ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Karsten WEBER: **Die Schließung der digitalen Spaltung. Anspruch und Wirklichkeit**

Helge WULSDORF/Thomas SCHÄRTL: **Nachhaltigkeit. Vom Schlagwort zum Prinzip**

Dieter WITSCHEN: **Arten supererogatorischen Handelns. Versuch einer konzisen Typologie**

Thomas LAUBACH: **Rahner als Bioethiker. Kronzeuge für die Rechtfertigung gentechnologischer Eingriffe?**

Diskussionsforum:

Hartmut KREß: Toleranz als Chance zum *enrichment*. Die Notwendigkeit der Überwindung eines asymmetrischen Toleranzbegriffs

Dokumentation:

Eike BOHLKEN: Der Umgang mit vorgeburtlichem Leben in anderen Kulturen. Jahrestagung des Nationalen Ethikrates, Berlin, 23. Oktober 2003

Bücher und Schriften

ETHICA-Bibliographie

Jahr 12 – 2004 – 2

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

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

Ständige Mitarbeiter:

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

Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)

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

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

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

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

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

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

Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)

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

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)

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

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

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

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

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

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)

Prof. Dr. Marciano Vidal, Madrid (Moraltheologie)

Dr. phil. Karsten Weber, Frankfurt/Oder (Wissenschaftstheorie, Technikethik, Politische Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

12. Jahrgang 2 – 2004 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Karsten WEBER: Die Schließung der digitalen Spaltung. Anspruch und Wirklichkeit 115

Helge WULSDORF/Thomas SCHÄRTL: Nachhaltigkeit. Vom Schlagwort zum Prinzip 137

Dieter WITSCHEN: Arten supererogatorischen Handelns. Versuch einer konzisen Typologie 163

Thomas LAUBACH: Rahner als Bioethiker. Kronzeuge für die Rechtfertigung gentechnologischer Eingriffe? 181

Diskussionsforum

Hartmut KREß: Toleranz als Chance zum *enrichment*. Die Notwendigkeit der Überwindung eines asymmetrischen Toleranzbegriffs 197

Eike BOHLKEN: Der Umgang mit vorgeburtlichem Leben in anderen Kulturen. Jahrestagung des Nationalen Ethikrates, Berlin, 23. Oktober 2003 202

Informationssplitter:

Veranstaltungshinweise 196

ESOF 2004 196

Bücher und Schriften

Rafael Capurro: Ethik im Netz (A. Filipovic) 210

Giovanni Maio: Ethik der Forschung am Menschen. Zur Begründung der Moral in ihrer historischen Bedingtheit (Ch. Rehmann-Sutter) 211

Paul Weß: Welche soziale Identität braucht Europa? (J. Maaß) 214

Jahrbuch für Recht und Ethik (JRE). Band 11, 2003 (K. Weber) 215

ETHICA-Bibliographie

ETHICA-Bibliographie 217

ETHICA; 12 (2004) 2, 115 - 136

KARSTEN WEBER

DIE SCHLIESSUNG DER DIGITALEN SPALTUNG - ANSPRUCH UND WIRKLICHKEIT -

Dr. phil. habil. Karsten Weber, geb. 15. 4. 1967 in Hanau, Ausbildung zum EDV-Kaufmann, Beschäftigung im EDV-Sektor, Studium der Philosophie, Informatik und Soziologie an der Universität Karlsruhe (TH), 1999 Promotion über ein interdisziplinäres Thema zwischen Wissenschaftstheorie und analytischer Philosophie des Geistes. 1996–99 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Studium Generale und beim Deutsch-Russischen Kolleg der Universität Karlsruhe (TH), seit 1999 am Lehrstuhl für philosophische Grundlagen kulturwissenschaftlicher Analyse der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder).
Publikationen zum Thema: *Non-proprietäre Software und Geschenkökonomie: Lösungen für die digitale Spaltung?* Erscheint in: Rupert M. Scheule, Rafael Capurro, Thomas Hausmanninger (Hg.): *Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive* (München: Fink, 2004); *Technikregime und (Gegen?)Information – Warum es nicht ausreicht, die „richtige" Architektur zu haben.* In: Karsten Weber, Michael Nagenborg, Helmut F. Spinner (Hg.): Wissensarten, Wissensordnung, Wissensregime. Beiträge zum Karlsruher Ansatz der integrierten Wissensforschung (Opladen: Leske+Budrich, 2002); *Der Mythos von der globalen Wissensgesellschaft,* in: ETHICA 9 (2001) 2, 191–197.

1. Vorbemerkungen*

Die digitale Spaltung (engl. *digital divide*) taucht kaum auf der ersten Seite großer Tages- oder Wochenzeitungen auf, obwohl es viele Stimmen gibt, die sie sowohl als ein großes Hindernis auf dem Weg zur wirtschaftlichen Entwicklung vieler Drittweltländer als auch innerhalb industrialisierter Staaten als Quelle großer sozialer Disparitäten ansehen. In ökonomischen, politischen sowie wissenschaftlichen Debatten besitzt sie hingegen einen großen Stellenwert. Die Schließung der digitalen Spaltung wird dabei nicht selten als nationales Ziel angesehen, dessen Erreichung einen wichtigen Beitrag zur ökonomischen Prosperität leisten könne. Im Kontext der

* In diesen Text sind kleinere Teile eines Kapitels meiner Habilitation „Informationelle Grundversorgung und Eingriffsfreiheit. Der Zugang zu Informationen aus der Perspektive politischer Philosophie" eingeflossen.

Entwicklungshilfe wiederum soll die Überwindung der digitalen Spaltung die ökonomische Kluft zwischen den reichen und armen Ländern der Welt schließen helfen. Die Frage ist nur: Ist das der richtige Ansatz bzw. ist die digitale Spaltung das eigentliche Problem?

Um diese Frage beantworten zu können, bedarf es zunächst einer Klärung, was unter „digitaler Spaltung" eigentlich verstanden wird, welche Faktoren hier bedeutsam sind und welche Lösungsvorschläge existieren. Nach Beschreibungen bzw. Definitionen der digitalen Spaltung werden einige soziodemografische und sozioökonomische Faktoren genannt, die den Zugang zu Computern und zum Internet determinieren; dies wird mit Hinweisen auf kulturelle Einflüsse ergänzt. Anhand eines konkreten Beispiels soll danach aufgezeigt werden, dass der rein technologische Pfad zur Schließung der digitalen Spaltung in der Regel in eine Sackgasse führt; statt des Einsatzes von Hochtechnologie müssen situationsadäquate Lösungen gesucht werden. Nach diesem eher deskriptiven Teil wird zum Schluss kurz auf die Frage eingegangen, welche moralischen Probleme mit der digitalen Spaltung und den Versuchen ihrer Schließung einhergehen.

2. Digitale Spaltung: Problembeschreibungen

Die *digitale* bzw. *E-Economy* zeichnet sich dadurch aus, dass Informationen Kapital, Produktionsmittel und Produkt in einem darstellen – wer sie nicht hat oder nur wenig davon, kann ökonomisch nicht erfolgreich auf den (Welt-)Märkten mitspielen. Obwohl die Begeisterung für die E-Economy nach der Euphorie der späten 90er Jahre inzwischen auf ein normales Maß zurückgegangen ist, wird sie oftmals immer noch als Allheilmittel gegen konjunkturelle Schwächen und strukturelle Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung gehandelt. In diesem Zusammenhang taucht dann oft die Rede von der *digitalen Spaltung* auf. Damit ist gemeint, dass bestimmte Bevölkerungsgruppen eines Landes oder gar ganze Länder nicht ausreichend auf Informationen zugreifen könnten und somit nicht fit für die E-Economy seien. Umgekehrt wird die *Schließung der digitalen Kluft* als ein wesentliches Mittel zur Lösung so unterschiedlicher gesellschaftlicher Probleme wie Arbeitslosigkeit, fehlendes wirtschaftliches Wachstum, Defizite des Bildungswesens, mangelnde Berufsqualifikation, Politikverdrossenheit oder fehlendes Bürgerengagement angesehen. Auf globaler Ebene stellt sich die Diskussion ähnlich dar: Die Schließung der digitalen Spaltung zwischen den Ländern würde helfen, den Analphabetismus zu be-

kämpfen, die allgemeine Armut zu beheben, die „schwächelnde" Weltwirtschaft anzukurbeln, die weltweite Demokratisierung voranzutreiben, den Menschenrechten zur Geltung zu verhelfen und so weiter und so fort. Es scheint eine weit verbreitete Hoffnung zu geben, dass die Schließung der digitalen Spaltung jedes ökonomische, rechtliche, politische, soziale oder moralische Problem lösen oder doch zumindest einen erheblichen Beitrag dazu leisten könne. Begründet wird jene Hoffnung mit der Annahme, dass den jeweils betroffenen Menschen vor allem Informationen fehlten, die ihnen helfen könnten, ihre Probleme zu lösen. Hätten sie jedoch Zugang zu diesen Informationen, könnten sie auch ihre Probleme lösen.

Dieser Haltung liegt ein mehr oder minder expliziter sozio-technischer Determinismus zugrunde, bei dem unterstellt wird, dass die Innovation, Implementierung und Nutzung von Technologie notwendig zur Lösung der sozialen Probleme einer Gesellschaft oder gar der Menschheit führen werde und die Basis sozialer und politischer Veränderungen darstelle.[1] Dies knüpft an Ideen an, die bspw. mit dem Namen SAINT-SIMON verbunden sind, im Marxismus ihren prägnanten Ausdruck fanden und bis heute immer wieder aus dem Fundus der Soziologie und Philosophie hervorgekramt wurden. So waren die 1960er und 70er Jahre geprägt durch die Idee der Technokratie: Technik und Planung könnten letztlich alle oder doch alle wichtigen sozialen Phänomene lösen. Allerdings ist es verwunderlich, dass nach Publikationen wie Rachel CARSONs *Silent Spring*[2] oder der Studie *The Limits to Growth*[3] des Club of Rome, die deutlich gemacht haben, dass ein bloßes Mehr an Technik keine Probleme löst, im Kontext der digitalen Spaltung erneut technikdeterministische Ideen verfochten werden.

Nichtsdestotrotz wird z. B. in der politischen Debatte – so auf dem G8-Gipfel auf Okinawa im Jahr 2000[4] oder in verschiedenen ökonomischen Definitionen der digitalen Spaltung – die gerade skizzierte Sicht vertreten.[5] So beschreibt das U.S. Department of Commerce die Bedeutung des Zugangs zu Informationstechnologien wie folgt:

1 Vgl. Y. M. CARLISLE, D. J. MANNING: Ideological persuasion (1999), S. 100.

2 R. CARSON: Silent spring (1962).

3 D. H. MEADOWS et al.: The Limits to Growth (1972).

4 G8: G8 Charter on Global Information Society (2003).

5 Ob und wie bspw. der „World Summit on the Information Society" in Genf 2003 und in Tunis 2005 (siehe http://www.itu.int/wsis/, zuletzt besucht 10. 11. 2003) an dieser Auffassung etwas ändern können wird und ob dann die Industriestaaten bereit sein werden, entsprechende Hilfsmaßnahmen zu finanzieren, ist zurzeit sehr umstritten. Vgl. W. KLEINWÄCHTER: Notoperation vorerst gescheitert (2003).

> „Das Internet entwickelt sich zunehmend zu einem bedeutsamen Werkzeug in unserer Informationsgesellschaft. Immer mehr Amerikaner gehen online, um so alltägliche Aufgaben wie Geschäftsprozesse, persönliche Korrespondenz, Forschung und Informationssammlung sowie Einkäufe zu erledigen. Von Jahr zu Jahr wird es wichtiger, für den Fortschritt in Wirtschaft, Bildung und im sozialen Bereich online zu sein. Da nun eine große Zahl der Amerikaner regelmäßig das Internet für Alltagsaufgaben nutzt, erfahren Menschen, die keinen Zugriff auf die entsprechende Technik besitzen, zunehmend Nachteile. Deshalb ist die Verbesserung der digitalen Inklusion – durch Erhöhung der Zahl jener Amerikaner, die die Technik des digitalen Zeitalters nutzen – ein wirklich bedeutsames nationales Ziel."[6]

Das U.S. Department of Commerce begreift die digitale Spaltung und ihre Schließung durch „digital inclusion" in erster Linie als nationalstaatliches Problem bzw. als nationales Ziel, das staatliches und gesellschaftliches Handeln erfordert:

> „Die digitale Ökonomie wird unserer Nation größere Prosperität verleihen. Das Ziel des Wirtschaftsministeriums ist zu garantieren, dass alle Amerikaner – ungeachtet ihres Alters, Einkommens, ihrer Rasse, Ethnizität, Behinderung oder der Lage ihres Wohnorts – Zugriff auf die Technik und Fähigkeiten bekommen, die sie in der neuen Ökonomie benötigen."[7]

Problembeschreibungen dieser Art sind weit verbreitet. Bspw. stellen M. NAKADA et al.[8] japanische Definitionsversuche für die digitale Spaltung vor; dort sind ebenfalls der schon skizzierte Technikdeterminismus und gleichzeitig die ökonomische Perspektive dominant. Auch in Japan wird die Gefahr gesehen, dass viele Bürger von ökonomischen Chancen abgekoppelt würden, wenn sie nicht Zugang zum Internet bekämen. Die vorherrschende Sichtweise in vielen Industriestaaten ist nationalstaatlich ausgerichtet: Die digitale Spaltung gefährde die Konkurrenzfähigkeit von

6 USDC: Americans in the information age (2000), S. 14, kursiv im Original: „The Internet is becoming an increasingly vital tool in our information society. More Americans are going online to conduct such day-to-day activities as business transactions, personal correspondence, research and information-gathering, and shopping. Each year, being digitally connected becomes ever more critical to economic, educational, and social advancement. Now that a large number of Americans regularly use the Internet to conduct daily activities, people who lack access to those tools are at a growing disadvantage. Therefore, raising the level of *digital inclusion* – by increasing the number of Americans using the technology tools of the digital age – is a vitally important national goal."

7 Ebd., S. 2: „The digital economy is moving our Nation toward greater prosperity. Our goal at the Commerce Department is to ensure that all Americans – regardless of age, income, race, ethnicity, disability, or geography – gain access to the technological tools and skills needed in the new economy."

8 M. NAKADA et al.: The Positive and Negative Aspects (2002).

Unternehmen und Arbeitnehmern auf den heimischen Märkten; gleichzeitig und dadurch verursacht bestünde die Gefahr, dass die jeweilige Volkswirtschaft als Ganzes auf dem Weltmarkt nicht mehr reüssieren könne.[9]

Dieser – zuweilen ausschließlich nationalstaatlichen – Perspektive steht jedoch die Tatsache gegenüber, dass die digitale Spaltung auch global gesehen werden muss; im Wesentlichen gibt die Verteilung der Internetzugänge die allgemeine ökonomische und materielle Spaltung der Welt in arme und reiche Länder wieder. Diese wird nun durch eine informationelle Spaltung ergänzt, die eine Aufteilung der Weltbevölkerung in „information haves" und „information have-nots" bzw. in „information rich" und „information poor" bedeutet. Setzt man die Zahlen der Internetnutzung in Relation zu den Bevölkerungszahlen der entsprechenden Gegenden der Welt, zeigt sich sehr deutlich, dass europäische und nordamerikanische Nutzer stark überrepräsentiert sind.[10] Gleichzeitig sind bspw. auch in Europa starke Unterschiede festzustellen[11], zudem sind Internetzugangsmöglichkeiten innerhalb der Bevölkerung eines Landes beileibe nicht gleichmäßig verteilt. Wirft man etwa einen Blick auf die US-amerikanische Situation, so ergaben sich im Jahr 2000 folgende Befunde[12]:

- Ethnische Unterschiede schlagen sich deutlich in der Nutzung des Internets und der Computerausstattung nieder. Dabei sind die schwarze und hispanische Bevölkerung unterrepräsentiert.[13]
- Die digitale Spaltung bezüglich der Internetnutzung wächst im Fall der hispanischen und schwarzen Bevölkerung.
- Behinderte Menschen in den USA benutzen das Internet wesentlich weniger (im Jahr 2000: 21,6%), was angesichts der primär visuellen Orientierung der Internetinhalte im Fall von Blinden bzw. Sehgeschädigten kaum überraschen kann.[14]

9 Ähnliche Ansichten finden sich z. B. in einem Bericht des *Research Institute for Asia and the Pacific* der Universität von Sydney, der vom japanischen Finanzministerium in Auftrag gegeben wurde und die Bedeutung der digitalen Spaltung für die ökonomische Situation Malaysias, Thailands, der Philippinnen und Vietnams behandelt und mögliche Entwicklungspfade diskutiert; siehe RIAP: Alleviating the Digital Divide (2002).

10 http://cyberatlas.internet.com/big_picture/geographics/article/0,,5911_151151,00.html, zuletzt besucht 07. 11. 2003. Im Übrigen gilt diese Feststellung nicht nur für das Internet, sondern allgemeiner für den Zugang zu Telekommunikationsinfrastrukturen.

11 K. WEBER: Technikregime und (Gegen?)Information (2002), S. 114/115. Im Internet findet sich jedoch eine Reihe von Texten, die diesen Zusammenhang zwischen ethnischer Herkunft und digitaler Spaltung für die USA vehement bestreiten. Ob dies politisch motiviert ist, kann hier nur vermutet werden.

12 USDC: Americans in the information age (2000), S. xvi ff.

13 Vgl. M. CASTELLS: The Internet Galaxy (2001), 248ff.

- Ebenso ist das Alter ein Faktor für die Internetnutzung, die über 50-jährigen sind nur zu 29,6% im Jahr 2000 vertreten.
- Die Familienstruktur hat Einfluss auf die Internetnutzung: Zwei-Eltern-Haushalte sind zu 60,6% vertreten, allein erziehende Männer zu 35,5% und allein erziehende Frauen sogar nur zu 30,0%.

Betrachtet man Ergebnisse einer Studie des Statistischen Bundesamts[15], so ergibt sich für Deutschland ebenfalls eine sehr heterogene Verteilung der Internetzugangsmöglichkeiten:

- Das Haushaltsnettoeinkommen ist eine wesentliche Determinante dafür, ob in einem Haushalt das Internet genutzt wird.
- Ältere und alte Menschen (ab 55 Jahre) sind im Verhältnis zu ihrem Anteil an der Wohnbevölkerung im Internet unterrepräsentiert.[16]
- Menschen mit höherer Bildung nutzen das Internet mehr als Menschen mit geringerer Bildung.
- Außerdem existieren große regionale Unterschiede der Internetnutzung in Deutschland.[17]

3. Die Vielschichtigkeit der digitalen Spaltung

Die digitale Spaltung – sowohl auf nationalstaatlicher als auch globaler Ebene – ist in ein Netz verschiedenster Faktoren und Bedingungen eingesponnen und kann deshalb nicht isoliert von anderen Spaltungen betrachtet werden. Manuel CASTELLS schreibt dazu:

> „Die Unterscheidung zwischen jenen Menschen, die Zugang zum Internet haben, und jenen, die dies nicht haben, fügt den Quellen von Ungleichheit und sozialem Ausschluss in einem komplexen Wechselspiel eine fundamentale Spaltung hinzu. Sie scheint die Diskrepanz zwischen den Versprechen des Informationszeitalters und der tristen Realität vieler Menschen auf der ganzen Welt zu verstärken."[18]

14 Andererseits bemerkt bspw. Paul Ford, dass das Internet vor allem für körperlich gehandicapte Menschen neue Möglichkeiten des sozialen Kontakts biete; siehe P. FORD: Information Technologies (1999).

15 STATISTISCHES BUNDESAMT: Informationstechnologie in Haushalten (2003).

16 Dies gilt auch für andere Länder der EU, wie einige Beiträge des Tracks „Science and Technology" der „6th Conference of the European Sociological Association (ESA) 2003" in Murcia/Spanien zeigen, vgl.
http://www.um.es/ESA/Abstracts/Abst_rn18.htm, zuletzt besucht 10. 11. 2003.

17 K. WEBER: Technikregime und (Gegen?)Information (2002), S. 113.

18 M. CASTELLS: The Internet Galaxy (2001), S. 247: „The differentiation between In-

Die oben skizzierten Faktoren wie Geschlecht, Alter, Einkommen, ethnische Herkunft u. Ä. bestimmen nicht nur den Zugang zum Internet; meist ist für jene Gruppen, die im Fall der Internetnutzung marginalisiert sind, auch der Zugang zu anderen sozialen Grundgütern erschwert. Eine Liste dieser zum Teil viel weiter gehenden und schon lange bestehenden Spaltungen wird zumindest folgende Aspekte beinhalten:[19]

- Die digitale Spaltung kann als Teil der viel weiter gehenden Spaltung der Welt bezüglich des Zugangs zu Bildung und Wissen verstanden werden. Armut und Analphabetismus gehen nicht nur in Entwicklungsländern Hand in Hand, sondern treten ebenfalls in Industrieländern oft gemeinsam auf.[20]
- Die fehlende oder mangelhafte Infrastruktur für Transport, Verkehr und Kommunikation, oft verursacht durch widrige Umweltbedingungen und -katastrophen sowie nicht selten durch (Bürger-)Kriege, verhindert mit die Überwindung der aufgezählten Spaltungen.
- Autoritäre oder totalitäre Gesellschaften sind vom freien Informationsfluss in Wissenschaft und Technik teilweise oder ganz abgeschnitten, da der dafür notwendige Austausch immer auch mit anderen Informationen, bspw. über alternative politische Ideen, „kontaminiert" ist. Deshalb stehen entsprechende Regimes gleichsam vor dem Zwang, auch nutzbringende Informationen unterdrücken zu müssen.[21]
- Handelsbarrieren zwischen den entwickelten und sich entwickelnden Ländern behindern die ökonomische Gesundung.

Die meisten dieser Faktoren spielen sowohl im Vergleich zwischen Ländern als auch zwischen Bevölkerungsgruppen innerhalb der jeweiligen Länder eine Rolle. In den Entwicklungsländern sind die Nutzerzahlen bezogen auf die jeweilige Bevölkerung meist sehr klein, doch bestimmen die sozioökonomischen und soziodemografischen Faktoren, die in den Industrieländern den Zugang zum Internet determinieren, diesen auch in den Entwicklungsländern.

Allerdings ist zu bemerken, dass die Verursachungsrichtung zwischen der digitalen und den anderen genannten Spaltungen unklar ist bzw. auch

ternet-haves and have-nots adds a fundamental cleavage to existing sources of inequality and social exclusion in a complex interaction that appears to increase the gap between the promise of the Information Age and its bleak reality for many people around the world."

19 Vgl. B. P. LYNCH: The Digital Divide or the Digital Connection (2002).

20 M. CASTELLS: The Internet Galaxy (2001), S. 258ff.

21 Vgl. D. EGLOFF: Digitale Demokratie (2002), S. 101f.

22 M. WARSCHAUER: Technology and Social Inclusion (2003), S. 7: „In addition, the

davon ausgegangen werden muss, dass hier wechselseitige Beeinflussungen stattfinden:

> „Außerdem unterstellt die Rede von der digitalen Spaltung – selbst in ihrem weitesten Sinne – eine Kausalkette: Der Mangel an Zugriffsmöglichkeiten (wie immer definiert) auf Computer und das Internet verringert die Chancen im Leben. Obwohl unzweifelhaft wahr, ist die Umkehrung dieser Aussage genauso wahr; jene, die bereits marginalisiert sind, haben geringere Möglichkeiten auf Computer und das Internet zuzugreifen und sie zu nutzen. Tatsächlich sind Technik und Gesellschaft miteinander verwoben und bedingen sich wechselseitig; diese komplexe Wechselwirkung macht jede kausale Annahme bedenklich."[22]

Viele Autoren betonen die Mehrdimensionalität der Ungleichheit, denn die digitale Spaltung stelle nur eine Facette einer umfassenderen Ungleichheit dar.[23]

Aus dem bisher Gesagten ist bereits der Schluss zu ziehen, dass es verfehlt wäre, die digitale Spaltung ausschließlich als ein Problem der fehlenden technischen bzw. finanziellen Ressourcen zu sehen; unwichtig ist dieser Aspekt dennoch nicht. Ein dem Stand der Technik entsprechender Computer – inklusive der notwendigen Software wie Betriebssystem und Anwendungsprogramme sowie der Peripherie wie Bildschirm, Tastatur, Maus, Drucker – kostet in der Bundesrepublik Deutschland bei Wahl der günstigsten Angebote zurzeit rund EUR 600 bis EUR 1000 bzw. grob umgerechtet zwischen $ 600 und $ 1000 USD.[24] Vergleicht man dies bspw. mit dem durchschnittlichen Jahreseinkommen von $ 315 USD der Menschen in Afrika[25], dann wird sehr schnell deutlich, dass dieser Preis die ökonomischen Möglichkeiten vieler Menschen in den sich entwickelnden Ländern weit übersteigt, selbst wenn die Preise für Computer noch deut-

notion of a digital divide – even in its broadest sense – implies a chain of causality: that lack of access (however defined) to computers and the Internet harms life chances. While this point is undoubtedly true, the reverse is equally true; those who are already marginalized will have fewer opportunities to access and use computers and the Internet. In fact, technology and society are intertwined and co-constitutive, and this complex interrelationship makes any assumption of causality problematic."

