptanz gesellschaftlicher Normen und Werte in Deutschland. – Marburg: Tectum-Verl., 2003. – 254 S., graph. Darst., ISBN 3-8288-8468-7. – Zugl.: Eichstätt, Kath. Univ., Diss., 2002

SCHICKETANZ, Silke/NAUMANN, Jörg (Hg.): Bürgerkonferenz: Streitfall Gendiagnostik: ein Modellprojekt der Bürgerbeteiligung am bioethischen Diskurs. – Opladen: Leske und Budrich, 2003. – 144 S., graph. Darst., ISBN 3-8100-3629-3

TECHNIK

HUBIG, Christoph/REIDEL, Johannes (Hg.): Ethische Ingenieurverantwortung: Handlungsspielräume und Perspektiven der Kodifizierung. – Berlin: Ed. Sigma, 2003 (Technik – Gesellschaft – Natur; 5). – 267 S., graph. Darst., ISBN 3-89404-955-3

THEOLOGIE

ARNTZ, Klaus: Sind Christen die besseren Menschen? Moral anders verkünden. – Regensburg: Pustet, 2003. – 136 S., ISBN 3-7917-1836-3

BAHR, Egon: Der Gewalt Paroli bieten: Beiträge eines öffentlichen Protestantismus zu Krieg, Konfliktbearbeitung und Frieden. Hg. v. Michael Strauß. – Münster; Hamburg; London: LIT, 2003 (Christsein aktuell; 1). – II, 114 S., ISBN 3-8258-6693-9

BREUER, Clemens: Christliche Sozialethik und Moraltheologie: eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit. – Paderborn u. a.: Schöningh, 2003 (Abhandlungen zur Sozialethik; 46). – 393 S., ISBN 3-506-70246-7. – Zugl.: Trier, Univ., Habil.-Schr., 2000

ENNS, Fernando: Friedenskirche in der Ökumene: mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003 (Kirche – Konfession – Religion; 46). – 364 S., ISBN 3-525-56550-X. – Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2001

HELLER, Andreas/KROBATH, Thomas (Hg.): Organisations-Ethik: Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie. – Freiburg i. Br.: Lambertus, 2003 (Palliative care und OrganisationsEthik; 7). – 521 S., graph. Darst., ISBN 3-7841-1409-1, Literaturverz. S. 492-512

ROMMEL, Birgit: Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas: von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott. – Münster: LIT, 2003 (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft; 14). – XI, 295, XV S., ISBN 3-8258-6521-5. – Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2001

UMWELTSCHUTZ

GILL, Bernhard: Streitfall Natur: Weltbilder in Technik- und Umweltkonflikten. – Wiesbaden: Westdt. Verl., 2003. – 316 S., graph. Darst., ISBN 3-531-13838-3. – Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Habil.-Schr., 2002

Project Group Ethical Ecological Rating/Oekom Research AG (eds.): Ethical ecological rating: the Frankfurt-Hohenheim guidelines and their implementation via the corporate responsibility rating. – 2., erw. and verb. Aufl. – München: Ökom-Verl., 2003 (Schriftenreihe zur ökologischen Kommunikation; 8). – 80 S., ISBN 3-936581-02-9

WIRTSCHAFTSETHIK

GARMER, Michael: Moral macht erfolgreich: ethische Unternehmensführung als Antwort auf die Krise. Hg. v. DIN, Deutsches Institut für Normung e. V. – Berlin; Wien; Zürich: Beuth, 2003. – 148 S., ISBN 3-410-15593-7, Literaturverz. S. 129-137

GONZALEZ-MORALES, Luis G.: The economics of corruption and bureaucratic inefficiency in weak states: theory and evidence. – Frankfurt/Main: Lang, 2003 (Kollektive Entscheidungen, Wirtschaftspolitik und öffentliche Finanzen; 12). – 134 S., graph. Darst., ISBN 3-631-51136-1. – Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2002