23 Vgl. M.-C. KIM/J.-K. KIM: Digital Divide (2001), S. 79 ff.

24 Oft wird die Hoffnung geäußert, dass der Einsatz von Open Source-Software an diesem Preisgefüge etwas ändern könnte. Inwieweit dies bei Neugeräten der Fall ist, kann nur schwer abgeschätzt werden, da die Handelsunternehmen ihre Preisbildung nicht offen legen. Beim Einsatz gebrauchter Geräte, für die Softwarelizenzen gesondert erworben müssten, sind jedoch erhebliche Einsparungen zu erwarten, da ein Betriebssystem und die wichtigsten Anwendungsprogramme des Marktführers Microsoft zusammen mehrere hundert Euro kosten.

25 HABITAT: Cities in a Globalizing World (2001), S. 17.

lich fallen sollten – zudem sind die zusätzlichen Kosten von Schulung, Wartung und Betrieb noch gar nicht eingerechnet. Außerdem ist ein nicht am Internet angeschlossener Computer ein ziemlich unzureichendes Werkzeug zur Schließung der digitalen Spaltung; benötigt wird also ein entsprechender Zugang. Doch gerade in den armen Ländern fehlt in aller Regel außerhalb der Ballungszentren die dafür notwendige Telekommunikationsinfrastruktur; die jeweiligen Staaten sind meist nicht in der Lage, die hohen Kosten der Schaffung und Aufrechterhaltung zu tragen. Nur zwei Beispiele unter vielen: R. VERZOLA nennt die Summe von $ 37 Milliarden USD, die nötig wären, um 51% der philippinischen Haushalte „mit den grundlegenden, aktuellen Informations- und Computertechnologien auszustatten" – sehr viel Geld für ein Land, in dem bereits die Mittel dafür fehlen, die Hauptstadt Manila ausreichend mit trinkbarem Leitungswasser zu versorgen.[26] Die Situation auf dem afrikanischen Kontinent ist ähnlich desaströs, denn zurzeit teilen sich

> „[...] 750 Millionen Einwohner [...] nicht mehr als 20 Millionen Festnetz-Telefonanschlüsse – weniger als in Tokio. Und von diesen Telefonen steht der allergrößte Teil in den Hauptstädten. In den ländlichen Gebieten müssen sich im Durchschnitt mehr als 100 Leute einen Anschluss teilen – und der ist auch noch häufig gestört."[27]

Doch nicht nur die Verfügbarkeit der nötigen Computertechnik ist eine große Hürde, sondern auch die zum Betrieb notwendige Infrastruktur. Computer verbrauchen Strom; in vielen Entwicklungsländern ist aber der Zugang zu Energie ein ähnliches Problem wie der Zugang zu einer funktionierenden Telekommunikationsinfrastruktur. Noch eine letzte Hürde: Marktübliche Geräte werden für Büros und Wohnungen in den gemäßigten Breiten gebaut, sie sind nicht auf den Betrieb bei großer Feuchtigkeit, Hitze oder den Bedingungen häufiger Sandstürme etc. gebaut. Unter solchen Umweltbedingungen brechen handelsübliche Geräte in der Regel schnell zusammen. Widerstandsfähige Technik, wie sie in den industrialisierten Ländern bspw. für militärische Zwecke oder den Einsatz unter extremen Umweltbedingungen hergestellt werden, ist jedoch weitaus teurer als es handelsübliche Geräte sind. Es fehlt also auch an angepasster Technologie, was allerdings nicht verwundern sollte:

> „[...] diese Technologie wird unter und für Bedingungen entwickelt, die in den Industrie- und nicht in den Entwicklungsländern herrschen."[28]

26 R. VERZOLA: Die Dritte Welt und das Internet (1999), S. 194.
27 D. ASENDORPF: Langsam, teuer, aber faszinierend (2002).
28 J. JAMES: Globalization (1999), S. 101f.: „[...] such technology is generated in and

Allerdings handelt es sich bei der digitalen Spaltung nicht nur um ein Problem der fehlenden Wirtschaftskraft oder technischen Infrastruktur. Mark WARSCHAUER demonstriert dies an drei Beispielen:[29]

1. In Neu Delhi wird ein „Computerkiosk" eröffnet. Es soll ökonomisch marginalisierten Menschen einen Zugang zu Computern und dem Internet bieten. Der Kiosk ist so eingerichtet, dass nur der Bildschirm und die Eingabegeräte für die Nutzer zugänglich sind. Unterweisungsmöglichkeiten für die Nutzer existieren nicht, der Internetzugang funktioniert aufgrund technischer Probleme selten. Ergebnis:

   „Kinder lernten zwar Joysticks und Knöpfe zu bedienen, aber sie verbrachten beinahe ihre gesamte Zeit damit, Malprogramme zu benutzen oder mit dem Computer zu spielen."[30]

2. In Irland gewinnt eine Kleinstadt einen Wettbewerb für die originellste Idee der Anwendung moderner IuK-Technologie und erhält ca. $ 1,5 Millionen USD, etwa $ 1.200 USD pro Einwohner. Drei Jahre später wird der Fortgang des Projekts wissenschaftlich untersucht, die Ergebnisse sind ernüchternd:

   „Kaum vorbereitet wurde Menschen eine moderne Technologie aufgedrängt. Zwar wurden Einführungskurse durchgeführt, aber nicht ausreichend durch Untersuchungen begleitet, die klären hätten können, wozu die Menschen jene Technik überhaupt nutzen sollen. In manchen Fällen wurden gut funktionierende soziale Verbünde aufgelöst, um für Schaufenster-Technologie Platz zu machen."[31]

   Andere irische Kleinstädte, die nur „Trostpreise" erhielten – ca. 1/15 der Summe der Gewinnerstadt – waren jedoch erfolgreicher im Einsatz des Geldes, da dort angesichts der geringen Summe viel umfassender mit Beteiligung von Bürgern, gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen darüber nachgedacht wurde, welche Projekte sozial sinnvoll sein könnten.

for the circumstances prevailing in the developed rather than the developing countries."

29 M. WARSCHAUER: Technology and Social Inclusion (2003), S. 1ff.

30 Ders., ebd., S. 2: „[c]hildren did learn to manipulate the joysticks and buttons, but almost all their time was spent drawing with paint programs or playing computer games."

31 Ders., ebd., S. 3/4: „Advanced technology had been thrust into people's hands with little preparation. Training programs had been run, but they were not sufficiently accompanied by awareness programs as to why people should use the new technology in the first place. And, in some instances, well-functioning social systems were disrupted in order to make way for the showcase technology."

3. Die Entwicklungshilfeorganisation USAID richtet einer großen ägyptischen Universität einen Computerpool für die Studierenden ein. Bedingung ist, dass die Universität die Kosten der Instandhaltung, des Internetzugangs u. Ä. selbst trägt. Universitätsinterne Streitigkeiten und das Problem, nur sehr wenig Geld in Forschung und Lehre investieren zu können und dieses nicht nur in ein Projekt investieren zu wollen, führen dazu, dass die Geräte mehr als ein Jahr lang überhaupt nicht aufgebaut werden.

Eine weitere Ursache für das Scheitern entsprechender Hilfsangebote vor allem in ehemaligen Kolonien oder in Ländern mit ethnisch heterogener Bevölkerung kann im Misstrauen vieler indigener Völker gegenüber der westlichen Technik gesehen werden, das historisch durch Kolonialisierung, Ausbeutung oder gar Versklavung in der Vergangenheit entwickelt wurde und nach wie vor nicht selten seine Berechtigung hat.[32] Das Internet ebenso wie andere IuK-Technologien würden von den betroffenen Menschen – so bspw. J. DEMMERS und D. O'NEIL – oft nur als ein weiteres Mittel der Ausbeutung vor allem des kulturell tradierten Wissens indigener Völker betrachtet und deshalb abgelehnt. Sie ergänzen dies um den Hinweis, dass die verfügbaren Benutzerschnittstellen von Computern den kulturellen und sozialen Traditionen vieler Menschen nicht angepasst seien.[33] Die stark textorientierte Nutzung von Computern und dem Internet, so die These, würde bspw. der oralen Ausrichtung vieler Kulturen nicht gerecht werden und so zur digitalen Spaltung beitragen.

4. Der Simputer: ein Beispiel des Scheiterns

Ein Projekt, mit dem die gerade genannten Probleme gelöst werden sollten, ist der so genannte „Simputer" (engl.: „*Sim*ple Com*puter*"). Ziel dieses Projekts war es, „to develop a machine that is low-cost, usable and *useful* to the common man."[34] Es wurde 1998 von einer Gruppe von IT-Fachleuten in Indien entwickelt und wird seither verfolgt. Als potentielle Anwender werden insbesondere die Menschen der ländlichen Bevölkerung angesehen, die weitgehend vom Zugang zu Computern und Informationen abgeschnitten sind. Dies findet seinen Grund in der Armut dieser Menschen, die in der Regel mit einem geringen Bildungsgrad und Analphabetismus

32 J. DEMMERS/D. O'NEIL: Leavers and Takers (2001), S. 57.
33 Ders., ebd., S. 51ff.
34 Vgl. S. MANOHAR: The Simputer (1998), S. 1.

Hand in Hand geht; gleichzeitig existiert in Indien als Entwicklungsland außerhalb der großen Ballungszentren kaum die entsprechende Telekommunikationsinfrastruktur, um das Internet individuell zu nutzen.

Projektziel sollte es also sein, ein Gerät zu entwickeln, dessen Steuerung komplett auf Piktogramme aufbaut, um Analphabeten die Nutzung ohne Hilfestellung zu ermöglichen. Zudem sollte das Gerät Texte in den in Indien verbreiteten Sprachen vorlesen können, um auch auf diesem Weg die Sprachbarrieren zu überwinden. Verschiedene Benutzerprofile sollten speicherbar sein, um den Austausch des Gerätes zwischen mehreren Nutzern zu ermöglichen. Ein Internetanschluss über Telefon sollte den Zugang zu entsprechenden Informationsangeboten ermöglichen. Die Software sollte nach dem Open Source-Modell entwickelt werden, so dass a) keine Lizenzgebühren anfallen und b) es jeder Person möglich ist, die Software selbst weiterzuentwickeln. Um der Einkommenssituation der Zielgruppe für den Simputer gerecht werden zu können, sollte das Gerät ca. 5.000 indische Rupien (ca. EUR 97) kosten.[35]

Die Planungsgruppe ging davon aus, dass unter der Voraussetzung, dass die genannten technischen Spezifikationen erfüllt und der Preis gehalten werden könne, die Zahl der Käufer in die Hunderttausende oder gar Millionen ginge. Natürlich sind auch 5.000 Rupien viel Geld für die meisten indischen Bauern und selbst für die untere Mittelschicht, doch war ein Plan, dass Dorfgemeinschaften, Genossenschaften o. Ä. das Gerät kollektiv erwerben und benützen würden; eine andere Idee war, dass es von Kleingewerbetreibenden erworben und im Leihsystem von einer größeren Zahl von Menschen benutzt würde. In beiden Fällen sollte die Speicherung von Benutzerprofilen auf externen Speicherkarten diesen Austausch ermöglichen. Die einzelnen Nutzer hätten nur eine vergleichsweise günstige Speicherkarte kaufen müssen, um ihre persönlichen Daten sichern zu können.

Bewusst wurde hier immer der Konjunktiv genutzt, denn faktisch existiert der Simputer bis heute nicht. Bisher wurden von der Firma Encore etwa 1.500 bis 2.000 Geräte hergestellt und zu Preisen zwischen 12.000 (ca. EUR 232) für die einfachste und 22.000 indischen Rupien (ca. EUR 426) für die teuerste Ausstattung verkauft.[36] Das ist natürlich meilenweit von den genannten potentiellen Verkaufszahlen entfernt; auch der Preis

35 Hier widersprechen sich die Quellen. Priya Ganapati nennt in seinem Artikel (siehe Fußnote 36) 9.000 Rupien (ca. EUR 174). Die Preisfindung basierte in jedem Fall auf einer Verkaufszahl von mindestens 100.000 Einheiten.

36 P. GANAPATI: Simputer: Not for the common man anymore (2003). Alle genannten Wechselkurse vom 07. 11. 2003 laut http://www.oanda.com/converter/classic

liegt selbst für die einfachste Ausführung deutlich höher als ursprünglich geplant. Laut der Datenbank von SourceForge.net[37], die Auskunft über Open Source-Projekte gibt, existieren zudem bisher keinerlei Softwareprojekte für den Simputer – die Hoffnung auf eine breite Entwickler- und damit Programmbasis hat sich also bisher ebenfalls nicht erfüllt.

Es stellt sich natürlich die Frage, warum ein so ambitioniertes Projekt, das von Fachleuten des betroffenen Landes selbst entwickelt wurde und die Ursachen und Bedingungen der digitalen Spaltung gezielt adressieren wollte, so deutlich scheitert. Ein Teil der Antworten liegt auch hier im falschen Verständnis von Technik als Problemlösung.[38]

5. Digitale Spaltung als soziotechnisches Problem

Entscheidend für den Erfolg von Projekten zur Schließung der digitalen Spaltung ist für Mark WARSCHAUER die Einsicht, dass Technik sozial eingebettet sein muss.[39] Jede Form der Hilfe müsse die Probleme der Betroffenen aufnehmen und nur in der Zusammenarbeit mit diesen könnten Projekte erfolgreich verlaufen. Der Versuch, IuK-Technologie einfach zur Verfügung zu stellen und zu warten, dass sich zu dieser „Lösung" dann schon die passenden Problemstellungen finden werden, müsse scheitern.

Die mit diesem Perspektivenwechsel verbundene veränderte Einschätzung des Stellenwerts von IuK-Technologie wird besonders in einer Gegenüberstellung deutlich (siehe folgende Tabelle), in der die Haltung, dass es völlig ausreiche, entsprechende Technik einmalig zur Verfügung zu stellen (linke Spalte), mit jener Auffassung kontrastiert wird, die dafür eintritt, dass Technik immer nur in der sozialen Einbettung sinnvoll genutzt werden könne (rechte Spalte).[40] Wichtig an dieser Gegenüberstellung ist, dass Maßnahmen zur Schließung der digitalen Spaltung immer auch die Intentionen der betroffenen Menschen in Rechnung stellen müssten. Aus dieser Sicht heraus ist es notwendig, die Betroffenen in die Hilfsmaßnahmen zu involvieren, um jede Form des Paternalismus zu vermeiden, auch wenn diese Vorgehensweise meist sehr zeitaufwändig sei.[41]

37 http://sourceforge.net/projects/simputer/, zuletzt besucht am 07. 11. 2003.

38 Am Ende des Artikels von Priya Ganapati (siehe Fußnote 36) findet sich eine Reihe von Leserkommentaren, in denen ebenfalls plausible Gründe genannt werden, warum das Projekt scheitern musste.

39 M. WARSCHAUER: Technology and Social Inclusion (2003), S. 199ff.

40 Vgl. ders., ebd., S. 207, Übersetzung von mir.

41 Vgl. ders., ebd., S. 200/201.

Obwohl Warschauer nicht auf das Simputer-Projekt Bezug nimmt, trifft das folgende Zitat auch für dieses Projekt den Kern des Problems eines falsch verstandenen Einsatzes von Informations- und Kommunikationstechnologie:

> „Ein gängiger Fehler bei Entwicklungsprojekten zur Einführung von Informations- und Kommunikationstechnologie ist, diese von Computerexperten statt von lokalen Eliten, Ausbildern, Managern und Planern durchführen zu lassen. Dabei ist es wahrscheinlicher, dass gerade jene, die fähig sind, komplexe soziale Projekte zu gestalten, um innovative, kreative und soziale Transformationsprozesse zu fördern, in der Lage sind zu lernen, Technik in diese Aufgabe zu integrieren. [...] Es ist sehr wichtig, lokaler Initiative Raum zu geben, damit im Kleinen gute Erfolge erzielt werden können."[42]

Am Beispiel des Simputers lässt sich gut erkennen, dass diese Grundsätze nicht wirklich beachtet wurden, obwohl das Projekt nicht von außen nach Indien hineingetragen, sondern dort selbst entwickelt wurde. Wirft man einen Blick auf die von der indischen Planungsgruppe genannten Nutzungsszenarien, erkennt man, dass diese an der eigentlichen Zielgruppe weitgehend vorbei gedacht waren.

Als erste Anwendung werden finanzielle Transaktionen genannt:

> „[...] der Simputer muss vorbereitete und einfache Geldtransaktionen in allen Größenordnungen erleichtern. Der Zugriff auf und die Transaktionen mit Handels- und Finanzunternehmen (wie Banken, Hotels, Läden, Bahnhöfen) müssen einfach sein."[43]

Bedenkt man, dass der Trend bei Entwicklungshilfestrategien darin besteht, im Rahmen von Mikrokreditprogrammen Kleinkredite an Bauern und kleine Unternehmer zu vergeben,[44] damit diese bspw. Land, Vieh oder Maschinen erwerben können, um auf diese Weise ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen, erscheint die Nutzung eines Computers für finanzielle Transaktionen geradezu absurd – schließlich ist nicht die Ver-

42 Ders., ebd., S. 212: „A common mistake made in ICT development projects is to make primary use of computer experts rather than of the best community leaders, educators, managers, and organizers. Those who are capable of managing complex social projects to foster innovative, creative, and social transformation will likely be able to learn to integrate technology into this task. [...] [L]ocal initiative is critical to give the space for good small things to emerge." Vgl. R. MANSELL, W. E. STEINMUELLER: Mobilizing the Information Society (2002), S. 37ff.

43 S. MANOHAR: The Simputer (1998), S. 2: „[...] the simputer must facilitate ready and easy money transactions at all levels of granularity. [...] Access to and transactions with commercial and financial establishments (like banks, hotels, shops, train stations) must be simple."

44 Vgl. UNFPA: Weltbevölkerungsbericht 2000 (2000), S. 55ff.

waltung, sondern das Haben von Geld das eigentliche Problem der meisten Menschen in Entwicklungsländern.

Kommunikation sollte die zweite Anwendung des Simputers sein. In der Tat zeigt sich, dass es bspw. für Nichtregierungsorganisationen sehr wichtig ist, vor Ort Kommunikationsstrukturen aufzubauen, mit deren Hilfe lokale Projekte geplant, koordiniert und durchgeführt werden können. Allerdings ist auch hier zu fragen, warum dies gerade mithilfe von Computern und dem Internet geschehen muss, denn beide setzen eine wesentlich anspruchsvollere Infrastruktur als bloßes Telefon voraus. Zieht man außerdem in Betracht, dass in sehr vielen Entwicklungsländern außerhalb der Ballungszentren kaum Telekommunikationsinfrastrukturen existieren, erscheinen die entsprechenden technischen Möglichkeiten des Simputers fast sinnlos.

Informationsdienste als dritte Anwendung adressierten direkt die digitale Spaltung, denn hier liegt ein erhebliches Problem für die Menschen in Entwicklungsländern: Aufklärung über Gesundheitsprävention und Familienplanung, Marktinformationen für den Verkauf der selbst produzierten Güter, langfristige Wetterberichte zur Planung der Aussaat und Ernte oder Informationen zu Entwicklungshilfeprojekten sind nur einige Beispiele, in denen ein erhebliches Informationsdefizit festgestellt werden muss.

Könnte hier Abhilfe geschaffen werden, würde dies den betroffenen Menschen unmittelbar helfen. Doch auch hier ist zu fragen, ob die entsprechende Informationsvermittlung mit einer bloß technischen Infrastruktur zu erreichen ist. Projekte der AIDS-Prävention oder zur Familienplanung zeigen, dass entsprechende Ratschläge von Personen vermittelt werden müssen, denen von Seiten der Adressaten Kompetenz und sachliche Autorität zugebilligt wird; zudem erfordert bspw. der Einsatz von Kondomen zur AIDS-Prävention und Familienplanung mehr als nur das Zeigen von Bildern und Grafiken. So schreibt der United Nations Population Fund hierzu:

> „Die Regierungen müssen ihr politisches Prestige und möglichst viele eigene Finanzmittel einbringen, sie müssen die Zivilgesellschaft aktiv beteiligen und sie müssen eine Vielzahl an Aufklärungs-, Behandlungs- und Hilfsaktivitäten in Gang bringen und fördern."[45]

Wissen und der Abbau von Scheu und Vorurteilen lässt sich eben nur teilweise durch technische Medien vermitteln bzw. bewerkstelligen.

45 Ebd., S. 22.

Standard-Werkzeug-Modell	Soziotechnisches Modell
IuK-Technologie ist ein Werkzeug.	IuK-Technologie stellt ein soziotechnisches Netzwerk dar.
Ein Geschäftsmodell ist ausreichend.	Die Beachtung von Umwelt und Umgebungsbedingungen ist notwendig.
Es werden einmalige Installationen von IuK-Technologie durchgeführt.	Der Einsatz von IuK-Technologie stellt einen sozialen Prozess dar.
Technik wirkt direkt und sofort.	Technik wirkt indirekt und auf verschiedenen Zeitskalen.
Politische Faktoren sind schlecht oder zumindest irrelevant.	Politische Faktoren sind zentral und ermöglichen oft überhaupt erst einen Erfolg.
Anreize zum Wandel bringen keine Probleme mit sich.	Anreize benötigen möglicherweise weit reichende Umstrukturierungen und können Konflikte auslösen.
Beziehungen können leicht einseitig verändert werden.	Beziehungen sind komplex, entstehen durch Verhandlungen und beruhen auf verschiedenen sozialen Mechanismen, bspw. Vertrauen.
Soziale Effekte der IuK-Technologie sind zwar groß, aber isoliert und harmlos.	IuK-Technologie kann enorme soziale Auswirkungen zeigen, die sich über alle Lebensbereiche erstrecken können.
Die Einsatzbedingungen sind einfach strukturiert (bspw. demografische Variablen).	Die Einsatzbedingungen sind komplex und umfassen bspw. Gefüge aus Unternehmungen, Dienstleistungen, Menschen, Technik, Geschichte und Orte.
Wissen und Know-how können leicht expliziert werden.	Wissen und Know-how sind meist implizit und verborgen.
IuK-Technologie allein reicht aus.	IuK-Technologie wird nur in Kombination mit anderen Fähigkeiten und Leistungen erfolgreich eingesetzt werden können.

Ein weiterer Fehler des Simputer-Projekts liegt wahrscheinlich darin, dass die Initiatoren – unter Ihnen auch indische IT-Unternehmen – eine Eier legende Wollmilchsau schaffen wollten: Das Projekt sollte sich ökonomisch selbst tragen und die Anwendungsszenarien des Simputers waren so entworfen, dass sie im Grunde eine verkleinerte Ausgabe des üblichen Computereinsatzes darstellten und eher auf Kleingewerbetreibende, Händler und Dienstleistungsunternehmen zielten. Die ursprüngliche Zielgruppe mit ihren Problemen geriet dabei aus den Augen; wahrscheinlich auch deshalb, weil sie nicht am Entwicklungsprozess beteiligt gewesen zu sein scheint – zumindest weisen die Informationen, die sich zum Simputer-Projekt finden lassen, darauf hin. Dies lässt den Schluss zu, dass die indische Planungsgruppe dem oben skizzierten Standard-Werkzeug-Modell und damit einem soziotechnischen Determinismus gefolgt ist. Nicht nur an diesem Beispiel erweist sich jedoch, dass man ein Land, das sich in weiten Teilen technisch tief im 19. Jahrhundert befindet, nicht mit der Brechstange in das 21. Jahrhundert katapultieren kann, weil dies nicht nur an technische, sondern auch und vor allem an ökonomische und nicht zuletzt politische und soziale Grenzen stößt.

6. Und wo bleibt die Gerechtigkeit?

Was zunächst wie ein Fortschrittsbericht eines Entwicklungshilfeprojekts auftritt, wirft jedoch weit reichende moralische Fragen auf. Denn wenn der vorherige Abschnitt auch eher skeptisch schließt, kann und darf dies nicht zu dem Schluss führen, Entwicklungshilfe als sinn- und wirkungslos anzusehen und aufzugeben. Dies gilt für akute Nothilfe und noch vielmehr für zukunftsorientierte Projekte. Doch einfach das Füllhorn der Verteilung von Geldmitteln weiter zu benutzen ist auch kein gangbarer Weg, da Probleme nicht wirklich gelöst werden. Sowohl bei der Schließung der digitalen Spaltung zwischen Ländern als auch innerhalb von Gesellschaften gilt es, die Frage nach der *Bedeutung von Gerechtigkeit* neu zu stellen.

Das Erreichen gleicher materieller Bedingungen für alle Menschen ist und bleibt eine wichtige Utopie – aber eben „nur" eine Utopie oder regulative Idee. Gerechtigkeit als Gleichheit zu definieren, stößt nicht nur in industrialisierten Ländern an ökonomische Grenzen, wie bspw. die aktuelle bundesdeutsche Reformdebatte zeigt. Doch es ist nicht nur die ökonomische Leistungsfähigkeit, die der Umverteilung von sozialen Grundgütern Grenzen setzt, sondern gerade auch Gerechtigkeitserwägungen

selbst. Die Auseinandersetzung, worauf sich die Rede von Gleichheit eigentlich bezieht bzw. beziehen soll, wird in der einschlägigen Literatur als „Equality-of-What?"-Debatte[46] bezeichnet. Doch wenn bereits kontrovers diskutiert wird, was unter Gleichheit eigentlich verstanden werden soll, so kann diese Debatte noch weiter radikalisiert werden. Libertäre politische Philosophen bspw. streiten grundsätzlich ab, dass Gerechtigkeit etwas mit Gleichheit zu tun habe; statt einer „Equality-of-What?"? wird hier zu einer „Why-Equality?"-Debatte[47] übergegangen.

Dieser Perspektivenwechsel zieht eine ganze Reihe neuer Fragen nach sich. Die aktive Schließung der digitalen Spaltung bedingt redistributive Maßnahmen durch staatliche Aktionen. Sofern man Menschen nicht nur negative, sondern auch positive Rechte zuschreibt, bedingt dies in der diskutierten Situation ein Recht auf Informationszugang, das eine Pflicht der Gemeinschaft zur Herstellung dieses Zugangs impliziert. Nicht nur aus kommunitaristischer Sicht, in der die Teilhabe an Kultur und sozialem Leben betont wird, macht die Annahme eines positiven Rechts, das aktive Unterstützung durch Dritte beinhaltet, mehr als Sinn.[48] Auch jene politischen Philosophien, die Gruppenrechte propagieren, können so verstanden werden, dass das Recht auf die Teilhabe an einer eigenen Kultur und Tradition beinhaltet, dass beide sowohl vor äußeren Eingriffen geschützt werden müssen, als auch dass es ein positives Recht gibt, Mittel zu bekommen, um diese Kultur und Tradition tatsächlich aufrechterhalten zu können.[49] Im Fall der innergesellschaftlichen digitalen Spaltung bedeutete dies, dass bspw. informationell marginalisierte Gruppen – dies mögen in den USA ethnische Gruppen sein, in der Bundesrepublik Deutschland vielleicht Migranten, ältere Menschen und allein erziehende Mütter – ein Recht darauf hätten, besondere Unterstützung durch staatliche Institutionen zu erhalten, um jene Marginalisierung überwinden zu können. Allerdings bedingte dies im Fall einer stark ausgeprägten Gruppenidentität und der Akzeptanz einer bestimmten Ausprägung von Gruppenrechten, dass diese Gruppen selbst bestimmen können müssten, wie sie jene Unterstützung verwenden. Dies ist an sich noch kein Problem, da aus liberaler Sicht grundsätzlich bejaht wird, dass Menschen selbst entscheiden sollen, wie sie ihr Leben führen möchten. Gruppenrechte können aber implizie-

46 Vgl. A. SEN: Equality of What? (1992).
47 Vgl. A. KREBS: Die neue Egalitarismuskritik (2000), S. 8.
48 Ein Beispiel unter vielen ist Ch. TAYLOR: Atomism (1995).
49 Bspw. W. KYMLICKA: Multikulturalismus und Demokratie (1999).

ren, dass sie den Individualrechten vorgeordnet werden und somit diese einschränken oder gar negieren.

Zur Schließung der länderübergreifenden digitalen Spaltung wäre jedoch die Redistribution von sozialen Grundgütern über Staats- und Gesellschaftsgrenzen hinweg notwendig. Mit Wolfgang KERSTING kann man aber bezweifeln, ob sich dies überhaupt legitimieren ließe:

> „Da bereits die gerechtigkeitstheoretische Vermessung nationalstaatlicher Verteilungssysteme beträchtliche Schwierigkeit aufwirft, ist zu vermuten, dass mit dem Übergang zu zwischenstaatlichen Verteilungsproblemen die Hindernisse schier unüberwindlich werden."[50]

Man kann also skeptisch gegenüber der Ausweitung von Konzeptionen innergesellschaftlicher Solidarität, Fairness und Gerechtigkeit auf globale Probleme sein. Dass Konzepte wie z. B. jene von John RAWLS in *Das Recht der Völker*[51] oder von Hiller STEINER[52] tragfähig sind, um Argumente für eine Redistribution von Gütern über die Grenzen von Staaten und Gesellschaften hinweg liefern zu können, kann mit guten Gründen bezweifelt werden:

> „Um Solidaritätsprobleme dieser Größenordnung zu lösen, wird die Weltgesellschaft eines funktionalen Äquivalents 1. für die „Erzwingungsstäbe" ([Max] Weber) und 2. für die ‚lückenlose demokratische Legitimationskette' (Böckenförde) des westlichen Nationalstaats bedürfen. Aber dafür gibt es bislang noch nicht einmal eine brauchbare Theorie."[53]

Die unilateralen Tendenzen, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts in der Außenpolitik vieler Staaten zu beobachten sind, machen jedoch wenig Hoffnung, dass selbst bei Vorliegen einer adäquaten Theorie diese dann auch wirklich umgesetzt werden könnte. Nicht nur die Schließung der digitalen Spaltung wird hierunter leiden.

Neben diesen eher theoretischen Erwägungen gilt grundsätzlich, dass jede Debatte über Gerechtigkeit die Bedingungen, unter denen sie zu erreichen wäre, nicht außer Acht lassen darf. Insbesondere darf Hilfe nicht als Paternalismus auftreten, denn von diesem ist es zur Blindheit gegenüber den jeweiligen Bedingungen sowie den Bedürfnissen und Wünschen der Betroffenen nicht weit – im Extremfall endet diese Blindheit in der Bevormundung.

50 W. KERSTING: Der Markt – das Ende der Geschichte? (1998), S. 125.
51 J. RAWLS: Das Recht der Völker (2002).
52 H. STEINER: Liberalism and Nationalism (1995), S. 19.
53 H. BRUNKHORST: Ist die Solidarität der Bürgergesellschaft globalisierbar? (2000), S. 286.

Zusammenfassung

WEBER, Karsten: **Die Schließung der digitalen Spaltung - Anspruch und Wirklichkeit.** ETHICA 12 (2004) 2, 115–136

Die digitale Spaltung als Unterversorgung mit Informationen wird meist als nationalstaatliches ökonomisches Problem angesehen, das durch den Einsatz von mehr Technik und Geld lösbar ist. Tatsächlich aber müsste die digitale Spaltung als soziotechnisches Problem angesehen werden, dessen Lösung wesentlich von der Einbettung aller Maßnahmen in den jeweiligen sozialen Kontext abhängig ist. Dies wird am Beispiel des indischen Simputer-Projekts aufgezeigt.

Digitale Spaltung
Gerechtigkeit
Informationsgesellschaft
Globalisierung
Teilhabe

Summary

WEBER, Karsten: **Closing the digital divide - a reality check.** ETHICA 12 (2004) 2, 115–136

Digital divide as a lack of access to information is usually considered as an economic problem within a nation state that can be solved by mere use of more technology and capital. But actually, it is to be considered as a socio-technological problem; its solution essentially depends on embedding all the possible measures in the already existing social contexts. This is shown with the example of the Indian Simputer project.

Digital divide
Justice
Information society
Globalization
Participation

Literatur

ASENDORPF, Dirk: Langsam, teuer, aber faszinierend. Auch in Afrika setzt sich das Internet zunehmend durch. In: Neue Zürcher Zeitung (NZZ), 2002, http://www.nzz.ch/netzstoff/2002/2002.09.20-em-article8DVAX.html, zuletzt besucht 07. 11. 2003.

BRUNKHORST, Hauke: Ist die Solidarität der Bürgergesellschaft globalisierbar? In: Hauke Brunkhorst/Matthias Kettner (Hg.): Globalisierung und Demokratie. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000.

CARLISLE, Y. M./MANNING, D. J.: Ideological persuasion and technological determinism. In: Technology in Society, Vol. 21 (1999), S. 81–102.

CARSON, Rachel: Silent spring. – Boston: Mifflin u. a., 1962.

CASTELLS, Manuel: The Internet Galaxy. – Oxford: Oxford University Press, 2001.

DEMMERS, Jim/O'NEIL, Dara: Leavers and Takers: Alternative Perspectives on Universal Access to Telecommunications Technologies. In: Techné, Vol. 5, No. 3 (2001), http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v5n3/pdf/demmers.pdf, zuletzt besucht 07. 11. 2003.

EGLOFF, Daniel: Digitale Demokratie: Mythos oder Realität? – Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002.

FORD, Paul: Information Technologies, the Physically Disabled, and New Valuations. In: Lester J. Pourciau (ed.): Ethics and Electronic Information in the Twenty-First Century. – West Lafayette/Indiana: Purdue University Press, 1999.

G8: G8 Charter on Global Information Society. – The Government of Japan, 2000, http://www.dotforce.org/reports/it1.html, zuletzt besucht 07. 11. 2003.

GANAPATI, Priya: Simputer: Not for the common man anymore, 17. 09. 2003, http://in.rediff.com/money/2003/sep/17spec.htm, zuletzt besucht 07. 11. 2003.

HABITAT: Cities in a Globalizing World. Global Report on Human Settlements 2001. – London, Sterling/Virginia: Earthscan Publications Ltd, 2001.

JAMES, Jeffrey: Globalization, Information Technology and Development. – London: Macmillan Press Ltd., 1999.

KERSTING, Wolfgang: Der Markt – das Ende der Geschichte? In: Norbert Brieskorn/Johannes Wallacher (Hg.): Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft? – Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1998.

KIM, Mun-Cho/KIM, Jong-Kil: Digital Divide: Conceptual Discussions and Prospect. In: Won Kim/Tok-Wang Ling/Yoon-Joon Lee/Seung-Soo Park (eds.): The Human Society and the Internet. – Berlin; Heidelberg; New York: Springer, 2001.

KLEINWÄCHTER, Wolfgang: Notoperation vorerst gescheitert. In: Telepolis, 17.11.2003, http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/te/16105/1.html, zuletzt besucht 18. 11. 2003.

KREBS, Angelika: Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick. In: Angelika Krebs (Hg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000.

KYMLICKA, Will: Multikulturalismus und Demokratie. – Hamburg: Rotbuch Verlag, 1999.

LYNCH, Beverly P.: The Digital Divide or the Digital Connection: A U.S. Perspective. In: First Monday, Vol. 7, No. 10 (2002), http://www.firstmonday.org/issues/issue7_10/lynch/index.html, zuletzt besucht 07. 11. 2003.

MANOHAR, Swami: The Simputer: access device for the masses, September 1998, http://www.simputer.org/simputer/history/paper.pdf, zuletzt besucht 07. 11. 2003.

MANSELL, Robin/STEINMUELLER, W. Edward: Mobilizing the Information Society. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.

MEADOWS, Donella H./MEADOWS, Dennis L./RANDERS, Jorgen/BEHRENS, William W. III: The Limits to Growth. – New York: Universe Books, 1972.

NAKADA, Makoto/TAMURA, Takanori/TAKENOUCHI, Tadashi/KAWASAKI, Leslie Tkach/ILTAKA, Toshikazu: The Positive and Negative Aspects of „Digital Divide" Theories, 2002, http://www.capurro.de/augsburg2-papers.pers.htm#THE%20POSITIVE, zuletzt besucht 07. 11. 2003.

RAWLS, John: Das Recht der Völker. – Berlin, New York: de Gruyter, 2002.

RIAP: Alleviating the Digital Divide: Policy Recommendations. Research Institute for Asia and the Pacific, 2002, http://www.riap.usyd.edu.au/research/bica/documents/FinalReport.pdf, zuletzt besucht 09. 11. 2003.

SEN, Amartya: Equality of What? In: Richard J. Arneson (Hg.): Liberalism, Vol. III. – Aldershot: Edward Elgar Publishing Ltd., 1992.

STATISTISCHES BUNDESAMT: Informationstechnologie in Haushalten. Ergebnisse einer Pilotstudie für das Jahr 2002. – Wiesbaden: Statistisches Bundesamt, 2003.

STEINER, Hiller: Liberalism and Nationalism. In: Analyse & Kritik. Zeitschrift für Sozialwissenschaften 17 (1995) 1, S. 12–20.

TAYLOR, Charles: Atomism. In: Will Kymlicka (ed.): Justice in Political Philosophy, Volume II. – Aldershot: Edward Elgar Publishing Ltd., 1995.

UNFPA (United Nations Population Fund): Weltbevölkerungsbericht 2000. Frauen und Männer – getrennte Welten? – Hannover: Deutsche Stiftung Weltbevölkerung, 2000.

USDC: Americans in the information age: Falling through the Net. U. S. Department of Commerce, 2000, http://search.ntia.doc.gov/pdf/fttn00.pdf, zuletzt besucht 07. 11. 2003.

VERZOLA, Roberto: Die Dritte Welt und das Internet: das Beispiel Philippinen. In: Florian Rötzer: Megamaschine Wissen. – Frankfurt/Main, New York: Campus, 1999.

WARSCHAUER, Mark: Technology and Social Inclusion. Rethinking the Digital Divide. – Cambridge/Massachusetts; London/England: The MIT Press, 2003.

WEBER, Karsten: Technikregime und (Gegen-)Information – Warum es nicht ausreicht, die „richtige" Architektur zu haben. In: Karsten Weber/Michael Nagenborg/Helmut F. Spinner (Hg.): Wissensarten, Wissensordnung, Wissensregime. Beiträge zum Karlsruher Ansatz der integrierten Wissensforschung. – Opladen: Leske + Budrich, 2002.

Dr. phil. habil. Karsten Weber, Lehrstuhl für philosophische Grundlagen kulturwissenschaftlicher Analyse der Europa-Universität Viadrina (Oder)
PSF 1786, D-15207 Frankfurt (Oder)
kweber@euv-frankfurt-o.de

ETHICA; 12 (2004) 2, 137 – 162

HELGE WULSDORF – THOMAS SCHÄRTL

NACHHALTIGKEIT

Vom Schlagwort zum Prinzip

Dr. Helge Wulsdorf, geb. 1968, 1987–1989 Ausbildung zum Bankkaufmann, 1989–1994 Studium der Kath. Theologie in Münster und Tübingen, 1994–1998 Wiss. Mitarbeiter am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, 1998 Promotion zum Dr. theol. mit dem Thema „Umweltethik, Gerechtigkeit und verbandliche Selbstregulierung", 1998–2001 Wiss. Assistent am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn, Koautor des Lehrbuchs *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, 2002 Redakteur in der Pressestelle des Erzbistums Paderborn, seit Anfang 2003 Leiter der Stabsstelle „Nachhaltige Geldanlagen" bei der Bank für Kirche und Caritas in Paderborn.

Dr. Thomas Schärtl M.A. (phil.), geb. 1969, Studium der Kath. Theologie in München, Regensburg und Tübingen, Studium der Philosophie in München, 1995 Diplom in Kath. Theologie an der Universität Regensburg, 1997 M.A. in Philosophie an der Hochschule für Philosophie S.J. in München, 2001 Promotion zum Dr. theol. an der Kath.-Theol. Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen im Fach Dogmatik zum Thema „Theo-Grammatik. Prolegomena zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott", 1996–1999 Wiss. Mitarbeiter im Bereich Systematische Theologie an der Universität Regensburg, 2001–2003 Wiss. Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn, seit Februar 2003 Wiss. Assistent am Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie an der WWU Münster.

1. Leitbild Nachhaltigkeit

Das Thema *Nachhaltigkeit* ist in der letzten Zeit verstärkt ins Rampenlicht der öffentlichen Diskussion geraten. Ein wesentlicher Grund hierfür dürfte der Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung im Spätsommer 2002 in Johannesburg gewesen sein. Die Ergebnisse des Gipfels sind in den Medien bereits von verschiedenster Seite kommentiert worden und müssen daher hier nicht noch einmal referiert werden. Ob etwa im Klimaschutz von Fortschritten gesprochen werden kann, wie einige Politiker bilanziert haben, darf angesichts des unübersehbaren Handlungsbedarfs eher bezwei-

felt werden. Die Blockadepolitik einiger Länder in diesem Bereich wird sich wahrscheinlich über kurz oder lang als verheerend erweisen. Andere Bereiche, bspw. Artenvielfalt, Fischerei, Handel, natürliche Ressourcen und Trinkwasserversorgung, geben dagegen zumindest positivere Signale, obschon auch diese insbesondere aus der Sicht der armen und ärmsten Länder wohl als zu schwach beurteilt werden müssen.

So wichtig die politischen Appelle und Bekenntnisse von Johannesburg auch gewesen sein mögen, für den unabdingbaren, radikalen Wandel in der globalen Energie- und Gesundheitspolitik dürften sie kaum viel mehr sein als der berühmt-berüchtigte Tropfen auf den heißen Stein. Der Titel einer internationalen Tageszeitung Ende August 2002, „Gipfel der Unverbindlichkeit", spiegelte in vielerlei Hinsicht genau das wider, wofür Johannesburg wohl stand. Diese von nicht wenigen – namentlich zumeist Nicht-Regierungsorganisationen – gezogene, ziemlich ernüchternde Bilanz darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser Gipfel für eine weltweite nachhaltige Entwicklung unverzichtbar gewesen sein dürfte und somit bereits an sich einen Erfolg dargestellt hat. Wenn man bedenkt, dass gerade die Umweltfrage erst seit Ende der 1970er Jahre – und dann auch nur äußerst zögerlich – auf die Tagesordnung politischer Programme gesetzt wurde, kann es sicher als Erfolg gewertet werden, dass sich die Weltgemeinschaft dieser Thematik innerhalb doch recht kurzer Zeit auf der bislang größten UN-Konferenz in solcher Breite angenommen hat.

Eine endgültige ethische Bewertung der Gipfelergebnisse erscheint derzeit verfrüht, zumal die vielfältigen Expertenmeinungen bei weitem noch nicht sondiert und ausgewertet wurden.[1] Nachfolgenden Überlegungen geht es daher um das Leitbild der Nachhaltigkeit als solches, das zehn Jahre nach dem Gipfel von Rio de Janeiro durch programmatische Konkretisierungen in Johannesburg an Schärfe gewinnen sollte. Innerhalb kürzester Zeit hat der Begriff Nachhaltigkeit zweifelsohne eine ziemlich steile Karriere gemacht. Vor gut eineinhalb Jahrzehnten sozusagen für die Weltöffentlichkeit erst aus der Taufe gehoben, hat er zwischenzeitlich in allen gesellschaftlichen Teilbereichen Fuß fassen können und wird dort als Leitbild anerkannt.

1 Erste Bewertungen finden sich in dem Sammelband Gotthilf HEMPEL/Meinhard SCHULZ-BALDES (Hg.): Nachhaltigkeit und globaler Wandel (2003).

a) Genese

An sich weist der Begriff der *Nachhaltigkeit*[2] eine recht lange Tradition auf. Schon im 18./19. Jahrhundert steht er für eine ressourcenökonomische Nutzung des Waldes. Das heißt, die Bewirtschaftung der Wälder soll einen gleichmäßigen Ertrag langfristig sichern. Während sich der Terminus in der Land- und Wasserwirtschaft sowie in der Arbeitsökonomie nachfolgend etabliert, erfährt er in anderen Wissenschaftsdisziplinen vorerst keine weitere Verbreitung. Auch umgangssprachlich findet der Begriff kaum Verwendung. Wenn überhaupt nimmt er dort die Bedeutung von ‚eine längere Zeit anhaltende Wirkung' an, ist aber eigentlich wenig griffig. Eine erste wirkliche Zäsur in der Begriffsgeschichte stellt der 1987 vorgelegte Abschlussbericht „Our Common Future" der *World Commission on Environment and Development* – der sog. *Brundtland-Kommission* – dar. Dort nimmt der Begriff *Sustainable Development*, der mit „Nachhaltigkeit" bzw. „nachhaltige Entwicklung" übersetzt wird, erstmals eine politische Schlüsselrolle ein. Der Aspekt der intergenerationellen Gerechtigkeit steht dabei im Vordergrund, wie die Definition des Berichtes zeigt:

> „Zukunftsfähig ist eine Entwicklung, in der die Bedürfnisse heutiger Generationen so befriedigt werden, daß auch kommende Generationen noch die gleichen Chancen haben, ihre Bedürfnisse zu befriedigen."[3]

Wenngleich die Kommission mit dieser Umschreibung keine umfassende Definition von Nachhaltigkeit vorgelegt hat, so hebt sie mit ihrem Verweis auf die zukünftigen Generationen ein wesentliches, vielleicht sogar das zentrale Grundanliegen nachhaltigen Handelns hervor, das weltweit auf großes Echo gestoßen ist.

Ein weiterer, womöglich noch entscheidenderer Einschnitt ist dann fünf Jahre später die Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro, auf der das Leitbild der Nachhaltigkeit wegweisend für die internationale und nationale Politikgestaltung festgeschrieben wird. Dem Nachhaltigkeitskonzept liegt nunmehr die Einsicht zu Grunde, dass ökonomische, soziale und ökologische Entwicklungen

2 Vgl. zum Nachhaltigkeitsbegriff mit weiteren Verweisen Markus VOGT: Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip? In: A. BAUMGARTNER/G. PUTZ (Hg.): Sozialprinzipien (2001), S. 142–159. Zum Stand der Nachhaltigkeitsdebatte sei auf zwei Studien verwiesen, die im Vorfeld des Weltgipfels in Johannesburg erschienen sind: zum einen die vom BUNDESMINISTERIUM FÜR FORSCHUNG UND BILDUNG (BMBF) geförderte Sondierungsstudie Karl-Werner BRAND (Hg.): Politik der Nachhaltigkeit (2002) und zum anderen UMWELTBUNDESAMT (Hg.): Nachhaltige Entwicklung in Deutschland (2002).