NEUHAUS, Helmut (Hg.): Ethische Grenzen einer globalisierten Wirtschaft. Atzelsberger Gespräche 2002. – Erlangen: Univ.-Bibliothek, 2003 (Erlanger Forschungen: Reihe A, Geisteswissenschaften; 103). – 94 S., Ill., graph. Darst., ISBN 3-930357-56-9

NIEGOT, Frithjof: Verantwortung in der Verkehrspolitik: motivationale Grundlagen verkehrspolitischen Handelns kommunaler Entscheidungsträger. – Hamburg: Kovac, 2003 (Studienreihe psychologische Forschungsergebnisse; 95) . – 177 S., Ill., graph. Darst., ISBN 3-8300-0929-1. – Zugl.: Trier, Univ., Diss., 2003

PANDIKATTU, Kuruvilla/VONACH, Andreas (Hg.): Religion, society and economics: eastern and western perspectives in dialogue. – Frankfurt/Main: Lang, 2003 (European university studies: Ser. 23, Theology; 758). – 250 S., ISBN 3-631-39955-3

PETRACCA, Vincenzo: Gott oder das Geld: die Besitzethik des Lukas. – Tübingen: Francke, 2003 (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter; 39). – XIV, 410 S., ISBN 3-7720-2831-4. – Zugl.: Wuppertal, Kirchliche Hochsch., Diss., 2001 u. d. T.: Petracca, Vincenzo: Gott und das Geld

PICKEN, Ludger G.: Unternehmensvereinigungen und Shareholder Value. – Frankfurt/Main: Lang, 2003 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 5, Volks- und Betriebswirtschaft; 2970). – XX, 280 S., graph. Darst., ISBN 3-631-50967-7. – Zugl.: Gießen, Univ., Diss. 2003

SCHENK, Stefan: Menschen teilen Arbeit: sozialethische Überlegungen zum Volkswagen-Modell der Vier-Tage-Woche. – Münster; Hamburg; London: LIT, 2003 (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; 49). – XVII, 486 S., ISBN 3-8258-6742-0. – Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 2002

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

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

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

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

Verlag, Auslieferung, Druck:

RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772
Fax +43 (0)512-586463
E-mail: IGW@uibk.ac.at
http://www.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

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

Bezugsbedingungen:
Preis im Abonnement jährlich EUR 36.50 [D], sFr 63.50 (zuzügl. Versandspesen), Einzelheft EUR 10.50 [D], sFr 18.00.

Kündigungsfrist:
6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:

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

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des 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 2002:

Andrea Arz de Falco: Xenotransplantation im Spannungsfeld ungelöster medizinischer, human- und tierethischer Probleme

Sigmund Bonk: Die beängstigende Aktualität der Benthamschen Anthropologie

Peter Fonk/Wolfgang Schlögl: Der parlamentarisch assistierte Suizid

Bernd Irlenborn: Verantwortung und Schuld. Philosophische und theologische Aspekte ihrer Zusammengehörigkeit

Ulrich H. J. Körtner: Ethische Reflexionen auf den Klimawandel. Zur Operationalisierbarkeit des Leitbildes der Nachhaltigkeit

Christoph Lütge: Kritisch-rationalistische Ethik: Karl Popper und Hans Albert

Matthias Maring: Werturteilsfreiheit in den Sozialwissenschaften. Relationalität der Werte und methodologisches Postulat

Josef Römelt: Instrumentalisierung menschlichen Lebens? Medizinische Ziele und ethische Probleme

Josef Römelt: Wissenschaftliche Rationalität, Säkularisierung und weltanschauliches Gespräch

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

Klaus-M. Seel: Inwieweit sind menschliche Embryonen schützenswert? Eine neue Argumentation in der Diskussion um die Novellierung des Embryonenschutzgesetzes in Deutschland

Nathalie Strohm: Helden oder Heilige. Über die Einhaltung professioneller Standards im Wissenschaftsbetrieb

Hans-Joachim Werner: „Die verschüttete Bahn". Martin Bubers ethische Beurteilung des jüdisch-arabischen Verhältnisses

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

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-586463, IGW@uibk.ac.at
http://www.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

ISSN 1021-8122