3 Der Bericht ist abgedruckt in: Volker HAUFF (Hg.): Unsere gemeinsame Zukunft (1987).

nicht voneinander getrennt betrachtet und begriffen werden dürfen. Soll menschliche Entwicklung dauerhaft, intergenerationell gesichert werden, sind genannte drei Dimensionen als eine stets neu herzustellende, notwendige Einheit zu interpretieren. Mit Hilfe des Leitbildes Nachhaltigkeit gelingt es fortan, die ökologische Frage gleichrangig neben den anderen beiden Dimensionen des Sozialen und Ökonomischen zu verorten. Hierin ist sicherlich das Innovative des Nachhaltigkeitsgedankens zu sehen. Er reicht demnach weit über das spezifisch ökologische Umfeld hinaus und ist deshalb auch vorrangig als ein politisch-ethischer Terminus zu begreifen, der grundlegende Problemstellungen verknüpft und in eine auf Zukunftsfähigkeit hin ausgerichtete zeitliche Rasterstruktur stellt. Weil diese komplexen Verknüpfungen und inneren Zusammenhänge zunehmend mit all ihren Schwierigkeiten offenkundig werden, konnte auch der Gipfel für nachhaltige Entwicklung in Johannesburg mit einem „tonnenschweren Ritter" verglichen werden, wie es eine überregionale deutsche Tageszeitung im Zuge ihrer Gipfelberichterstattung tat, der nur äußerst zögerlich in Bewegung kommt.

Trotz dieser Schwierigkeit ist Nachhaltigkeit innerhalb kürzester Zeit zu einem der wichtigsten politischen Leitbilder avanciert, das weit über die Politikarena hinaus Anerkennung gefunden hat. Während es in Rio 1992 noch vorrangig um die grundsätzliche Einigung auf das Leitbild Nachhaltigkeit ging, stand zehn Jahre später 2002 in Johannesburg dessen programmatische Weiterentwicklung auf der Tagesordnung. Allgemein ist es für Leitbilder kennzeichnend, dass sie hochgradig disparate Handlungsvorgänge auf anschauliche Formeln bringen.[4] Sie sind von allen beteiligten Akteuren erkennbar und ermöglichen damit erst ausdrückliche Handlungsentscheidungen aller Mithandelnden. Leitbilder sind zwar auf Dauer angelegt, doch weisen sie sich ebenso durch ein hohes Maß an Dynamik und Interpretationsoffenheit aus. Diesem nur schwer handhabbaren Charakteristikum gilt es, gesellschaftspolitisch Rechnung zu tragen und in der Folge von Johannesburg konkrete Handlungspakete zu schnüren.

b) Relevanz

Das Leitbild Nachhaltigkeit wurde nicht nur auf internationaler politischer Ebene verankert. In Deutschland hat etwa das Bundeskabinett im Vorfeld des Johannesburg-Gipfels am 17. April 2002 die Nationale Nachhaltigkeitsstrategie beschlossen. Der ein Jahr zuvor eingesetzte Rat für

4 Vgl. LexBE, Bd. 2, 609–612.

nachhaltige Entwicklung soll Antworten auf die Fragen nach Generationengerechtigkeit, Lebensqualität, sozialem Zusammenhalt und internationaler Verantwortung finden.[5] Sogar der Koalitionsvertrag der rot-grünen Bundesregierung in Deutschland wurde am 16. Oktober 2002 unter der Überschrift „Erneuerung – Gerechtigkeit – Nachhaltigkeit" unterzeichnet. Auf lokaler Ebene haben Agenda-21-Prozesse dafür gesorgt, dass das Leitbild Nachhaltigkeit vor Ort an Kontur gewinnen konnte. Hier dürften wohl auch die größten Umsetzungserfolge zu verzeichnen sein. Ebenfalls hat sich die Wissenschaftslandschaft in voller Breite der Nachhaltigkeitsthematik bemächtigt. Die Zahl an Publikationen zu dieser Thematik ist Ende der 1990er Jahre sprunghaft angestiegen und füllt mittlerweile Bibliotheken. Ohne an dieser Stelle einen Literaturbericht geben zu wollen, lässt sich festhalten, dass Nachhaltigkeit in nahezu allen Wissenschaftsdisziplinen rezipiert und reflektiert wird. Vor allem die Ökonomie nimmt sich der Thematik im Zuge der Globalisierungsdebatte an. In der Wirtschaftswelt gibt es inzwischen einige Unternehmen, die regelmäßig Nachhaltigkeitsberichte herausgeben.[6] Auch wenn sich die meisten Unternehmen noch sehr schwer tun, Nachhaltigkeit zu kommunizieren, steigt das öffentliche Interesse an Informationen, die über die nackten Bilanzdaten hinausgehen. Der Dow-Jones-Sustainability-Index und bestimmte Wertpapierfonds sind zudem Zeichen dafür, dass die Finanzmärkte dem gestiegenen Interesse an Nachhaltigkeit gleichermaßen Rechnung tragen.

Speziell die Soziologie zeigt, dass das Leitbild Nachhaltigkeit zwar eine erstaunliche Karriere durchlaufen hat, sich aber nur sehr schlecht popularisieren lässt. Gründe hierfür werden darin gesehen, dass es sich letztlich um ein recht abstraktes, sehr allgemein gehaltenes Konzept handelt, das mit keinen besonderen Emotionen verknüpft wird.[7] Bemerkt wird, dass Nachhaltigkeit, anders als etwa das Leitbild der Solidarität, nicht aus einer sozialen Bewegung im Sinne einer Kampfformel oder eines Losungs-

5 Weitere Informationen zur Nachhaltigkeitsstrategie und zum RAT FÜR NACHHALTIGE ENTWICKLUNG finden sich unter http://www.dialog-nachhaltigkeit.de.

6 Vgl. hierzu erste Ergebnisse in: INSTITUT FÜR ÖKOLOGISCHE WIRTSCHAFTSFORSCHUNG/INSTITUT FÜR MARKT – UMWELT – GESELLSCHAFT (Hg.): Nachhaltigkeitsberichterstattung (2002), sowie unter http://www.globalreporting.org. Nachhaltigkeit erweist sich bei ihrer Operationalisierung in Unternehmen vor allem als eine strategische Größe, die in alle Unternehmensbereiche hineinwirkt. Sie ist von allen Unternehmensebenen zu tragen und lässt die Spezifika eines Unternehmens zur Geltung kommen. Ihre Messbarkeit ist allerdings nur bedingt möglich. Vgl. Arnd HARDTKE/Marco PREHN (Hg.): Perspektiven der Nachhaltigkeit (2001).

7 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die Sondierungsstudie des BMBF. Vgl. K.-W. BRAND (Hg.): Politik der Nachhaltigkeit, S. 92f.

wortes erwachsen ist. Überdies vermittelt sie keine konkreten Visionen. Es verwundert daher auch nicht, dass nur gut ein Viertel der deutschen Bundesbürger mit dem Begriff der Nachhaltigkeit überhaupt etwas anfangen können, wie eine Umfrage vor dem Weltgipfel in Johannesburg belegt.[8]

c) Rezeption im kirchlichen Kontext

Im kirchlichen Kontext hat der Begriff Nachhaltigkeit ebenfalls eine recht steile Karriere hinter sich. Interessanterweise wurde das Schlagwort nicht, wie man meinen könnte, von der Wissenschaftsdisziplin Christliche Sozialethik in die Grundlagendiskussion eingebracht, sondern 1997 von der Sozialverkündigung der evangelischen und katholischen Kirche Deutschlands.[9] In dem Papier „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" wird es im Kanon grundlegender ethischer Perspektiven aufgeführt. Hier steht es zwar noch reichlich unvermittelt neben den anderen, hat aber mit einem Schlag seinen Platz in den Grundlagenüberlegungen gefunden. In dem gemeinsamen Text der beiden Kirchen heißt es unter der Überschrift Nachhaltigkeit:

> „Die christliche Soziallehre muß künftig mehr als bisher das Bewußtsein von der Vernetzung der sozialen, ökonomischen und ökologischen Problematik wecken. Sie muß den Grundgedanken der Bewahrung der Schöpfung mit dem einer Weltgestaltung verbinden, welche der Einbindung aller gesellschaftlichen Prozesse in das – allem menschlichen Tun vorgegebene – umgreifende Netzwerk der Natur Rechnung trägt."[10]

Die sozialethisch-wissenschaftliche Reflexion lässt nicht lange auf sich warten. In dem kurz darauf erschienenen *Handbuch der Wirtschaftsethik* wird Nachhaltigkeit 1998 im ersten Band als neues Sozialprinzip neben die klassische Prinzipientrias Personalität, Solidarität und Subsidiarität

8 Vgl. BMU (Hg.): Umweltbewusstsein in Deutschland 2002 (2002), S. 31–33. Mit 28 Prozent waren es 2002 immerhin mehr als doppelt so viele Personen wie im Jahr 2000, die den Begriff Nachhaltigkeit überhaupt kannten. Erstaunlich ist, dass die Leitideen einer nachhaltigen Entwicklung auf sehr viel größere Resonanz stießen. 84 Prozent der Befragten befürworteten 2002 das Grundprinzip „Gerechtigkeit zwischen den Generationen" und 78 Prozent stimmten der Leitidee „voll" oder „weitgehend" zu, dass nicht mehr Ressourcen verbraucht werden sollen, als nachwachsen können.

9 Für eine erste Sensibilisierung im kirchlichen Raum sorgte die Studie des WUPPERTAL INSTITUTs FÜR KLIMA, UMWELT UND ENERGIE. Vgl. BUND/MISEREOR (Hg.): Zukunftsfähiges Deutschland (1996). Eine Bestandsaufnahme und Visionsversuche erfolgten in dem Sammelband BUND/MISEREOR (Hg.): Wegweiser für ein zukunftsfähiges Deutschland (2002).

10 KIRCHENAMT DER EKD/SEKRETARIAT DER DBK (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (1997), 50.

gestellt.[11] Wenngleich die systematische Vernetzung der Sozialprinzipien in dem Handbuch nicht unbedingt als gelungen bezeichnet werden kann, lässt sich doch sagen, dass die ökologische Frage mit dem Nachhaltigkeitsprinzip auf der Prinzipienebene verortet werden konnte. In der Sozialethik von Reinhard MARX und Helge WULSDORF wird Nachhaltigkeit nun erstmals neben Solidarität und Subsidiarität als konkretisierendes Sozialprinzip systematisch in den Prinzipienkanon eingebunden.[12] Dass die beiden Kirchen das Prinzip der Nachhaltigkeit als Ausdruck christlicher Verantwortung für weltweite, gegenwärtige wie zukünftige Generationen umfassende Gerechtigkeit angenommen haben, bekräftigen sie noch einmal in ihrer Stellungnahme zur UN-Konferenz für Nachhaltigkeit und Entwicklung vom 5. Juli 2002. In der Erklärung findet sich folgender Wortlaut:

> „Das Leitbild der Nachhaltigkeit gehört zum Kernbestandteil christlicher Sozialethik."[13]

2. Prinzip Nachhaltigkeit

„Vom Schlagwort zum Prinzip" – so lässt sich die sozialethische Karriere des Nachhaltigkeitsgedankens wohl am ehesten auf den Punkt bringen. Anders als in der politischen Landschaft, wo Nachhaltigkeit vorwiegend als gesellschaftsgestaltendes Leitbild verstanden wird, das in Aktionsprogrammen zu konkretisieren ist, hat die christliche Sozialethik Nachhaltigkeit den Rang eines Prinzips verliehen. Dass politischerseits dem Nachhaltigkeitsmotiv ebenfalls prinzipielle Funktionen zugedacht werden, legt der rot-grüne Koalitionsvertrag der Deutschen Bundesregierung nahe, in dem es auf einer der ersten Seiten heißt:

> „Leitlinie unseres Handelns für Erneuerung und Gerechtigkeit ist das Prinzip der Nachhaltigkeit."[14]

a) Prinzipielles zum Prinzipienbegriff

Mit der hohen politischen Konjunktur, die der Ausdruck „Nachhaltigkeit" genießt, teilt die sozialethische Rede vom Prinzip den heuristischen

11 Vgl. HbWE, Bd. 1, 225–257.

12 Vgl. Reinhard MARX/Helge WULSDORF: Christliche Sozialethik (2002), S. 148–195.

13 Die Stellungnahme der beiden Kirchen vom 5. Juli 2002 ist abgedruckt in: epd-Dokumentation Nr. 30, Frankfurt/Main, 2002, 4–6.

14 Der Koalitionsvertrag findet sich unter http://www.spd.de, hier S. 9.

Aspekt, der einem Leitbild zu Grunde liegt. Aber mit dem Prinzipienbegriff ist durchaus mehr gemeint. Was genau, das deuten die meisten Sozialethiken – wenn überhaupt – nur an. Der relativ etablierten und problemlosen Benutzung des Ausdrucks „Prinzip" steht eine eigenartige Unterreflektiertheit des Prinzipienbegriffs gegenüber.[15] Obwohl die christliche Sozialethik die Rede von Prinzipien klar in ihrer argumentativen Architektur zu verorten weiß, bleiben die Konturen schillernd. Das machen vielleicht die folgenden Fragen deutlich: Was unterscheidet Prinzipien von Werten oder ‚kollektiv realisierten' Tugenden? Wie lassen sich ausgehend von oder anhand von Prinzipien sozialethische Urteile der Form „Es ist notwendig und geboten, *p* zu tun" ableiten? Wie kann die konkrete Erfahrung und Geschichte dazu verhelfen, Prinzipien auszuformulieren und den Katalog der Prinzipien zu erweitern – wie das bspw. am Stichwort „Nachhaltigkeit" abzulesen ist? Diese Fragen erfordern eine wenigstens umrisshafte Klärung des Prinzipienbegriffs. Erst in diesem Rahmen kann auch die Frage beantwortet werden, wieso und inwiefern von Nachhaltigkeit als von einem Prinzip gesprochen werden kann und welchen eigentümlichen Ort Nachhaltigkeit im Kanon bzw. Katalog der schon bekannten sozialethischen Prinzipien hat.

Der vornehmste Gesprächspartner in der Konturierung des Prinzipienbegriffs ist sicherlich die *Philosophie*. Aber ein Blick auf die Philosophiegeschichte hinterlässt einen eher verwirrenden Eindruck: Denn so ziemlich alles, was die Philosophie als Grundsatz festschreibt, worüber sie sich im Grundsätzlichen verständigt, wird mit dem Ausdruck „Prinzip" etikettiert. Man kann von Erkenntnisprinzipien und Seinsprinzipien reden, von ethischen und hermeneutischen Prinzipien usw. Der Ausdruck ist oftmals so *schillernd*, dass das sozialethische Interesse an einer Klärung des Begriffs vor neuen Hürden steht, anstatt die Hürde eines unterreflektierten Ausdrucks zu beseitigen. Was hilft es ihr zu wissen, dass man PLATONs Ideen als Prinzipien von Sein und Erkenntnis ansehen kann? Oder welche Folgerungen können aus der Einsicht, dass HEGELs *Wissenschaft der Logik* eine eigene Version von ontologischen Prinzipien formuliert, gezogen werden? Allenfalls die, dass Prinzipien etwas Maßstäbliches darstellen, nach denen sich das ‚am Maßstab Bemessene' zu richten hat. Aber über diese Einsicht verfügt die Sozialethik bereits, auch wenn sie den Prinzipi-

15 Vgl. etwa die Prinzipientraktakte der Sozialethiken von Franz FURGER: Christliche Sozialethik (1991), Arno ANZENBACHER: Christliche Sozialethik (1998) und Walter KERBER: Sozialethik (1998).

enbegriff ohne alle weitere Klärung wie bisher verwendet: dass es bei Prinzipien um Grundsätzliches, um Maßstäbliches geht.

1) Hilfestellung durch Aristoteles

Es ist ARISTOTELES, der als einer der ersten auf die vielfache Verwendbarkeit des Prinzipienbegriffs aufmerksam gemacht hat. Seine immer von der Sprache herkommenden und auf Explikation, Sondierung und wissenschaftliche Normierung bedachten Überlegungen lassen ihn folgende Gemeinsamkeit in der Verwendung des Prinzipienbegriffs entdecken:

> „Allgemeines Merkmal der Prinzipien in allen Bedeutungen ist, daß es ein Erstes ist, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird."[16]

Die Frage nach dem Sein und Werden fällt – der klassischen philosophischen Aufgabenteilung gemäß – in den Bereich der Metaphysik. Die Frage nach dem Erkennen berührt, das ist klar, die Erkenntnistheorie. Aber auch die Ethik kann sich hier anschließen, sofern sie die Frage, wie sie zu einem Urteil darüber kommt, ob eine Handlung gut, geboten, gesollt etc. ist, beantworten will. Da das ethische und eo ipso das sozialethische Urteil Einsicht voraussetzt, kann sinnvollerweise nach dem *Ersten*, an dem sich dieses Urteil zu orientieren hat, gefragt werden. Nun könnte man auf der soliden Traditionsgrundlage philosophischer Ethik natürlich sofort sagen, dass dieses Erste *das Gute* oder bestimmte, als gut erkannte *Werte* seien. Aber damit ist die spezifische Pointe eines ethisch verwendeten Prinzipienbegriffs noch nicht eingeholt. Natürlich ist eine Vergewisserung darüber wichtig, welcher Wert tatsächlich als Wert angesprochen werden soll, welcher Maßstab des Guten anzulegen ist etc. Aber ein ethisches Urteil ist – rein formal betrachtet – ein Urteil darüber, dass ein bestimmter Sachverhalt (der durch eine Handlung realisiert wird) *sein soll*. Anders als erkenntnistheoretische oder ontologische Aussagen, die vom Konkreten zugunsten des Allgemeinen abstrahieren, ist die ethische Aussage am Konkreten interessiert.[17] Das – um hier die Terminologie des ARISTOTE-

16 ARISTOTELES, Met. IV 1013a 17f.

17 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt THOMAS VON AQUIN in seiner Analyse des Wollens bzw. des willentlichen Entschlusses. Vgl. THOMAS VON AQUIN: S.Th. II–I q. 14 a. 2 resp.; Thomas erläutert a. a. O., dass ein praktisches Urteil im engeren Sinne nicht mehr nach der grundlegenden Zielbestimmung fragt – das gehört in einen anderen Diskurs –, sondern vielmehr nach der Weise, wie ein Ziel erreicht werden kann: „de his quae sunt ad finem". Eine weitere Analyse zum Zusammenhang von Allgemeinem und Konkretem im Rahmen des praktischen Urteils findet sich in S.Th. II–I q. 14 a. 5 resp.; dort erläutert Thomas die „innere Logik" des praktischen Urteils: den Zusammenhang von Grund und Folge, den Vorgriff auf die Zukunft, das Moment der Intentionalität. All

LES noch einmal aufzugreifen – *Erste* in einem ethischen und sozialethischen Urteil kann also nicht nur im Rekurs auf ein an sich Gutes bestehen, sondern muss bereits eine grundsätzliche Verbindung zum Konkreten in sich tragen. Aber wie kann diese Verbindung des in ethischer Hinsicht *Ersten* zum Konkreten der je gesollten Handlung hergestellt werden, wenn nicht durch einen konkreten (ja sogar fragwürdig konkreten) Katalog von Handlungsvorschriften, die durch ihre Konkretheit jede ethische Vergewisserung ausschließen würden, weil sie in kasuistischer Manier auf jede Frage eine Antwort haben?

Hier kann uns zunächst ein Blick auf das sozialethische Arbeiten selbst weiterhelfen. Obwohl der Prinzipienbegriff unterreflektiert ist (das wurde schon gesagt), weiß die christliche Sozialethik die Prinzipien architektonisch doch sehr genau zu verorten: Prinzipien dienen ihr nicht als konkreter Urteilskatalog, sondern als argumentative Urteilsgrundlage, die ein Erstes benennen, dessen Gesolltsein nicht mehr in Frage steht (oder sinnvoll nur in einem Meta-Diskurs bezweifelt werden kann). Auch das wusste schon ARISTOTELES, der in der *Zweiten Analytik* festhält, dass die Grundlagen aller wissenschaftlichen Beweise selbst nicht wiederum bewiesen werden können:

> „Da nun aber von den Verfassungen im Reiche des Nachdenkens, mittels derer wir Wahrheit treffen, die einen immer wahr sind, die anderen auch Irrtum und Falschheit an sich nehmen (...) und da kein anderes Seinsgeschlecht das Wissen an Genauigkeit übertrifft als die Vernunft, die Anfänge zu allem Beweisen bekannter (sein müssen als deren Verfahren und Folgeannahmen selbst), (und da schließlich) das gesamte Wissen in Verbindung mit begrifflicher Herleitung steht: *so kann es von den Anfängen dazu Wissen ja wohl nicht geben.* (...) Und wenn man es von daher sieht, (ergibt sich) auch: Ursprung von Beweis ist selbst nicht Beweis, also auch nicht von Wissen Wissen."[18]

Bezieht man diese Einsicht des ARISTOTELES unmittelbar auf ethische und sozialethische Argumentationen – die ja auch logische Schlüsse mit entsprechender Valenz sein wollen – so kann man sagen: Das Erste in der ethisch-sozialethischen Argumentation liegt dem Argumentieren zu Grunde und hat daher die Rolle einer Ausgangsprämisse, nicht aber einer Konklusion einzunehmen. Diese erste Prämisse ist tatsächlich ein Erstes und – blickt man auf die klassische Typologie des valenten Syllogismus – ein All-

diese Aspekte können uns helfen, um genauer zu klären, wie das praktische Urteil die Verbindung von Allgemeinem und Konkretem vollbringt.

18 ARISTOTELES: Analyt. Post. 100b 5–14.

gemeines. Das Konkrete einzubringen, ist demgegenüber die Aufgabe der zweiten Prämisse. Aber im Blick auf ethische und sozialethische Argumentationen muss diese Auskunft noch präzisiert werden. Denn das Erste einer ethischen Argumentation trägt bereits einen Bezug zum Konkreten in sich, gibt gewissermaßen den Raum des Konkreten vor, damit die Konklusion als konkretes Sollensurteil resultieren kann. Das Erste einer aussagekräftigen ethischen Argumentation muss also wesentlich plastischer und anschaulicher sein als etwa die klassische und an Allgemeinheit nicht zu überbietende Formel: *‚bonum faciendum et malum vitandum'* – das Gute ist zu tun, das Böse ist zu unterlassen.

2) Ein Vorschlag: eine Adaption der Erkenntnislehre Kants

Eine Analogie für die gesuchte Ausrichtung des Allgemeinen und damit ein hilfreicher Ausgangspunkt für eine genauere Bestimmung des Prinzipienbegriffs findet sich bei Immanuel KANT – genauer: in seinen Überlegungen im Rahmen des so genannten *transzendentalen Schematismus*. Diese Suche nach der Analogie übersieht bewusst die bei KANT geradezu in überbordender Weise vorhandene Verwendung des Prinzipienbegriffs. Im Rahmen der praktischen Vernunft werden etwa die Autonomie des Willens oder die Freiheit des Menschen als Prinzipien bezeichnet.[19] Aber KANT dokumentiert damit zunächst nur die Weitläufigkeit der Verwendbarkeit des Ausdrucks, die schon ARISTOTELES kannte: auch ein grundsätzliches Wovonher oder Woraufhin kann im weiten Sinne als Prinzip bezeichnet werden. Anders verhält es sich jedoch, wenn wir ein Erstes suchen, das als Begründungsbasis für eine auf ein konkretes Tun bezogene Sollensaussage dienen soll. Hier wird von dem Ersten eine Verbindung zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten erwartet, das wie die formierende Begegnung von Form und Materie funktionieren kann. Die Leitperspektive für die kurze Relecture der Erkenntnistheorie KANTs in praktischer Absicht gibt uns Johann Gottlieb FICHTE vor:

> „Also nicht die Einwirkung vermeintlicher Dinge ausser uns (...), ebensowenig ein leeres Bilden durch unsre Einbildungskraft und unser Denken (...) – nicht diese sind es, sondern der nothwendige Glaube an unsere Freiheit und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze menschlichen Handelns ist es, welcher alles Bewusstseyn einer ausser uns vorhandenen Realität begründet (...). Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewusstseyn der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewusstseyn der Welt das Bedürfnis des Handelns (...). Wir handeln nicht,

19 Vgl. Immanuel KANT: GMS B 87–B 96.

weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft."[20]

Auf der Grundlage dieser Perspektive, die auch im vermeintlich Theoretischen das Praktische erblickt, kann KANTs Lehre vom transzendentalen Schematismus für die Bestimmung des sozialethischen Prinzipienbegriffs, besonders für die Suche nach der Verbindung von Allgemeinem und Konkretem befragt werden. In der Architektonik der *Kritik der reinen Vernunft* dienen die so genannten transzendentalen Schemata dazu, eine Verbindung zwischen den Verstandesbegriffen und den reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit, so KANT) herzustellen.[21] In enger Verbindung mit der Kategorientafel stellt KANT uns folgende Schemata vor: Zahl, Substanz und Beharrlichkeit, Kausalität, Gemeinschaft und Wechselwirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. Die Schemata entspringen einer Verbindung der Kategorien mit der Anschauungsform der Zeit unter der Maßgabe der synthetisierenden Leistung des Erkenntnisaktes.[22] Resultat der Lehre vom transzendentalen Schematismus sind Grundsätze, die sozusagen jene Formen der Darstellung bereitstellen, nach denen wir unsere Erfahrungserkenntnis artikulieren.[23]

Ohne auf KANTs sehr komplexes Gefüge von Grundsätzen näher einzugehen, stellt sich doch folgendes, durchaus interessantes Ergebnis ein: Der transzendentale Schematismus überbrückt die Kluft zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten[24]; vor allem die so genannten *Analogien*

20 Johann G. FICHTE: Die Bestimmung des Menschen. In: Ders.: Werke, Bd. II: Zur theoretischen Philosophie II (1845/46, ND 1971), S. 167–319, hier 263.

21 Vgl. I. KANT: KrV B 176f.; dazu weiterführend Peter BAUMANNS: Grundlagen und Funktion des transzendentalen Schematismus bei Kant. In: H. BUSCHE/G. HEFFERNAN/D. LOHMAR: Bewußtsein und Zeitlichkeit (1990), S. 23–59.

22 Vgl. insges. I. KANT: KrV 178–188.

23 KANT hat – in seiner unnachahmlichen Kunst der feingliedrigen Differenzierung – folgende Erkenntnis-„Prinzipien" aus dem transzendentalen Schematismus abgeleitet: Die so genannten Axiome der Anschauung schreiben vor, dass Anschauungen auf extensive Größen zielen, dass Erscheinungen intensive Größen sind und einen Grad haben. Die so genannten Antizipationen der Wahrnehmung stellen das Erfahrbare als Realität im Sinne einer intensiven Größe vor. Und die Analogien der Erfahrung legen ein Raster über das Erfahrbare, das uns hilft, eine Ordnung des Erkennens und Seins zu konstruieren: Erfahrung ist als Verknüpfung von Wahrnehmungen zu deuten, dem Wechsel der Erscheinungen liegt eine beharrliche Substanz zu Grunde, Veränderungen geschehen nach dem Grundsatz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, alle Substanzen, die kopräsent sind, stehen in gegenseitiger Wechselwirkung. Die so genannten Postulate des empirischen Denkens schließlich erläutern den Zusammenhang von Erfahrung mit den Modalbegriffen der Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit. Vgl. dazu insges. I. KANT: KrV B 198–B 287.

24 Im Rahmen der praktischen Vernunft hat KANT die Denkmöglichkeiten, die die Parallelisierung mit der Lehre vom transzendentalen Schematismus bietet, eher gestreift

der Erfahrung zeigen, wie dies geschieht: durch die Verbindung von Begriff mit der Anschauungsform der *Zeit*. Aus dieser Verbindung resultiert dann ein Grundsatz, der in sich eine Stelle trägt, die auf das Konkrete verweist und es einbezieht. So sind etwa die Grundsätze der Beharrlichkeit der Substanz oder der Kausalität fundamentale Perspektiven, nach denen wir unsere konkrete Erfahrungserkenntnis ausrichten bzw. mit deren Hilfe wir unsere Erfahrungen ordnen. In operationaler Hinsicht drängt sich die Parallele mit der Leistung der so genannten sozialethischen Prinzipien geradezu auf: Auch sie sind Grundsätze, mit deren Hilfe wir Formen der Darstellung etablieren – diesmal aber Formen der Darstellung für Handlungen bzw. Handlungsweisen. Wenn wir versuchen, diese Parallele beim Namen zu nennen, so könnten wir sagen: *Prinzipien im ethisch-sozialethischen Sinne sind transzendentalparadigmatische Schemata für Formen des Handelns, die in sich eine Verbindung von Allgemeinem und Konkretem tragen.* Von „transzendentalparadigmatisch" ist deswegen die Rede, weil wir uns auf das Gebiet der praktischen Vernunft begeben haben, so dass wir eine Terminologie bemühen müssen, die diesen praktischen Aspekt

– vor allem in der Tafel der praktischen Urteilsformen, vgl. KpV A 117f. KANT zeigt a. a. O., auf welche Weise die praktischen Urteile geordnet werden können: der „Quantität" nach (subjektive, objektive, apriorische Urteile); qualitativ (zu Begehendes, zu Unterlassendes, Auszunehmendes); der Relation nach (Persönliches, auf einen Zustand Zielendes, auf eine Wechselwirkung zum Zustand einer anderen Person Zielendes) und schließlich der Modalität nach (Erlaubtes/Unerlaubtes; Pflichtgemäßes/Pflichtwidriges; vollkommene/unvollkommene Pflicht). Man kann über die innere Logik dieser Kategorien streiten – gewiss. Interessanter ist jedoch die Frage, ob sich nicht auch mit Hilfe dieser Kategorien der praktischen Vernunft transzendentale Schemata formulieren ließen – ausgehend von den absoluten Grundsätzen der praktischen Vernunft – wie z. B. der Autonomie des Willens, mit der im Kategorischen Imperativ angesprochenen Verallgemeinerungsmaxime, mit der Selbstzwecklichkeit des Menschen und in Verbindung mit den apriorisch möglichen Handlungsfeldern der praktischen Vernunft. Resultat eines transzendentalen Schematismus der praktischen Vernunft könnte – wie leicht zu plausibilisieren sein dürfte – ein Kanon von Prinzipien des Handelns sein. In genau diese Richtung gehen die Analysen von Jürgen HEINRICHS: Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants, Bonn, 1968 (Kantstudien, EH 95), S. 85–100. HEINRICHS erläutert zunächst die Differenzen zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, die eine Parallelisierung unmöglich zu machen scheinen; dennoch scheut er sich nicht auf kantischer Grundlage ein Konzept für einen transzendentalen Schematismus der praktischen Vernunft zu entwickeln. An die Stelle der Kategorien tritt – so HEINRICHS – im Rahmen der praktischen Vernunft das Gesetz der Freiheit, an die Stelle des Materiales, auf das sich diese Kategorie der praktischen Vernunft beziehen soll, tritt das Gesollte. HEINRICHS formuliert ausgehend von diesen Überlegungen das Fazit: „Das Schema der praktischen Vernunft ist der Wille überhaupt." Zu fragen ist allerdings, ob dieses Schema nicht schlicht zu generell ist, ob es nicht legitimerweise im Aufeinanderbeziehen von Freiheit einerseits und Gesolltem andererseits feinere Differenzierungen geben kann, die eine ausgefeiltere Schematismuskonzeption auch im Bereich der praktischen Vernunft zulassen.

auch zu erkennen gibt. Das Allgemeine in diesen Prinzipien ist ein Wert, der im Rahmen des sozialethisch-praktischen Diskurses als werthaft schon vorausgesetzt wird. Dieser Wert ist im Kern mit dem Begriff der Gerechtigkeit gegeben. Das Konkrete in den sozialethischen Prinzipien wird durch die spezifischen Anschauungsformen – die in der praktischen Vernunft als Handlungsfelder thematisch werden – ansichtig. Die grundlegende ‚Anschauungsform' ist (das mag trivial klingen) in der Sozialethik eben das Soziale, genauer: das Soziale als Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft.

Allerdings ist eine Transformation des Konzepts eines transzendentalen Schematismus (inspiriert von KANT) auch zu einer weiteren Modifikation gezwungen, wenn es gilt, einen sozialethischen Prinzipienbegriff zu formulieren: Prinzipien als transzendentalparadigmatische Schemata sind nicht unbedingt als Ausstattung einer rein individuell agierenden Vernunft zu verstehen, sondern als operative, einer Gemeinschaft zugängliche, aus einem Metadiskurs resultierende, aber im sozialethisch-praktischen Diskurs als ein Erstes platzierte Grundsätze des Urteilens. Einzelne Personen können sich diese grundsätzlich natürlich aneignen. Aber gerade in sozialethischer Hinsicht ist es wichtig, dass eine Gesellschaft sich (aus guten, im Metadiskurs artikulierten Gründen) auf diese Prinzipien einlässt bzw. diese Prinzipien zu eigen macht.

b) Verortung von Nachhaltigkeit im Gefüge sozialethischer Prinzipien

Die christliche Sozialethik hat sich im Laufe der Zeit eine Reihe von Prinzipien angeeignet. Schlechthin unabdingbarer Ausgangs- und Zielpunkt, der jeglicher ethischer Überlegung zu Grunde liegt, ist der Mensch. Er ist letzter Maßstab jeder Gesellschaftsordnung, und zwar in seiner Unverfügbarkeit als die zur Freiheit bestimmte Person. Die christliche Sozialethik fasst diese Erkenntnis im *Prinzip der Personalität* zusammen. Es ist die absolute Grundlage im Kanon der Prinzipien der sozialethischen Vernunft bzw. in der Ordnung eines transzendentalen Schematismus in praktischer Absicht: In der grundlegenden Verhältnisbestimmung, die mit der ‚Anschauungsform' Gesellschaft – Individuum gegeben ist, bildet die unverfügbare Freiheit und einzigartige Würde des Menschen die Fundamentalperspektive für die Formulierung von Urteilen der praktisch-sozialethischen Vernunft. Das wird durch das Prinzip der Personalität eingefasst. Im Hintergrund steht als leitender Begriff – also als jenes Allgemeine, das mit Hilfe der Verbindung zur Anschauungsform und zum Handlungsfeld aufs Konkrete hin übersetzt werden soll – die Maßgabe der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit beansprucht daher den Rang des obersten Bewertungsgrundsatzes im Bereich des Sozialen. Die zweiwertige Logik der Bewertung sozialer Gegebenheiten, Institutionen, Strukturen und Regelwerke bedient sich folglich der Prädikate: *gerecht – ungerecht.*

Durch weitere Verhältnisbestimmungen in der Anschauungsform des Sozialen kommen wir zu den konkretisierenden Sozialprinzipien – wie z. B. der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen *Individuen* in einer Gesellschaft und der unterschiedlichen Ebenen der Gesellschaft. Als klassische Sozialprinzipien sind hier das der Solidarität und der Subsidiarität zu nennen. Beide stellen ergänzende Aufbauprinzipien einer gerechten Gesellschaft dar. Sie sind einander komplementär zur Seite gestellt. Während der Solidaritätsgedanke das die Menschen Verbindend-Gemeinsame hervorhebt, geht es der Subsidiarität um die funktionelle Strukturierung der Gesellschaft zwischen den beiden Polen menschlicher Individualität und Sozialität – häufig wird sie auch mit der Kurzformel „Hilfe zur Selbsthilfe" umschrieben. Solidarität und Subsidiarität werden neuerdings erweitert um das Sozialprinzip Nachhaltigkeit. Es ist vorerst einmal als eine Reaktion auf die ökologische Frage im ausgehenden 20. Jahrhundert zu verstehen, greift aber mittlerweile durch seine integrale Funktion die verschiedensten gesellschaftspolitischen Fragestellungen auf.

Faktisch wurden die sozialethischen Prinzipien dank der Handlungsfelder als Anschauungsformen der praktisch-sozialethischen Vernunft erst im Rahmen neuzeitlicher Entwicklungen und Erfahrungen entdeckt. Das zeigt auch, dass wir spätestens hier mit KANTs Intuitionen brechen müssen: Denn die Bestimmungen der sozialethisch-praktischen Vernunft haben nichts mit einem Lehnstuhl-Apriorismus zu tun, sondern resultieren aus konkreten geschichtlichen Erfahrungen, die uns zwingen, die Anschauungsformen der praktischen Vernunft zu variieren, Perspektiven anders zu akzentuieren, ja zum Teil ganz neu einzubringen oder einzufordern. Das erklärt auch, dass sozialethische Prinzipien wie Solidarität und Subsidiarität erst mit den massiven gesellschaftlichen Umbrüchen am Ende des 19. und im 20. Jahrhundert ausdrücklich formuliert werden konnten – auch wenn sie in nuce in der für alle christliche Ethik des Sozialen bleibend prägenden Anschauungsform der Dignität der Person (gefasst im Prinzip der Personalität) enthalten gewesen sein mögen. Tatsächlich ist die praktische Vernunft so auf das Konkrete bezogen, dass sie auch in die Geschichte dieses Konkreten einzutauchen hat. Dies zeigt zudem, wie es überhaupt zur Formulierung von ‚neuen' Prinzipien wie dem Prinzip der Nachhaltigkeit kommen kann: *Es gibt einen geschichtlichen Entdeckungszu-*

sammenhang, der uns zwingt, unsere Anschauungsformen der praktisch-sozialethischen Vernunft neu zu gliedern. Wichtig ist auch festzustellen, dass es logischerweise eine Hierarchie von Prinzipien gibt: Die Vermittlung zwischen der Grundnorm der Gerechtigkeit hier und der Anschauungsform des Sozialen dort braucht eine Brücke. Das Fundament dieser Brücke bildet im Sinne eines allen anderen Schemata vorausliegenden transzendentalparadigmatischen Schemas das Prinzip der Personalität. Damit steht und fällt – zumindest in der christlichen Sozialethik – in der Tat alles. Die anderen Sozialprinzipien bauen in einer spezifischeren Form der Vermittlung auf dieser Brücke auf, ja hätten ohne sie keinerlei Halt.

Was bringt ein Prinzip Nachhaltigkeit aber gegenüber den anderen, klassischen Prinzipien ins Spiel? Wie gesehen, reicht es über rein ökologische Fragen hinaus und zeigt, dass unter der Zielperspektive intergenerationeller Gerechtigkeit ökonomische, soziale und eben ökologische Entwicklungen nicht voneinander getrennt werden können. Mit Hilfe des Nachhaltigkeitsprinzips gelingt es, zwei neue Qualitäten in die ethische Diskussion auf prinzipieller Ebene einzubringen. Zum einen geht das Nachhaltigkeitsprinzip über die Beziehungen Mensch – Mensch und Mensch – Gesellschaft, die vor allem in den klassischen Sozialprinzipien Solidarität und Subsidiarität thematisiert werden, hinaus und bindet erstmals die Beziehung Mensch – Natur ein. Soziale und ökologische Frage stehen somit nicht mehr unvermittelt nebeneinander; sie greifen fortan ineinander. Zum anderen kommt – und das ist das eigentlich Neue – der Zeitaspekt durch die Erhebung der Ansprüche zukünftiger Generationen systematisch zum Tragen: Während die klassischen Prinzipien unter zeitlichen Gesichtspunkten eher statische Anschauungsformen als Grundlage der Synthesis von Allgemeinem und Konkretem vorzulegen scheinen, wird mit dem Nachhaltigkeitsprinzip erstmals das zum Thema, was auch in den Anschauungsformen der praktischen Vernunft das eigentliche Movens ist: *die Zeit.*[25] Versteckt ist diese Anschauungsform schon in allen Formen der Darstellung für ethisches Tun enthalten, da jedes x-beliebige praktische Urteil einen Vorgriff auf die Zukunft enthält; denn das Gesollte ist das, was noch zu tun und was erst zu realisieren ist. Und die Offenheit der Zukunft, ihre Ermöglichung ist das, was die Freiheit des Wollens und die Realisierung des Gesollten gestattet.[26] Aber mit dem Prinzip Nachhaltigkeit wird in bis dato nicht gekannter Deutlichkeit vor Augen geführt, dass

25 Auf diesen Aspekt macht auch Ulrich H. J. KÖRTNER: Ethische Reflexionen auf den Klimawandel (2002), 5–31, 8, aufmerksam, ohne ihn allerdings weiter zu vertiefen.
26 Vgl. J. HEINRICHS: Das Problem der Zeit, S. 91f.

die grundlegende Verhältnisbestimmung in der Anschauungsform des Sozialen (nämlich die Verhältnisbestimmung von Gesellschaft und Individuum, die weiter zergliedert wird in die Verhältnisbestimmungen der Individuen untereinander und in die Verhältnisbestimmungen der Ebenen der Gesellschaft) auch diachron erfolgen muss. Gleichzeitig legt das Prinzip Nachhaltigkeit den inneren Kern verantworteten Handelns offen: Die Verbindung von Wollen und Sollen, von Freiheit und Verpflichtung erfolgt immer nur vermittels der Zeit. Die Offenheit der Zeit, die sich als Ermöglichung von Zukunft zu verstehen gibt, ist die Bedingung dafür, dass diese Verbindung von Wollen und Sollen überhaupt formaliter gelingen kann. *Wo keine Zukunft mehr ist, da ist auch kein Handeln mehr möglich; wo keine Offenheit der Zeit mehr ist, da erlischt die Verpflichtung.*

Infolgedessen kann die sozialethisch-praktische Vernunft nicht mehr umhin, Beziehungen von Mensch – Gesellschaft und Mensch – Mensch als Beziehungen in der Zeit und durch die Zeit zu denken – aber nicht nur, wie man zunächst meinen könnte, auf Zukunft hin (im Sinne der oben schon genannten Offenheit der Zeit, die verantwortetem Tun erst seine Realisierung gewährt), sondern auch im anamnetischen Rückbezug auf die Vergangenheit, da zur Identität von Gesellschaften und Individuen auch die erinnerlichte Vergangenheit gehört, zumal sie die Gestalt der Offenheit von Zukunft präfiguriert.[27] Das Nachhaltigkeitsprinzip wird deshalb auch die bislang uneingelösten Ansprüche und Anforderungen von

27 Vgl. hierzu Paul RICOEUR: Zeit und Erzählung, Bd. III: Die erzählte Zeit, München, 1991, S. 349f.: „Gerade die Absicht, ‚die Geschichte zu machen', macht den Schritt zurück von der Zukunft zur Vergangenheit notwendig: Die Menschheit (...) macht ihre Geschichte unter Umständen, die sie nicht gemacht hat. Der Begriff Umstand wird so zum Indiz für die andere Seite der Beziehung zur Geschichte: nur in dem Maße, wie wir uns leidend zu ihr verhalten, sind wir die Handelnden der Geschichte. Die Opfer der Geschichte und die unzähligen Menschen, die sie auch heute noch unendlich mehr erdulden als daß sie sie machten, sind die Zeugen par excellence für diese wesentliche Struktur des historischen Seins; doch auch die, die die Geschichte am tatkräftigsten machen – oder zu machen meinen –, erleiden die Geschichte ebenso sehr wie die (oder ihre) Opfer, wenn auch nur über die ungewollten Wirkungen ihrer noch so gut geplanten Unternehmungen." Für RICOEUR leitet sich aus dieser Feststellung die Forderung ab, ein historisches Bewusstsein zu entwickeln, das die Vergangenheit trotz und wegen ihrer Fremdheit und angesichts der Tatsache, dass sie uns nach wie vor bestimmt, in den Verständnishorizont der Gegenwart hereinnimmt. Das ist auch im Blick auf das Prinzip der Nachhaltigkeit von besonderer Relevanz. Denn zum Offenhalten der Zukunft gehört auch das Wissen darum, in welcher Weise und in welche Richtung diese Offenheit zu gestalten ist, wo Kontinuität als Tradition unentbehrlich oder wo sie als Verfestigung bedrohlich und zukunftsfeindlich ist, wie und in welcher Form Vergangenheit die Zukunft leitet, bindet oder erdrückt. Dass Tradition nicht mit Traditionalismus, dass historisches Bewusstsein nicht mit Gestrigkeit verwechselt werden darf, gibt Ernst Bloch in markigen Worten zu bedenken; vgl. E. BLOCH: Tendenz – Latenz – Utopie, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985, S. 290f.: „Die Frage ist, ob das Vergangene nicht nur Tradition ist,

Opfern vergangener Generationen zur Geltung bringen müssen. Es ist damit, wie gesagt, nicht allein auf Zukunft hin ausgerichtet, sondern auch auf Vergangenheit, wobei der Zukunftsaspekt sicherlich die Priorität hat. Die Idee, seit Rio mit Hilfe des Leitbilds Nachhaltigkeit den Planeten zukunftsfähig für kommende Generationen zu machen, impliziert also, dass sich die Sozialethik überhaupt einer zeitlichen Rasterstruktur zu stellen hat.

Nicht zuletzt ist es wohl ein nicht zu leugnendes integrales Moment, welches das Nachhaltigkeitsprinzip auszeichnet: Insofern ein Prinzip Nachhaltigkeit den Zeitaspekt, der grundlegend mit den Handlungsformen der praktischen Vernunft gegeben ist, explizit anschaulich macht und in die Dimension des Sollens hineinstellt, wirkt es auch vernetzend auf die anderen sozialethischen Prinzipien und deren Handlungsfelder: Ökologische Anliegen werden von vornherein in einem sozialen wie ökonomischen Zusammenhang gesehen. Dass ökonomische, soziale und ökologische Problemkreise auf das engste miteinander verkettet sind, hat die so genannte Jahrhundertflut in Österreich, Tschechien und Deutschland im Sommer 2002 eindrücklich vor Augen geführt. Bezieht man Überlegungen ein, wie die immensen Flutschäden zu finanzieren sind und welche Konsequenzen für den Gewässerschutz dauerhaft gezogen werden müssen, so liegt die Frage förmlich auf der Hand, wie hoch die Hypothek dieser Katastrophe für die kommenden Generationen ausfallen wird.

Das Prinzip Nachhaltigkeit lässt es wohl auf Dauer nicht mehr zu, dass Probleme in den klassischen Strukturen der Sozialen Frage – etwa mit ih-

auf die man sich in einem rein reaktionären Sinn beziehen kann, sondern ob es ebenfalls utopische Elemente enthält, ob es Zukunft in der Vergangenheit gibt. Die Frage ist, ob das Utopische, wenn es nicht abstrakt, bloßes wishful thinking, leere Träumerei, Herausklamüsern überhaupt nicht vorhandener Möglichkeiten sein soll, nicht in jenem Strom stehen muß, der aus der Vergangenheit in das Jetzt, in die Gegenwart hineinfließt und hier am wenigsten stillsteht, sondern weiterströmt in die Zukunft. Es wäre also Tradition genauso zu betrachten wie Utopie, und zwar nicht rechts, aber gründlich und zum Teil sogar konservativ in dem Sinn, daß noch nicht Ausgereiftes, aber sehr gut Gemeintes und sehr reich Gewolltes nicht in einer Dose oder als Aufschrift auf einer reaktionären Fahne konserviert wird, sondern als ein Aufruf, ein Postulat, das uns aus der Vergangenheit uneingelöst, aber auch unabgegolten und in jedem Falle verpflichtend entgegenkommt. Wenn man Tradition und Vergangenheit, Utopie und Zukunft mit der Revolution als der Umwälzung auf ein Besseres, Helleres hin in eine Definition zwängen will, so kann sie lauten: Die Tradition ist die Revolution des Abgeschiedenen, die Revolution ist die Tradition des Zukünftigen. Dieser Satz ist zu witzig, um auszureichen (...). Er vermag mindestens die im üblen Sinne strenge, weil nur abstrakte und formalistische Scheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft aufzuheben oder wenigstens fragwürdig zu machen dergestalt, daß uns aus der Vergangenheit noch viel ungewordene Zukunft aufrufend entgegenkommt (...)."

rer zweiseitigen Sozialpartnerschaft in der Tarifauseinandersetzung – gedacht werden können. Soll dem integralen Moment Rechnung getragen werden, finden klassische Versus-Verhältnisse, wie die von Ökologie versus Ökonomie, Soziales versus Ökonomie oder auch Ethik versus Ökonomie keinen Nährboden mehr. Genau genommen erfordert das Nachhaltigkeitsprinzip stringent interdisziplinäre Konzeptionen. Dies entspricht der sozialethischen Vorgehensweise bei der Analyse und Bewertung gesellschaftlicher Prozesse. Das integrale Moment des Nachhaltigkeitsprinzips für das interdisziplinäre Gespräch fruchtbar zu machen, wird zentrale Aufgabe der christlichen Sozialethik in Zukunft sein. Nachhaltigkeit bedarf umfassender Lösungsmodelle, in denen die jeweiligen Interessen – zu denen eben auch die ökologischen und die kommender Generationen zählen – auf ihre Berechtigung zu prüfen und in die Entscheidungsfindung einzubinden sind. Letztlich erlaubt die über das Nachhaltigkeitsprinzip ermöglichte vernetzte Betrachtung der drei Komponenten Ökonomisches, Soziales und Ökologisches eine interpretationsnotwendige Komplexitätsreduktion, die gleichzeitig ein Vielfaches an Vernetzungen bündelt.

3. Tiefendimensionen des Nachhaltigkeitsprinzips: eine theologische Skizze

Gibt es einen spezifisch christlichen Sinn des Nachhaltigkeitsprinzips? Oder schließt sich die *christliche* Sozialethtik als *Sozialethik* einer philosophischen Einsicht in die Notwendigkeit einer Ausformulierung von Prinzipien an, die gegenüber den Offenbarungswahrheiten des christlichen Glaubens zumindest neutral sind? Damit ist ein Fragehorizont aufgespannt, der im Grunde ein thematisches Fass ohne Boden darstellt, weil immer neu zu fragen ist, wie *autonom* eine Ethik in den Grenzen der bloßen Vernunft formuliert werden *muss* und wie *theonom* sie sein *darf*, um überhaupt noch auf einem allgemeinen Forum Gehör zu finden.

Faktisch behilft sich die christliche Ethik und insbesondere die Sozialethik einer Doppelstrategie: Sie versucht die Geltungsansprüche ihrer Urteile gegenüber der philosophischen Vernunft zu plausibilisieren und weiß ihre Urteile doch von der Offenbarung her gegenzulesen, ja diese Urteile erst inhaltlich aufzufüllen, thematisch anzureichern und plastisch zu formulieren. Das gilt in gleichem Maße für den Prinzipienkanon der christlichen Sozialethik: Das Bemühen um eine philosophisch-vernunftgemäße Rechtfertigung der in den Prinzipien zu erblickenden Geltungsansprüche wird korreliert mit dem Spezifikum der christlichen Anthropolo-

gie, Schöpfungs- und Gnadenlehre, in deren Rahmen die Rede von Personalität, Solidarität und Subsidiarität eine eigene Form der Anschaulichkeit gewinnt, sofern als Korrelate der gottesebenbildliche Mensch, das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe und das gnadenhaft-befreiende Handeln Gottes am Menschen in das Gesichtsfeld rücken. Gilt solches nicht auch für ein Prinzip Nachhaltigkeit?

Als Suche nach einer derartigen Form von Korrelation versteht sich auch die Frage, ob es einen spezifisch christlichen Sinn des Nachhaltigkeitsprinzips geben kann, der über das *hinausgeht*, was schon mit dem Gedanken der Verantwortung für die Schöpfung verbunden ist. Ein im echten Sinne vermittelnder, d. h. das Nachhaltigkeitsprinzip mit theologischem Denken verbindender Begriff liegt mit dem Ausdruck „Zukunft" vor. In Auseinandersetzung mit, behutsamer Absetzung von und freundlichem Anklang an utopische Konzepte(n) kennzeichnet Karl RAHNER das Christentum als Religion der Zukunft, genauer: als Religion der absoluten Zukunft:

> „Weil der Mensch sich um eine Zukunft herstellbarer Art, die einen Raumzeitpunkt hat, die gemacht ist aus Teilelementen seiner Welt, nur kümmern kann, indem er sie übergreift in das grundsätzliche Ganze unbegrenzter Möglichkeit, ist in seiner innerweltlichen Sorge immer (wenigstens implizit und oft auch verdrängt) die Frage nach der möglichen Begegnung mit eben diesem unendlichen Ganzen als solchem gegeben, mit der absoluten Zukunft. Und diese Frage beantwortet das Christentum dahin, daß diese absolute Zukunft nicht nur die immer ausständige Bedingung der Möglichkeit einer kategorialen, innerweltlichen Zukunftsplanung, -hoffnung und -erreichung ist, sondern als solche selbst zur mitgeteilten, erreichten Zukunft des Menschen wird."[28]

Im gleichsam formal immer gegebenen Ausgriff des Menschen auf seine Zukunft sieht RAHNER im Kern das gegeben, was im Christentum eschatologisch mit dem Kommen Gottes identifiziert wird. Daraus leitet er Konsequenzen für die christliche Heilssorge in der Welt ab:

> „Insofern im Christentum durch die absolute Zukunft jedes Menschen allein die Begründung des *absoluten* Wertes jedes Menschen gegeben ist, ist durch es eine Überzeugung gegeben, die auch der innerweltlichen Zukunftssorge in der Erzielung einer möglichst vollkommenen Gesellschaftsordnung ihre festeste und tiefste Begründung verleiht. Wenn im Christentum die Liebe zu Gott und zum Menschen *ein* Gebot und den einen Vollzug

28 Karl RAHNER: Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen. In: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. IV. – Zürich; Einsiedeln; Köln, ²1968, S. 77–88, hier 79f.

authentischen Christentums bedeuten und Liebe zu Gott nicht irgendeinen ideologischen Zusatz zum wirklichen Daseinsvollzug, sondern die entgegennehmende, hoffende Offenheit für den totalen Sinn des Daseins, für die absolute Zukunft besagt – gerade dort, wo diese Sorge die aktive Erstellung innerweltlicher Art von Zukunft nicht mehr zuläßt – dann ist mit diesem einen Gebot und dem einen Daseinsvollzug auch die innerste Dynamik innerweltlicher Veränderung des Menschen und seiner gesellschaftlichen Situation richtig genannt, ohne daß darum das Christentum zu einem konträren Gegensatz oder einer Konkurrenz für eine innerweltliche Zukunftsplanung wird (...)."[29]

Wurde auf philosophischem Terrain mit dem Nachhaltigkeitsprinzip die Offenheit der Zukunft im Sinne einer negativen Abgrenzung vor einem Sich-Verschließen vor der Zukunft oder (drastischer) vor einem Abschneiden der Zukunft oder einem In-Kauf-Nehmen des Verlustes von Zukunft qualifiziert, so zeigt sich an der Verschränkung von Zukunftsfähigkeit und Zukunft auch eine positive Dimension: als Modus der Erwartung. Die Zukunft gilt es, christlich-theologisch gesprochen, vor allem deshalb offen zu halten, weil wir von ihr alles erwarten – und zwar nicht nur den Sinn von Existenz und Geschichte, sondern (in einem weitaus stärker zu artikulierenden Maße als RAHNER dies in den genannten Ausführungen tut) als universale Durchsetzung von Gerechtigkeit, die möglich wird, weil jeder, absolut jeder Mensch diese absolute Zukunft hat, so dass er aus der Verantwortung für seine Zeit nicht entlassen wird. Mit dem Gedanken einer absoluten Zukunft mitgesetzt ist eine Vernetzung der zeitlichen Modi: Wer mit dem Kommen Gottes eine absolute Zukunft erwartet, der wird die Vergangenheit nicht nur als die Zukunft präfigurierendes Material, sondern auch die Zukunft als Refiguration der Ansprüche der Vergangenheit begreifen können. In einem spezifisch christlichen Sinn erhält die Ausformulierung des Nachhaltigkeitsbegriffes eine Tiefendimension, die das integrale Moment verstärkt: Mit dem Insistieren auf – dieser Pleonasmus sei gestattet – der Zukunftsfähigkeit der Zukunft verbindet sich die Vision umfassenden Sinns und universaler Gerechtigkeit, die sich auf alle Ebenen menschlicher Existenz (einschließich seiner naturalen Lebensgrundlagen) erstreckt.[30] Diese Hoffnung nimmt den in seiner jeweiligen Zeit lebenden Menschen unmittelbarer in die Verantwortung als ein rein an sei-

29 Ders., ebd., S. 83.

30 Ein beeindruckender theologischer Entwurf, der unmittelbare ethische, sozialethische Implikationen hat, wurde von Jürgen MOLTMANN vorgelegt. MOLTMANN versucht die klassische Christologie konsequent messianisch – mit Fokussierung auf die Erwartung des Kommens Gottes – zu formulieren. Er entdeckt in der Heiligen Schrift drei Denkformen, die dieses Kommen Gottes artikulieren: die Erwartung des Messias, die

ne Vernünftigkeit gerichteter Appell an die Zukunftsgerichtetheit seines Tuns. Denn die Hoffnung auf eine absolute Zukunft vertraut auf eine real werdende, alle Generationen übergreifende Gemeinschaft der Menschen, die als reale dem Einzelnen auch noch einmal gegenüberstehen wird, weil mit der Vision einer absoluten Zukunft nicht nur eine Globalisierung der Orte, sondern auch eine *Globalisierung der Zeiten* gedacht werden muss. Die absolute Zukunft, auf die der Christ das Nachhaltigkeitsprinzip ausrichtet, ist also weder abstrakt noch gesichtslos. Und sie wirkt sich spezifizierend, bestärkend, dynamisierend und veranschaulichend auf eine sozialethische Ausbuchstabierung des Nachhaltigkeitsprinzips aus.

4. Nachhaltigkeit: Feigenblatt oder Weltformel?

„Rio plus 10", wie der Weltgipfel von Johannesburg auch bezeichnet wurde, hat dafür gesorgt, dass der Nachhaltigkeitsgedanke gesamtgesellschaftlich breiter als bisher wahrgenommen wird. Nicht erst seit Johannesburg steht allerdings fest, dass der ökologische Fußabdruck der jetzt lebenden Generation zu groß ist und die Spielräume der kommenden Generationen dadurch zunehmend eingeschränkt werden. Nachhaltigkeit erfordert von allen ein radikales Umdenken. Konsequent zu Ende gedacht, bewahrt sie davor, dass bestimmte Einzelperspektiven wie die ökonomische, soziale oder ökologische zueinander in ein Missverhältnis geraten.[31] Mit dem Nachhaltigkeitsprinzip gelingt es, die Problemwelten zu bündeln, deren Bewältigung die Zukunftsfähigkeit der Welt unter Beweis stellen wird. In der gegenwärtigen Diskussion wird das neoliberale Marktparadigma frei-

apokalyptische Vorstellung vom kommenden Menschensohn, das Konzept der in der Welt sich ansiedelnden Weisheit Gottes. Im Christusbekenntnis werden diese drei Denkformen, so MOLTMANN, in- und miteinander verwoben. Daraus entspringen unmittelbare Hoffnungen, die auf die unter der Perspektive des Kommens Gottes in den Blick genommenen Zukunft anvisiert werden: die Hoffnung auf Befreiung und messianischen Frieden, die Vision einer übergreifenden Solidarität der Menschheitsgemeinschaft und die heilende Versöhnung zwischen Mensch und Natur. Vgl. hierzu Jürgen MOLTMANN: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München, Kaiser, 1989, bes. S. 337–350. Unschwer lässt sich erkennen, dass damit die klassischen Felder der Sozialethik und all jene Bereiche, auf die sich integrierend das Nachhaltigkeitsprinzip beziehen lässt oder worin es relevant wird, genannt sind.

31 „Aufgabe der Politik ist es nicht, Umwelt-, Wirtschafts- und Sozialpolitik in ein – wie auch immer geartetes – ausgeglichenes Verhältnis zu bringen, sondern den Spielraum, die Fahrrinne vorzugeben, die das Schiff der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung beachten muss, wenn die Lebensgrundlagen kommender Generationen nicht beschädigt werden sollen", so die eingangs erwähnte Studie des UMWELTBUNDESAMTES: Nachhaltige Entwicklung, S. 2.

lich immer noch deutlich überschätzt und speziell die Globalisierungsdebatte ist infolgedessen in eine ökonomistische Schieflage geraten. Sicherlich: Das Nachhaltigkeitsprinzip liefert nicht unbedingt *die* Lösung auf die Problemwelten der Globalisierung. Doch schärft es das Bewusstsein für die Komplexität des Globalisierungsprozesses, der eben kein vorrangig ökonomisches Phänomen ist.

Um noch einmal das eingangs verwendete Bild vom „tonnenschweren Ritter" zu bemühen: Der Ritter von Johannesburg muss – koste es, was es wolle – in Bewegung kommen, denn Stillstand bzw. Halten des Status quo ist der größte Feind des Nachhaltigkeitsprinzips. Sollte der ökologische Fußabdruck der gegenwärtigen Generation weiter wie bisher oder womöglich sogar noch beschleunigt wachsen und damit letzten Endes zur schier unerträglichen Belastung für die zukünftigen Generationen werden, würde das Leitbild der Nachhaltigkeit zum Feigenblatt des 21. Jahrhunderts degenerieren. Nur ein unverzüglich eingeleiteter Wandel kann Nachhaltigkeit zu dem werden lassen, was es eigentlich sein sollte und wozu es von der Weltgemeinschaft in Rio vor gut zehn Jahren zum ersten Mal proklamiert worden ist: zur Weltformel. Am Wissen um Handlungsoptionen, dieser Weltformel ein Gesicht zu verleihen, scheitert es wahrlich nicht. Was fehlt, sind verbindliche, einschneidende Aktionspläne und in dessen Verlängerung dann auch konkrete Maßnahmenkataloge, für deren wirksame Umsetzung alle Akteure in Verantwortung stehen. Die Worte des UNEP-Berichts GEO 2000 sprechen für sich:

> „Wir stehen vor enormen Herausforderungen im 21. Jahrhundert. Der Kampf gegen Armut und Unterentwicklung kann nur gewonnen werden, wenn wir weltweit nachhaltiges Wirtschaften zur Norm machen. Das Aufschieben von Problemen ist heute keine Option mehr. Wer nicht handelt, macht sich schuldig."[32]

Ins Grundsätzliche gewendet heißt das: Was im ausgehenden 19. Jahrhundert die Frage der Solidarität gewesen ist, dürfte zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Frage der Nachhaltigkeit sein.

Zusammenfassung

WULSDORF, Helge/SCHÄRTL, Thomas: **Nachhaltigkeit. Vom Schlagwort zum Prinzip.** ETHICA 12 (2004) 2, 137–162

Der Begriff Nachhaltigkeit ist innerhalb kürzester Zeit vom Schlagwort zum ge-

Summary

WULSDORF, Helge/SCHÄRTL, Thomas: **Sustainability. From a slogan to a principle.** ETHICA 12 (2004) 2, 137–162

The concept of sustainability has made an impressive career in the last decade.

32 Zitiert nach A. HARDTKE/M. PREHN (Hg.): Perspektiven, S. 65.

sellschaftlichen Leitbild avanciert; in der christlichen Sozialethik hat er sich mittlerweile als ein Sozialprinzip etabliert. Der Artikel zeichnet nicht nur die wichtigsten Stationen dieser Karriere im politischen, sozial-gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext nach, sondern ordnet – ausgehend von einer innovativen Analyse des Prinzipienbegriffes – den Begriff der Nachhaltigkeit in das Gefüge sozialethischer Prinzipien ein. Dabei werden einerseits die sozialethischen Prinzipien als transzendentalparadigmatische Schemata des Handelns qualifiziert; und es wird andererseits gezeigt, welche Leistung dem Prinzip Nachhaltigkeit eigen ist: Über den das Nachhaltigkeitsprinzip konstituierenden Faktor Zeit erschließt sich eine integrative Wirkung auf die schon bekannten klassischen sozialethischen Prinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität. Darüber hinaus wird der Versuch unternommen, dem Nachhaltigkeitsprinzip ein spezifisch christlich-theologisches Gesicht zu verleihen. Leitend ist hierfür der Begriff der Zukunft.

Christliche Zukunftshoffnung
Nachhaltigkeit
Christliche Sozialethik /Prinzipien
Prinzipienbegriff
Zeit / Zukunft

It has changed from a slogan in the headlines to a principle within the dimensions of social ethics. The article not only portrays the most significant steps of this career within the political, social, economical as well as ecclesiastical contexts, but also tries to integrate the concept of sustainability into the network of the classical principles of social ethics. On the one hand, the authors suggest an innovative definition of the principles of social ethics as transcendental-paradigmatic schemes of action; on the other hand, they qualify the theoretical achievements of a principle called sustainability: Identifying the inner core of the principle of sustainability as time and future, it becomes possible to show the integrative effects in regard to the classical network of principles called personality, solidaritiy, and subsidiarity. In conclusion it is tried to work out the theological content of the principle of sustainability, with time/future being the leading concept.

Christian hope for tomorrow
Sustainability
Christian social ethics /principles
Principles /definition
Time / future

Literatur

ALTNER, Günter/MICHELSEN, Gerd (Hg.): Ethik und Nachhaltigkeit. Grundsatzfragen und Handlungsperspektiven im universitären Agendaprozess. – Frankfurt/Main: VAS, 2001.

ANZENBACHER, Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien. – Paderborn u. a.: Schöningh, 1998.

BAUMANNS, Peter: Grundlagen und Funktion des transzendentalen Schematismus bei Kant: Der Übergang von der Analytik der Begriffe zur Analytik der Grundsätze in der *Kritik der reinen Vernunft*. In: Hubertus BUSCHE/George HEFFERNAN/Dieter LOHMAR: Bewußtsein und Zeitlichkeit: Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit (FS G. Schmidt). – Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990, S. 23–59.

BECKER-BOOST, Erich/FLALA, Ernst: Wachstum ohne Grenzen: Globaler Wohlstand durch nachhaltiges Wirtschaften. – Wien; New York: Springer, 2001.

BEER, Wolfgang/KRAUS, Jobst/MARKUS, Peter/et al. (Hg.): Bildung und Lernen im Zeichen der Nachhaltigkeit. Konzepte für Zukunftsorientierung, Ökologie und soziale Gerechtigkeit. – Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verl., 2002.

BMU (Hg.): Umweltbewusstsein in Deutschland 2002. Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage. – Berlin, 2002.

BRAND, Karl-Werner (Hg.): Politik der Nachhaltigkeit. Voraussetzungen, Probleme, Chancen – eine kritische Diskussion. – Berlin: Ed. Sigma, 2002.

BUND/MISEREOR (Hg.): Wegweiser für ein zukunftsfähiges Deutschland. – München, 2002.

BUND/MISEREOR (Hg.): Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. – Basel; Boston; Berlin, 1996.

COENEN, Reinhard/GRUNWALD, Achim (Hg.): Nachhaltigkeitsprobleme in Deutschland. Analyse und Lösungsstrategien. – Berlin: Ed. Sigma, 2003.

DER RAT VON SACHVERSTÄNDIGEN FÜR UMWELTFRAGEN: Umweltgutachten 1994. Zur Umsetzung einer dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung. – Stuttgart, 1994.

DETZER, Kurt A./DIETZFELBINGER, Daniel/GRUBER, Andreas/et al. (Hg.): Nachhaltig Wirtschaften. Expertenwissen für umweltbewußte Führungskräfte in Wirtschaft und Politik. – Augsburg: Kognos-Verlag, 1999.

DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.): Abschlußbericht der Enquete-Kommission Schutz des Menschen und der Umwelt Konzept Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Umsetzung. – Bonn, 1998.

DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.): Schlussbericht der Enquete-Kommission Globalisierung der Weltwirtschaft. – Opladen, 2002.

DIEFENBACHER, Hans (Hg.): Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit: Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie. – Darmstadt: WBG, 2001.

FICHTE, Johann G.: Die Bestimmung des Menschen. In: Ders.: Werke, Bd. II: Zur theoretischen Philosophie II. Hg. von Immanuel Hermann FICHTE. – Berlin, 1845/46 (ND Berlin, 1971), S. 167–319, hier 263.

FUES, Thomas/HAMM, Brigitte I. (Hg.): Die Weltkonferenzen der 90er Jahre: Baustellen für Global Governance. – Bonn, 2001.

FURGER, Franz: Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung. – Stuttgart; Berlin; Köln, 1991.

GEMEINSCHAFTSWERK DER EVANGELISCHEN PUBLIZISTIK (Hg.): Nachhaltigkeit als Aufgabe der Kirchen, epd-Dokumentation Nr. 30. – Frankfurt/Main, 2002.

GRIESWELLE, Detlef: Gerechtigkeit zwischen den Generationen. Solidarität, Langfristdenken, Nachhaltigkeit in der Wirtschafts- und Sozialpolitik. – Paderborn u. a.: Schöningh, 2002.

HÄBERLI, Rudolf/GESSLER, Rahel/GROSSENBACHER-MANSUY, Walter/et al.: Vision Lebensqualität. Nachhaltige Entwicklung – ökologisch notwendig, wirtschaftlich klug, gesellschaftlich möglich. – Zürich: vdf, Hochschul-Verl. an der ETH, 2002.

HARDTKE, Arnd/PREHN, Marco (Hg.): Perspektiven der Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Erfolgsstrategie. – Wiesbaden: Gabler, 2001.

HAUFF, Volker (Hg.): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Welt-Kommission für Umwelt und Entwicklung. – Greven: Eggenkamp, 1987.

HEMPEL, Gotthilf/SCHULZ-BALDES, Meinhard (Hg.): Nachhaltigkeit und globaler Wandel. Guter Rat ist teuer. – Frankfurt/Main; Berlin; Bern u. a.: Lang, 2003.

HÜBNER, Heinz: Integratives Innovationsmanagement. Nachhaltigkeit als Herausforderung für ganzheitliche Erneuerungsprozesse. – Berlin: E. Schmidt, 2002.

INSTITUT FÜR ÖKOLOGISCHE WIRTSCHAFTSFORSCHUNG/INSTITUT FÜR MARKT – UMWELT – GESELLSCHAFT (Hg.): Nachhaltigkeitsberichterstattung. Praxis glaubwürdiger Kommunikation für zukunftsfähige Unternehmen. – Berlin: E. Schmidt, 2002.

KERBER, Walter: Sozialethik. – Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1998.

KIRCHENAMT DER EKD/SEKRETARIAT DER DBK (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Gemeinsames Wort Nr. 9. – Hannover; Bonn, 1997.

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Ethische Reflexionen auf den Klimawandel: Zur Operationalisierbarkeit des Leitbildes der Nachhaltigkeit, in: Ethica 10 (2002) 1, 5–31.

KRAMER, Rolf: Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialethische Überlegungen. – Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

KURT, Hildegard/WAGNER, Bernd (Hg.): Kultur – Kunst – Nachhaltigkeit. Die Bedeutung von Kultur für das Leitbild Nachhaltige Entwicklung. – Essen: Klartext-Verl., 2002.

LINNE, Gudrun/SCHWARZ, Michael (Hg.): Handbuch Nachhaltige Entwicklung. Wie ist nachhaltiges Wirtschaften machbar? – Opladen: Leske + Budrich, 2003.

MARX, Reinhard/WULSDORF, Helge: Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder. – Paderborn: Bonifatius, 2002.

RAT DER EKD/SEKRETARIAT DER DBK (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Gemeinsames Wort Nr. 9. – Hannover; Berlin, 1997.

REIS, Oliver: Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte. – Münster u. a.: Lit-Verlag, 2003.

SACHS, Wolfgang: Nach uns die Zukunft. Der globale Konflikt um Gerechtigkeit und Ökologie. – Frankfurt/Main: Brandes und Apsel, 2002.

SCHÄFER, Martina/SCHÖN, Susanne: Nachhaltigkeit als Projekt der Moderne. Skizzen und Widersprüche eines zukunftsfähigen Gesellschaftsmodells. – Berlin: Ed. Sigma, 2000.

SCHULZ, Werner F./BURSCHEL, Carlo/WEIGERT, Martin M./et al. (Hg.): Lexikon Nachhaltiges Wirtschaften. – München; Wien: Oldenbourg, 2001.

STEURER, Reinhard: Der Wachstumsdiskurs in Wissenschaft und Politik. Von der Wachstumseuphorie über „Grenzen des Wachstums" zur Nachhaltigkeit. – Berlin: VWF, 2002.

UMWELTBUNDESAMT (Hg.): Nachhaltige Entwicklung in Deutschland. Die Zukunft dauerhaft umweltgerecht gestalten. – Berlin, 2002.

UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME (UNEP): Global Environment Outlook 2000 (GEO 2000). – Nairobi, 1999.

VOGT, Markus: Nachhaltigkeit. Ein neues Sozialprinzip? In: Alois BAUMGARTNER/Gertraud PUTZ (Hg.): Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt. – Innsbruck; Wien: Tyrolia-Verlag, 2001, S. 142–159.

Dr. theol., M.A. phil. Thomas Schärtl, Schillerstr. 35, D-48155 Münster, Ths6669@gmx.de

Dr. theol. Helge Wulsdorf, Borchener Str. 8a, D-33098 Paderborn
helge.wulsdorf@bkc-paderborn.de

ETHICA; 12 (2004) 2, 163 – 180

DIETER WITSCHEN

ARTEN SUPEREROGATORISCHEN HANDELNS

Versuch einer konzisen Typologie

Dr. Dieter Witschen, geb. 1952. Von 1979 bis 1986 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Moraltheologie der Universität Münster; seit 1986 tätig beim Bistum Osnabrück.
Veröffentlichungen: *Kant und die Idee einer christlichen Ethik* (1984); *Gerechtigkeit und teleologische Ethik* (1992); *Christliche Ethik der Menschenrechte* (2002); zahlreiche Aufsätze zu ethischen Themen.

In den Reflexionen über *supererogatorische Handlungen*[1], die sich in der neueren Ethik insbesondere analytischer Provenienz vermehrt finden[2], wird vorwiegend die Grundsatzfrage erörtert, ob diese zu Recht als eine eigenständige normativ-ethische Handlungskategorie zu betrachten sind oder ob es nicht adäquater ist, das, was diese Kategorie zum Inhalt hat, durch eine entsprechend differenzierte „Pflichtenlehre" zu erfassen, wofür sich etwa die kantische Kategorie der Tugendpflichten bzw. die der unvollkommenen Pflichten anböte. Ist moralisch richtiges Handeln m. a. W. koextensiv mit moralisch verpflichtendem Handeln oder ist ebenfalls ein geratenes Handeln – geraten, weil die moralische Pflicht transzendierend – ein genuines Grundelement moralisch richtigen bzw. wertvollen Handelns neben dem gebotenen, dem verbotenen und dem erlaubten? Nicht zu dieser Grundsatzfrage sei hier Stellung genommen, sondern unter der Prämisse, dass supererogatorische Handlungen aus der Perspektive des Betrachters mit guten Gründen als eine normativ-ethische Kategorie sui generis zu begreifen sind[3], sei vielmehr einem Aspekt Aufmerk-

1 Der ethische *terminus technicus* „supererogatorische Handlungen" hat seinen historischen Ursprung im Gleichnis vom barmherzigen Samariter. In Lk 10, 35 wird berichtet, wie der Samariter gegenüber dem Herbergswirt erklärt, dass er bei seiner Rückkehr, sollte dieser für die Unterbringung und Versorgung des unter die Räuber Gefallenen mehr an Geld gebraucht haben, als er ihm gegeben habe, die Mehrkosten übernehmen werde. In der Vulgata findet sich an dieser Stelle die Übersetzung „supererogaveris". Das lateinische Verb „supererogare" bedeutet wörtlich „darüber hinaus zahlen". Im ethischen Kontext werden mit der genannten Wendung solche moralisch guten Handlungsweisen bezeichnet, die über das moralisch Verpflichtende hinausgehen.

2 Die gegenwärtig einschlägige Literatur ist verzeichnet bei U. WESSELS: Die gute Samariterin (2002), S. 267–277.

3 Zur Begründung dieser Prämisse vgl. D. WITSCHEN: Supererogatorische Handlungen (1999), S. 502–519.

samkeit gewidmet, der in den einschlägigen Erörterungen – jedenfalls soweit für mich ersichtlich – kaum Beachtung findet. Denn es werden zwar regelmäßig mehrere Bestimmungselemente ausfindig gemacht, die in einer kumulativen Betrachtung erfassen lassen sollen, was eine supererogatorische Handlung ausmachen soll. Hingegen wird nur selten die Anschlussfrage ein wenig eingehender reflektiert, ob es nicht verschiedene Arten supererogatorischer Handlungen gibt, ob nicht eine Differenzierung innerhalb dieser Handlungskategorie angezeigt ist.

Werden denn nicht dem Gehalt nach sehr unterschiedliche Handlungsweisen unter je spezifischen Bedingungen zu den supererogatorischen Handlungen gerechnet? Weisen nicht – um es schlaglichtartig an einigen herausragenden Beispielen zu illustrieren – etwa das Lebensopfer eines Maximilian Kolbe, das freiwillige und dauerhafte Sich-in-den-Dienst-stellen eines Albert Schweitzer oder einer Mutter Teresa für die Ärmsten der Armen, der mutige zivile Ungehorsam eines Martin Luther King, der gewaltlose Einsatz eines Mahatma Gandhi, der einfachste Lebensstil eines Franz von Assisi, die Versöhnungsbereitschaft eines Nelson Mandela ganz verschiedene signifikante Handlungsmerkmale auf, aufgrund derer wir ein derartiges Verhalten als besonders bewundernswert, als Umsetzung eines hochrangigen Ideals, als moralisch vorbildlich beurteilen? Legt es sich nicht schon in Anbetracht dieser wenigen Beispiele für hochethisches Handeln nahe, verschiedene Arten supererogatorischen Handelns zu unterscheiden? Eine derartige Aufgabe ist allerdings alles andere als leicht zu bewältigen. Denn selbst unter denen, die für die Existenz supererogatorischer Handlungen plädieren, ist man weit von einem Konsens darüber entfernt, welche Handlungsweisen im Einzelnen unter welchen Bedingungen als supererogatorische zu klassifizieren sind. Es gibt keinen entsprechenden „Codex". Um das Supererogatorische einzelner Handlungsweisen erfassen zu können, ist es ferner notwendig, gleichzeitig verschiedene Merkmale zusammen zu sehen. Diese Handlungen weisen eine komplexe Struktur auf; ihr Spezifikum ist nicht ein einziges Merkmal. Überdies ist es möglich, ihre hervorstechendsten Eigenschaften unter verschiedenen Rücksichten zusammenzufassen.

Hier sei nun der Versuch[4] unternommen, den Blick für die Diversität supererogatorischer Handlungen zu schärfen, indem mit Hilfe einer knappen phänomenologischen Analyse Fokussierungen auf ihre je verschie-

4 Als Versuch werden die Überlegungen charakterisiert, weil sie, da es m. W. an Vorarbeiten entsprechend der hier angestellten Methode fehlt, den Charakter eines Diskussionsvorschlages haben. Irgendein weitergehender Anspruch wird nicht erhoben.

denen Grundmerkmale, die einzelnen dieser Handlungen gemeinsam sind, vorgenommen werden. Bei dieser Typologisierung geht es nicht nur um die pure Erkenntnis als solche, ob es nicht verschiedene Arten supererogatorischen Handelns gibt und welche es ggf. sind, sondern sie bringt m. E. für die diffizile Diskussion über diese Handlungskategorie auch den Vorteil mit sich, Unterbestimmungen zu vermeiden, was gegeben wäre, wäre man sich nicht der mehrschichtigen Struktur dieses moralischen Handlungsfeldes bewusst. Eine Unterbestimmung läge meiner Ansicht nach etwa vor, würde jemand das Supererogatorische auf das Heroische oder Heiligmäßige beschränken, wenn auch entsprechende Handlungen sicherlich die Exempel par excellence für jenes sind. Eine Unterbestimmung wäre ferner zu konstatieren, ließe man es dabei bewenden, durch mehr oder weniger auf das Geratewohl ausgewählte Beispiele das Supererogatorische zu illustrieren, versuchte man nicht eine systematische Strukturierung dieses Handlungsbereichs durch eine Typologisierung.

I. VORKLÄRUNGEN

1. Zur ratio cognoscendi

Bevor unserer Kernfrage nachgegangen wird, empfiehlt sich zunächst eine gnoseologische Vergewisserung, in welcher sachlogischen Abfolge supererogatorische Handlungen überhaupt bestimmt werden. Die Vergegenwärtigung der *ratio cognoscendi* ermöglicht nämlich eine Ortung der Ebene innerhalb des Komplexes „supererogatorische Handlungen", auf der möglicherweise verschiedene Arten dieses Handelns eruiert werden können. Innerhalb dieser Handlungskategorie lassen sich materiale von formalen Elementen unterscheiden. Die sachlogische Priorität kommt den materialen zu. Denn das Basale ist das Erfassen des Gegenstandes supererogatorischer Handlungen mit seinen spezifischen Bedingungen. Die formalen, womit hier die Bestimmung der ethischen Modalität und die der Reaktion auf ein solches Handeln gemeint sind, folgen nach. Weil eine Handlungsweise dem Gehalt nach bestimmte Merkmale aufweist, deshalb wird sie vom Beobachter nicht als moralisch verpflichtend klassifiziert, wird statt dessen für die Kennzeichnung der ethischen Modalität der Operator ‚geraten' benutzt. Weil von ungewöhnlich hohem moralischen Wert, deshalb wird empfohlen, so zu handeln; es besteht jedoch keine moralische Verpflichtung dazu. Und im Unterschied zur symmetrischen Reaktion bei einer moralischen Verpflichtung – wer ihr nachkommt, dem ge-

bührt Lob; wer nicht, dem Tadel – ist die Reaktion bei einer supererogatorischen Handlung asymmetrisch – wer in dieser Weise handelt, wird besonders gelobt; wer es nicht tut, jedoch nicht getadelt –. Dass jemand – plakativ formuliert – „mehr bzw. anderes als seine moralische Pflicht" tut, das erklärt sich vom Inhalt der Handlungsweise her. Und sollte es nun, was es zu untersuchen gilt, verschiedene Inhalte geben, dann ist das ebenfalls der Erklärungsgrund dafür, warum zwischen einzelnen Arten supererogatorischen Handelns zu differenzieren ist. Die Bestimmung der ethischen Modalität und der Reaktion bleibt hingegen gleich.

Schematisch lässt sich das Skizzierte in dieser Weise darstellen:

Elemente supererogatorischer Handlungen

materiale		formale
– Gegenstand der Handlung mit seinen Bedingungen	⇒	– Modalität (geraten) – Reaktion (Lob – kein Tadel)
↓		
Arten supererogatorischen Handelns		

gnoseologisch

logisch prioritär	logisch nachfolgend

2. Bestimmte Motivation notwendig?

Nach der Ortung der Ebene, auf der zwischen verschiedenen Arten supererogatorischen Handelns zu differenzieren sein wird, dürften weitere Vorklärungen von Nutzen sein, um unsere Themenstellung weiter einzugrenzen und damit zu verdeutlichen. So ist zu klären, ob die Charakterisierung als supererogatorische Handlung notwendigerweise auch eine bestimmte Motivation impliziert oder ob sie ausschließlich zur Klassifizierung einer Handlungsweise dient. Das Augenmerk ist zweifelsohne primär auf die Handlung gerichtet. Gleichzeitig wird allerdings vorausgesetzt, dass diese als solche bewusst intendiert wird, sie mithin weder rein zufällig, ohne eigenes Wollen noch aus einem nicht-korrelierenden Motiv heraus vollzogen wird. Von einer supererogatorischen Handlung wird z. B. nicht die Rede sein, wenn jemand im Extremfall sein Leben einsetzt, weil er ohne-

hin seit längerem sich mit Suizidgedanken trägt, oder wenn jemand sehr „großzügig" für Bedürftige spendet, weil er sich davon öffentlichen Ruhm erhofft, oder wenn jemand eine seiner beiden Nieren spendet, weil er dafür einen erheblichen Geldbetrag ausgezahlt bekommt, oder wenn jemand in einem der ärmsten Länder als Entwicklungshelfer tätig wird, um seiner bisherigen, ihn sehr belastenden beruflichen und familiären Situation zu entfliehen. Ist die jeweilige Handlungsweise rein für sich betrachtet auch besonders anerkennungswürdig, so verhindert jedoch die jeweils zugrunde liegende Motivation, sie als eine supererogatorische zu charakterisieren. Wenn einer derartigen Handlung also auch eine bestimmte Motivation zugrunde zu liegen hat, bleibt die Ebene der Gesinnung, der Grundeinstellung im Weiteren doch unthematisiert. Hier gilt es auf der Ebene moralisch richtigen Handelns zu prüfen, ob es vom Gehalt der Handlung her verschiedene Arten des Supererogatorischen gibt.

In diesem Zusammenhang dürfte ein exkursartiger Hinweis angebracht sein: ein supererogatorisches Handeln kann nämlich leicht mit einem anderen ethischen Phänomen, nämlich dem der Echtheitsprobe für Moralität, verwechselt werden. Eine solche Verwechslung kann daraus resultieren, dass nur das Gemeinsame, jedoch nicht das Differierende beider Phänomene gesehen wird. In beiden Fällen werden erhebliche Anstrengungen oder substanzielle Verzichte verlangt; wer sie auf sich nimmt, dem gebührt besondere Anerkennung. Der Kontext ist allerdings ein je anderer. Bei der supererogatorischen Handlung geht es um eine Verhaltensweise, zu deren Umsetzung der potentielle Akteur u. a. wegen der genannten Merkmale nicht kategorisch verpflichtet ist; ein Beobachter kann nur den Rat geben, in dieser Weise zu handeln. Beim Phänomen „Echtheitsprobe für Moralität" geht es hingegen im Kern um die Motivation, aus der heraus jemand seiner moralischen Verpflichtung nachkommt. Indem er unter den gegebenen Umständen erhebliche Anstrengungen, Nachteile oder Verzichte auf sich nimmt, stellt er unter Beweis, dass er das moralisch Richtige, das Verpflichtende um seiner selbst willen tut, sein Handeln also letztlich doch nicht durch ein reines Selbstinteresse motiviert wird. In Situationen der Bewährung dokumentiert sich die Echtheit der moralischen Einstellung; diesen kommt eine diakritische Funktion zu.[5]

5 Insbesondere I. KANT, der in seinen ethischen Schriften generell die zentrale Bedeutung der moralischen Gesinnung, des guten Willens betont hat, hat das Phänomen der Echtheitsprobe für Moralität verschiedentlich eindrücklich exemplifiziert. Vgl. dazu D. WITSCHEN: Kant und die Idee einer christlichen Ethik (1984), bes. S. 30f. u. 35.

Festzuhalten ist weiterhin, dass ein supererogatorisches Handeln in der Regel altruistisch motiviert ist, es jedoch nicht in jedem Fall sein muss.[6] Im Allgemeinen wird selbstlos, zu Gunsten anderer gehandelt. Es ist gerade ein signifikantes Merkmal dieser Handlungsart, dass jemand unter Hintanstellung eigener Interessen Außergewöhnliches, Herausragendes für andere leistet. Insbesondere in Situationen, in denen ein supererogatorisches Handeln als Ausformung eines eigenen Ideals[7] begriffen wird, kann jedoch eine nicht-altruistische Motivation vorliegen. Beispielsweise kann dies gegeben sein, wenn jemand als Ausdruck einer bestimmten moralisch-religiösen Grundhaltung auf eigenen Besitz verzichtet. Zu einem derartigen Verzicht ist niemand moralisch verpflichtet. Eine Person kann nun auf Besitz verzichten, um ihr vorheriges Eigentum Bedürftigen zugute kommen zu lassen. Ihr Handeln wäre dann zweifelsohne altruistisch. Sie kann es aber auch tun, um eine religiös motivierte Anspruchslosigkeit oder eine Unabhängigkeit von irdischen Gütern zu versinnbildlichen. Im letzteren Fall handelt es sich um eine nicht-altruistische supererogatorische Handlung.

II. FOKUSSIERUNGEN BEI DER BESTIMMUNG DER ARTEN

Eine Möglichkeit, verschiedene inhaltliche Arten supererogatorischen Handelns zu erfassen, ist nun die, unter der Rücksicht der Handlungsweisen als solcher zu differenzieren. So macht etwa D. HEYD, der eine der wichtigsten Monografien zum Thema „supererogatorische Handlungen" in der neueren Ethik verfasst hat, ohne allerdings einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sechs Typen dieses Handelns aus, indem er sich evidenterweise auf Handlungskategorien bezieht. Es sind dies für ihn: heroisches und heiligmäßiges Handeln (*heroism and saintliness*); Wohltätigkeit (*beneficence*); Gunsterweisungen (*favours*); freiwillige Aktivitäten (*volunteering*); Verzicht auf eigene Rechte (*forbearances*); Vergeben, Barmherzigkeit erweisen und Begnadigen (*forgiveness, mercy and pardon*).[8] Ein entscheidender Nachteil dieser Vorgehensweise ist m. E. jedoch darin zu sehen, dass die meisten dieser Handlungsweisen – das heroische und heiligmäßige Handeln bildet sicherlich eine Ausnahme – je nach den näheren Bedingungen entweder eine supererogatorische Handlung oder eine mora-

6 Vgl. G. LÖHR: Gott – Gebote – Ideale (1991), S. 99f.
7 Zur Kategorie der Ideale vgl. D. WITSCHEN: Ethische Ideale (2001), S. 339–351.
8 D. HEYD: Supererogation (1982), S. 2f.; 144–164.

lische Pflicht sind; von der einzelnen Handlungsweise als solcher kann nicht darauf geschlossen werden, ob sie das eine oder das andere ist, was ich an anderer Stelle anhand der Kategorie ‚barmherzig handeln' paradigmatisch zu demonstrieren versucht habe.[9] Eine solche Vorgehensweise eignet sich zur Exemplifizierung, jedoch nicht zur Typologisierung.

Aus diesem Grunde sei hier der Weg gewählt, signifikante Merkmale supererogatorischen Handelns, die übergreifende Merkmale von mehreren dieser Handlungsweisen sein können, ausfindig zu machen und an diesen sich orientierend die Arten dieses Handelns zu bestimmen. Das jeweilige Merkmal ermöglicht nun keine trennscharfe Unterscheidung zwischen den einzelnen Arten. Vielmehr ist seine Benennung im Sinne einer Fokussierung zu verstehen. Es ist m. a. W. kein exklusives für die jeweilige Art, sondern nur eines, mit Hilfe dessen ihr Spezifikum herausgestellt wird. Zur Signatur supererogatorischen Handelns gehört ihre komplexe Struktur, was hier meint, dass mehrere Merkmale zugleich zusammentreffen müssen, damit von einer solchen Handlung die Rede sein kann. Von den unterschiedlichen materialen Merkmalen – auf der Ebene des Materialen wird ja nach den Arten gefragt – wird jeweils auf ein besonders charakteristisches das primäre Augenmerk gerichtet.

Den Referenzpunkt für das Eruieren der Arten bildet das Bestimmungselement, dass supererogatorische Handlungen wegen ihres Gehaltes die moralische Pflicht transzendieren. Transzendieren können jene das moralisch Verpflichtende allerdings – diese Distinktion wird im Folgenden als grundlegende begriffen – in zweifacher Weise: Wer supererogatorisch handelt, der kann 1. „mehr als seine moralische Pflicht" und 2. „anderes als seine moralische Pflicht" tun. Im ersten Fall wird eine komparativische Beurteilung vorgenommen; die supererogatorisch handelnde Person überschreitet unter einer bestimmten Hinsicht das, was für gewöhnlich als moralische Pflicht betrachtet wird. Durch die Klausel „unter einer bestimmten Hinsicht" wird angezeigt, dass Unterarten möglich sind. Im zweiten Fall wird nicht – zumindest nicht primär – auf eine moralische Pflicht Bezug genommen, sondern unabhängig vom Gedanken der moralischen Pflicht wird moralisch besonders Wertvolles verwirklicht. Da dieses Verschiedenes sein kann, sind auch auf dieser Ebene Unterarten möglich. Im ersten Fall besteht die Alternative „A oder mehr als A". Wenngleich es sich um die gleiche Handlungskategorie handelt, sind die Bedingungen je andere, was den Unterschied zwischen dem Verpflichtenden und dem

9 D. WITSCHEN: Barmherzig handeln (2003).

Supererogatorischen ausmacht. Im zweiten Fall besteht hingegen die Alternative „A oder nicht A"; entweder wird das moralisch besonders Wertvolle, das nicht eine moralische Obligation begründet, verwirklicht oder nicht. Ohne dass nach allgemeinem Urteil eine moralische Verpflichtung besteht, ergreift eine Person freiwillig die Initiative, um in außergewöhnlicher Weise moralisch gut zu handeln. Handelt sie nicht in dieser Weise hochethisch, dann erwächst ihr daraus kein moralischer Vorwurf.

Auf die grundlegende Distinktion bezüglich der Arten wurde in der ethischen Literatur bisweilen aufmerksam gemacht. Ein entsprechender Hinweis lässt sich cum grano salis bereits bei THOMAS VON AQUIN finden. An einer Stelle seines Sentenzenkommentars[10] differenziert er zwischen zwei Arten der Supererogation (*duplex genus supererogationis*). Bei der einen Handlungsart wird das überschritten, was heilsnotwendig ist, also THOMAS zufolge das, was unter moralischer Rücksicht Gottes Gebote wie insbesondere der Dekalog verlangen; es kann nur unter die Kategorie des Rates (*consilium*), nicht die des Gebotes (*praeceptum*) subsumiert werden. Die andere betrifft zwar das Heilsnotwendige, moralisch gesprochen: das Verpflichtende, jedoch dann nicht, wenn es nur auf diese oder jene Weise, das übliche Maß überschreitend zu realisieren ist (*non secundum hunc vel illum modum*).

In der neueren Ethik hat J. FEINBERG der phänomenologisch erfassbaren Differenz von „Mehr oder Anderes als die moralische Pflicht" mit der Unterscheidung zwischen „duty plus"– und „meritorious non-duty" – Handlungen gerecht zu werden versucht.[11] In der ersten Situation geht der Akteur über das hinaus, was die moralische Pflicht fordert, was von ihm im Allgemeinen erwartet werden kann, worauf der Adressat einen moralisch begründeten Anspruch geltend machen kann. Derselbe Wert kann nämlich in verschiedenen Graden realisiert werden, so dass gleichsam eine Skala erstellt werden kann, die eine „Quantifizierung" ermöglicht. In der zweiten Situation schafft eine Person aus eigener Initiative Gutes, dessen Realisierung besonders wertvoll ist, jedoch nicht Pflicht. Ihr Handeln ist ein nicht-pflichtgemäßes Tun; sie erwirbt sich damit besondere Verdienste. Die in Rede stehende Distinktion vor Augen reserviert F. von KUTSCHERA den Terminus „supererogatorische Handlungen" für die Verhaltensweisen, bei dem der Akteur über das von der Pflicht Geforderte insofern hinausgeht, als die damit verbundenen Anstrengungen, Aufwendungen oder Risiken das übliche Maß überschreiten, und führt

10 In Quattuor Libros Sententiarum IV ds 15 qu 3 ar 1d ra 2 (1980), S. 512.
11 J. FEINBERG: Supererogation and rules (1970), bes. S. 9–14.

den Terminus „extraerogatorische Handlungen" für diejenigen ein, bei denen für die gute Tat keine korrelierende Pflicht auszumachen ist.[12] O. O'NEILL differenziert zwischen Pflichtüberschreitung und freigestellten Qualitäten und weist damit in die gleiche Richtung. Beim pflichtüberschreitenden Handeln werde „nicht der Rahmen der normalen Pflichtkategorie gesprengt", da „ganz normale ethische Gebote" erfüllt werden; überschritten werde jedoch „das übliche Maß der Pflicht". Bei freigestellten, mithin nicht gebotenen Qualitäten werden Idealvorstellungen herausgestellt, „ohne dass unterstellt wird, sie überschritten das Maß der Pflicht"[13].

Im Folgenden sei die bisher nur in abstracto vorgenommene Grunddifferenzierung der beiden Arten supererogatorischen Handelns ein wenig illustriert, um eine größere Anschaulichkeit zu gewinnen. Eine phänomenologische Analyse legt es nahe, bei jeder Grundart zwei Unterarten einzuführen. Wie gesagt, handelt es sich um Fokussierungen, mittels derer jeweils ein besonders signifikantes Merkmal in den Vordergrund gerückt wird.

1. Mehr als die moralische Pflicht

a) Fokus: Außerordentlicher Einsatz

Eines dieser Merkmale ist das Maß der *Bemühungen, Anstrengungen, Aufwendungen* o. Ä. Es wird das überschritten, was für gewöhnlich erwartet werden, was Inhalt einer allgemein gültigen moralischen Verpflichtung sein kann. Dem Akteur wird mehr an Einsatz abverlangt, als im Normalfall moralisch gefordert werden kann. Zum Tragen kommt dieses Kennzeichen vor allem in Handlungsfeldern wie denen der Wohltätigkeit bzw. der Linderung der Not oder der Großzügigkeit. Um es zu personifizieren: Das Wirken eines Albert Schweitzer in Lambarene oder einer Mutter Teresa in Kalkutta bilden anschauliche und eindrucksvolle Beispiele. Das Kriterium des außerordentlichen Einsatzes impliziert im Übrigen, dass von einer supererogatorischen Handlung nur dann die Rede sein kann, wenn es um moralisch Substanzielles, um die Realisierung eines gewichtigen Wertes oder um die Vermeidung eines erheblichen Übels geht, nicht jedoch bei einer Gefälligkeit, Höflichkeit oder Freundlichkeit. Wer einem anderen ein Buch oder ein technisches Gerät ausleiht, im überfüllten Bus einen Sitz-

12 F. von KUTSCHERA: Values and duties (1998), S. 168.
13 O. O'NEILL: Tugend und Gerechtigkeit (1996), S. 266–268.

platz anbietet, einen Fußgänger ein Stück des gemeinsamen Weges im Auto mitnimmt, der ist dazu zwar moralisch nicht strikt verpflichtet, der handelt allerdings noch nicht supererogatorisch.

Das Kriterium des extraordinären Einsatzes ist kein exklusives für supererogatorische Handlungen. Auch die Erfüllung einer moralischen Pflicht kann ein derartiges Engagement fordern, wenn z. B. die als verpflichtend angesehene Sorge der Eltern für ihr behindertes oder ihr schwer krankes Kind enorme, kräftezehrende Anstrengungen verlangt, oder wenn ein Landarzt dauerhaft wesentlich mehr als acht Stunden am Tag konzentriert und sorgfältig zu arbeiten hat, will er all seinen Patienten gerecht werden. In den letztgenannten Beispielen kommen die handelnden Personen einer institutionell vermittelten moralischen Verpflichtung nach, mit Hilfe derer eine Aufgabenverteilung vorgenommen wird, die Verantwortlichkeiten geregelt werden. Im Unterschied dazu wird bei einer supererogatorischen Handlung der außerordentliche Einsatz freiwillig, ohne dass also eine bestimmte soziale Bindung besteht, geleistet; der Akteur übernimmt aus eigener Initiative die Aufgabe. Mit diesen Überlegungen ist nebenbei ein Beleg für die obige Aussage gegeben, dass bei einer supererogatorischen Handlung mehrere Merkmale gleichzeitig zutreffen müssen, damit von ihr die Rede sein kann, hier die Merkmale: *ungewöhnlicher Einsatz* und *Freiwilligkeit*.

Wird von einer supererogatorischen Handlung plakativ gesagt, mit ihr werde mehr Gutes getan, als dem Akteur als moralische Pflicht obliegt, als dem Adressaten strikt geschuldet ist, dann bezieht sich der Komparativ auf den Grad des Einsatzes, nicht auf die zugrunde liegende Handlungsregel. Not zu lindern, Bedürftigen gegenüber wohltätig zu sein, ist an sich moralisch verpflichtend; es sind die konkreten Applikationsbedingungen – hier das Maß des Einsatzes –, die den Unterschied zwischen moralischer Pflicht und supererogatorischer Handlung ausmachen. Das Kriterium der Distinktion ist selbstredend ein vages. Es wird bei dem Versuch, eine allgemeine Kriteriologie zu entwickeln, auch kaum möglich sein, über ein Gradualitätsprinzip hinauszukommen, das als umrisshafte Regel besagt: Je größer und ungewöhnlicher der Einsatz des Akteurs ist, um freiwillig anderen aktiv zu helfen, und je weniger der Adressat diesen vom Akteur berechtigterweise erwarten kann, desto eher liegt ein supererogatorisches Handeln vor. Vice versa gilt mithin: Je eher eine notwendige Hilfeleistung von einem Menschen mit „durchschnittlichem" moralischen Vermögen geleistet werden kann, desto eher ist diese obligatorisch.

Was die normativ-ethischen Handlungskategorien betrifft, so fällt insbesondere eine Abgrenzung zwischen supererogatorischen Handlungen und

der Art von Pflichten schwer, die I. KANT im Unterschied zu Rechts- bzw. vollkommenen Pflichten Tugend- bzw. unvollkommene Pflichten nennt und zu denen er bekanntlich die Hilfe für andere rechnet.[14] Denn Letztere ergeben sich gleichfalls nicht aus institutionellen Regelungen; ihnen wird freiwillig nachgekommen, dem Adressaten gegenüber besteht keine spezifische Bindung, wie sie aus einer sozialen Rolle resultiert. Bei ihnen ist der potentielle Akteur „rein als Mitmensch" gefordert. KANT zufolge ist eine Tugendpflicht zudem „nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne dass sich die Gränzen davon bestimmt angeben lassen"[15]. „Graue Zonen" sind mithin unvermeidlich, operationalisierbare Kriterien für Grenzziehungen nicht leicht anzugeben. Als principium divisionis der beiden Handlungskategorien ist meiner Ansicht nach gleichwohl eruierbar: Bei Tugendpfichten kann der Adressat durchaus einen moralischen Anspruch geltend machen und weiß der Akteur korrelativ sich in die Pflicht genommen. Demgegenüber kann der Adressat bei supererogatorischen Handlungen auf keinen entsprechenden moralischen Anspruch verweisen. Wie gesagt, entschließt der Akteur sich freiwillig, etwas Gutes zu tun, das über die Respektierung der moralischen Ansprüche anderer hinausreicht. Während z. B. ein Mensch, dem es am Allernotwendigsten fehlt, zu Recht moralisch erwarten kann, dass eine Person, die mit ihm direkt in Kontakt kommt, ihm zu Hilfe kommt, insofern sie dazu in der Lage ist, wäre es demgegenüber nicht nachvollziehbar, würden beispielsweise diejenigen, denen jemand in einer sehr großzügigen Weise einen erheblichen Teil seines Erbes gespendet hat, davon sprechen, dass sie darauf auch einen moralischen Anspruch gehabt hätten. Während bei moralischen Verpflichtungen, auch wenn sie sich nicht aus einer institutionellen Aufgabenverteilung ergeben, eine Symmetrie zwischen Ansprüchen und Pflichten besteht, ist dies bei supererogatorischen Handlungen nicht der Fall.

Erwähnt sei in diesem Kontext, dass sich die supererogatorische Moralität für J. RAWLS außer im Modus „außergewöhnlicher Einsatz" noch in einer anderen Art und Weise zeigen kann. Neben der Menschenliebe (*love of mankind*), mittels derer das Gemeinwohl freiwillig auf Weisen befördert wird, die über die natürlichen Verpflichtungen (*natural obligations*) hinausgehen, kennt er die Moralität der Selbstbeherrschung, mit der „die

14 Vgl. I. KANT: Metaphysik der Sitten (1968), S. 383ff. Zur Unterscheidung und zum Verhältnis der beiden Arten von Pflichten vgl. D. WITSCHEN: Rechts- vor Tugendpflicht (2003).

15 I. KANT: Metaphysik der Sitten (1968), S. 393.

Forderungen des Rechten und der Gerechtigkeit mit vollendeter Leichtigkeit und Anmut erfüllt werden", und die sich bei Handlungen zeigt, „die hohe Disziplin und Übung erfordern"[16]. Daran anknüpfend sei der Hinweis gegeben: Für einen Menschen, der sich selbst hohe moralische Maßstäbe setzt, kann es – im Idealfall – in einem langwierigen Reifungsprozess möglich sein, dass er das, was ihm in seinem Handeln anfangs größte Mühen und eine enorme Disziplin abverlangt hat, schließlich fast wie selbstverständlich realisiert. Aus der Tugendethik ist die analoge Einsicht bekannt, dass eine Person durch einen kontinuierlichen und mühsamen Einübungsprozess für sich bleibende moralische Fertigkeiten erwerben kann, mit Hilfe derer sie mit einer Leichtigkeit und mit innerer Freude gut handeln kann.

b) Fokus: Ungewöhnliche Inkaufnahme gravierender negativer Konsequenzen

Ein anderes Merkmal ist das Pendant zum erstgenannten. Sticht bei der ersten Unterart das Maß des positiven Einsatzes heraus, so ist bei der zweiten Unterart die *bewusste Inkaufnahme von sehr gravierenden negativen Konsequenzen* das Signifikante. Diese Inkaufnahme kann im Bringen von erheblichen Opfern bestehen, im Extremfall im Opfer des eigenen Lebens, wie dies bei Maximilian Kolbe der Fall war, der in Auschwitz unter grauenhaften Umständen für einen Familienvater sein Leben geopfert hat; oder bei Kapitän Oates, der, als bei einer arktischen Expedition die Vorräte knapp wurden, von sich aus in den Tod gegangen ist, um seinen Freunden ein Überleben zu ermöglichen.[17] Seit J. URMSONs bahnbrechendem Artikel „Saints and Heroes" ist das Handeln des Soldaten, der sich auf eine gezündete Handgranate wirft, um das Leben seiner umstehenden Kameraden zu retten[18], ein Standardbeispiel. Die Inkaufnahme kann im Eingehen von ganz erheblichen Risiken bzw. Gefahren bestehen. Derartige Situationen sind etwa für die Person gegeben, die als zufälliger Passant Menschen aus einem brennenden Haus zu retten versucht, oder die unter ständiger Gefahr, im Gefängnis zu landen, während der NS-Zeit Juden vor ihren Verfolgern versteckt hat, oder die in einer aufgeheizten Atmosphäre einschreitet, um das Opfer von pöbelnden Schlägern vor weiteren gewalttätigen Angriffen zu schützen.

16 J. RAWLS: A Theory of Justice (1972), S. 478f.; Eine Theorie der Gerechtigkeit (1975), S. 520.

17 Dieses Beispiel findet sich bei D. HEYD: Supererogation (1982), S. 2.

18 J. URMSON: Saints and Heroes (1969), S. 63.

Während bei der ersten Unterart als Klassifizierungskriterium von verpflichtenden und supererogatorischen Handlungen die *Erwartbarkeit* die entscheidende Rolle spielt, ist bei der zweiten Unterart als dieses Kriterium die *Zumutbarkeit* maßgeblich. Im ersten Fall bildet ein Beobachter sich ein Urteil, ob der in Rede stehende Einsatz bei der Umsetzung des moralisch Wertvollen unter den gegebenen Bedingungen erwartet werden kann oder ob dieser über das „übliche" Maß des Erwartbaren hinausgeht, im zweiten Fall hingegen ein Urteil, ob die Opfer oder Risiken bzw. Gefahren, die mit der fraglichen Handlungsweise verbunden sind, zumutbar sind oder das „gewöhnliche" Maß überschreiten. Im ersten Fall hat es der Akteur selbst in der Hand, ob er sich aus eigener Initiative in einer außergewöhnlichen Weise einsetzt oder nicht; der Grad des Einsatzes ist zudem von ihm bestimmbar. Im zweiten Fall findet der Akteur hingegen eine Situation vor, deren Bewältigung objektiv schwere Opfer fordert oder mit bedeutsamen Risiken bzw. Gefahren verbunden ist. Der „Spielraum" ist mithin für ihn von vornherein wesentlich eingegrenzter. Zu der vorgefundenen Situation hat er sich zu verhalten; um des Zieles willen nimmt er erhebliche negative Konsequenzen, gravierende Übel entweder in Kauf oder nicht.

2. Anderes als die moralische Pflicht

a) Fokus: Freiwilliges hochethisches Handeln

Ein erstes hervorstechendes Merkmal der Art des nicht-pflichtmäßigen Handelns, das F. von KUTSCHERA ein extraerogatorisches nennt, ist die *Freiwilligkeit*, und zwar im Bereich eines „hochethischen" Handelns. Seine Realisierung kann nicht als kategorisch verpflichtend eingestuft werden; zu ihm kann nur geraten werden. Sie verdient besondere Anerkennung, besonderes Lob, ihre Unterlassung jedoch keinen Tadel. Als Beispiele für ein derartiges Handeln können genannt werden: Jemand spendet freiwillig in einer sehr großzügigen, für ihn deutlich spürbaren Weise für ein Hilfsprojekt. Ein Ehepaar übernimmt aus eigenem Antrieb die dauerhafte Sorge für ein ihm bisher unbekanntes schwerbehindertes Kind, da die leiblichen Eltern dazu nicht in der Lage sind. Jemand, der zuvor in einem Land der nördlichen Hemisphäre in wohlsituierten Verhältnissen gelebt hat, geht aus eigenem Antrieb in ein Land der Dritten Welt, um als Entwicklungshelfer tätig zu sein. Um nach bestimmten ökologischen oder religiösen Idealen zu leben, verzichtet eine Person bewusst und aus freien

Stücken auf zahlreiche, nicht-lebensnotwendige materielle Güter. Jemand verzichtet freiwillig auf etwas, was ihm an sich von Rechts wegen zusteht, um durch eine ungeschuldete Vorleistung eine Versöhnung mit einem Gegner zu ermöglichen.

Ein Vergleich zweier Beispiele kann verdeutlichen, dass das Merkmal der Freiwilligkeit die *differentia specifica* zwischen einer moralischen Pflicht und einer supererogatorischen Handlung ausmachen kann. Im ersten Beispiel lebt eine Ärztin in einem Seuchengebiet und sie tut das medizinisch Mögliche, um den Erkrankten zu helfen; im zweiten Beispiel geht eine Ärztin freiwillig in ein fremdes Land, um bei der Bekämpfung einer Seuche mitzuhelfen. In beiden Beispielen ist die Handlungsweise von ihrem materiellen Gehalt her die Gleiche; in beiden riskiert die jeweilige Ärztin den Verlust der eigenen Gesundheit. Im ersten Beispiel ist die medizinische Hilfe jedoch eine der Ärztin mittels einer institutionellen Regelung zugewiesene Aufgabe, im zweiten leistet sie diese Hilfe hingegen freiwillig. Es ist eben dieser Unterschied, der die verschiedene Klassifizierung der Handlungsweisen begründet.

Im Blickpunkt steht bei den fraglichen Handlungsweisen die ungewöhnliche eigene Initiative, die zu einer freiwilligen Übernahme einer Aufgabe oder zum freiwilligen Verzicht auf Güter oder eigene Rechte führt. Das Merkmal „außergewöhnliche freiwillige Initiative" begründet hier in erste Linie das Supererogatorische, nicht etwa wie vorher das graduelle Transzendieren einer Pflicht. Nicht um ein Surplus gegenüber der moralischen Pflicht geht es bei dieser Unterart, sondern darum, von sich aus aktiv zu werden – die freie Initiative ist der Ursprungsgrund –, um etwas moralisch besonders Wertvolles zu verwirklichen. Die Aktivität begründet ein hochethisches Handeln, so dass das moralisch strikt Verpflichtende transzendiert wird. Allerdings ist die Eigenschaft der Freiwilligkeit, wenngleich sie heraussticht, nur eine notwendige, jedoch keine zureichende Begründung für eine supererogatorische Handlungsweise. Andere Merkmale wie außergewöhnlicher Einsatz oder Inkaufnahme gravierender Nachteile müssen hinzukommen.

Das Supererogatorische ist nicht in jedem Fall vom Objekt der Handlung her verständlich zu machen, sondern auch vom Adressaten, mithin von der Frage „wem zugute?" her. ‚Freiwillig' meint in diesem Kontext, dass die handelnde Person aus eigenem Antrieb zu Gunsten ihr bislang unbekannter, fremder oder ferner Menschen aktiv wird, ohne dass sie ihnen nach unseren Maßstäben ein solches Handeln schuldet. Zwischen Akteur und Adressat besteht also keine spezifische Bindung, wie sie sich aus

sozialen Rollen, aus institutionell vermittelten Verantwortlichkeiten oder aus persönlicher Nähe ergibt. Zur Illustrierung seien noch zwei weitere Beispielpaare angeführt: Das eine Mal spendet jemand für seinen Bruder, der zum Überleben auf eine Transplantation angewiesen ist, eine Niere, das andere Mal jemand für eine ihm unbekannte Person. Das eine Mal nehmen Onkel und Tante ihre minderjährigen Neffen und Nichten als ihre Kinder an, nachdem die Eltern tödlich verunglückt sind, das andere Mal ein Ehepaar ihm bislang unbekannte Kinder nach dem Tod ihrer Eltern. Es leuchtet unmittelbar ein, dass bei gleicher Handlungsweise die andere Art der Beziehung zwischen Akteur und Adressat den Unterschied ausmacht und dass die Qualifizierung des jeweils zweitgenannten Beispiels als supererogatorisch sich aus den oben benannten Merkmalen ergibt. Bei aller prinzipiellen Anerkennung des ethischen Universalismus, wonach jeder Mensch als Mensch aufgrund seiner Selbstzwecklichkeit zu achten ist, ist es insbesondere in Anbetracht der doch in vielfacher Hinsicht sehr begrenzten Möglichkeiten bzw. Fertigkeiten von Individuen unerlässlich, die Reichweite ihrer Verantwortung zu bestimmen, soll diese in der konkreten moralischen Lebenswelt übernehm- und lebbar sein, soll der Grundsatz „Sollen setzt Können voraus" seine Beachtung finden, soll eine permanente Überforderung vermieden werden. Wird nun die eigene Initiative ergriffen, ohne dass nach üblichen Standards eine konkrete Verantwortung im Hinblick auf bestimmte Adressaten besteht, so kann dies im Verbund mit anderen Merkmalen ein Grund für eine supererogatorische Handlung sein.

b) Fokus: Moralische „Größe"

Ein weiteres Merkmal supererogatorischen Handelns im Sinne eines nicht-obligatorischen sei hier in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks moralische „Größe" genannt. Bei einem solchen Handeln kommt etwas von den „höchsten" moralischen Möglichkeiten eines Menschen, von einer ungewöhnlichen „Reife" oder von einem bewundernswerten Idealismus zum Vorschein. Ein Beispiel für ein solches *ultimum potentiae* ist meiner Ansicht nach ein bedingungsloses Verzeihen schwersten Unrechts. ‚Bedingungslos' meint, dass es seitens des Täters keine Zeichen der Reue gibt, keine an das Opfer gerichtete Bitte um Vergebung, dass das Verzeihen des Opfers, dem das schlimme Unrecht zugefügt worden ist, ein unilaterales Geschehen ist. Wem es im Laufe der Zeit in einem schmerzlichen Prozess gelingt, nach einer erlittenen Unrechtstat, die von vielen als unverzeihlich beurteilt wird, nur allzu verständliche Gefühle der Wut und

des Hasses, nach Rache und Vergeltung zu überwinden, ohne dass es seitens des Täters irgendwelche Signale der genannten Art gibt, wem es daraufhin sogar möglich ist, dem Täter aufrichtig zu vergeben, der zeigt eine ungewöhnliche moralische „Größe". Das Hervorstechende ist bei dieser Unterart nicht ein außergewöhnlicher Einsatz oder die Bereitschaft, um eines hochrangigen Zieles willen gravierende Übel in Kauf zu nehmen, und auch nicht die freiwillige Initiative als solche, sondern das „Hochherzige", das „Noble" des moralischen Charakters.

In der Regel haben supererogatorische Handlungen gute Konsequenzen für andere, werden sie gerade zu Gunsten anderer ausgeführt. Im Einzelfall kann es jedoch eine derartige Handlung auch ohne positive Folgen für andere geben, insbesondere dann, wenn sie nicht eine Wirk-, sondern eine Ausdruckshandlung ist. Wer etwa in einer Diktatur wegen seiner Gewissens- bzw. seiner religiösen Überzeugung verfolgt wird und selbst dann zu dieser steht, als er im Gefängnis der Geheimpolizei enormen Repressalien, die den Verrat an seiner Überzeugung bewirken sollen, ausgesetzt ist, der bringt eine bewundernswürdige Charakterstärke bzw. Loyalität zum Ausdruck, ohne dass dies unmittelbar positive Folgen für andere hätte. Wer selbst in einer solchen Situation seine moralische Integrität wahrt, der zeigt eine „moralische" Größe, die das übertrifft, was im Normalfall erwartet werden kann, der ist ein Mensch von „höchsten" moralischen Prinzipien.

III. SCHLUSSBEMERKUNG

Auf das Gesamt moralischen Handelns hin betrachtet dürften *supererogatorische Handlungen* (eher seltene) Ausnahmen bilden. Im Normalfall hat der Mensch es in diesem Lebensbereich mit Verpflichtungen zu tun. Diese nehmen nicht nur den weitesten Raum ein, sie sind auch elementar und fundierend. Selbstverständlich hängt die Zuordnung von der Höhe der jeweiligen moralischen Maßstäbe ab. Es gilt: Je höher die Maßstäbe für die moralischen Verpflichtungen, desto kleiner der Bereich des Supererogatorischen – und umgekehrt. Wer etwa die kantische Kategorie der Tugend- bzw. der unvollkommenen Pflichten anerkennt, für den grenzt sich das Feld des Supererogatorischen entsprechend ein, mag auch eine präzise Grenzziehung kaum möglich sein. Welche Handlungsweisen unter welchen Umständen als moralisch erwartbar, zumutbar und einforderbar einzustufen sind, und welche unter welchen Bedingungen mehr oder anderes als die moralische Pflicht beinhalten und diese transzendieren, darüber

gehen die Auffassungen erfahrungsgemäß weit auseinander wie auch darüber, in welchem Ausmaß ein Mensch verpflichtet ist, seine moralischen Fertigkeiten so zu optimieren, dass im Laufe des Reifungsprozesses aus einem Handeln, das für ihn in Anbetracht seiner persönlichen Eignung zunächst ein supererogatorisches ist, ein obligatorisches wird, ohne dass ein solches Streben seinerseits zu einer kontraproduktiven Überforderung führt. Trotz dieser nicht zu leugnenden Schwierigkeit lässt sich m. E. aus der Beobachter-Perspektive phänomenologisch aufweisen, dass es supererogatorische Handlungen gibt und – wie hier zu zeigen versucht worden ist – unter diesen sich verschiedene Arten mit Unterarten ausmachen lassen, die im Sinne einer fokussierenden Betrachtung der hervorstechenden Merkmale typologisiert werden können. Das moralisch Wertvolle erschöpft sich nicht in Pflichten, die Moralität des Menschen umfasst nicht ausschließlich Normen, um eine Zivilisation, die ja immer wieder gefährdet ist, und eine basale Humanität unter den Menschen zu ermöglichen. Es gibt auch eine in supererogatorischen Handlungen sich Ausdruck verschaffende Hochethik, mit der ein Freiraum sich auftut für „Mehr oder Anderes als die Pflicht", in der etwas von einer besonderen „Größe" des Menschen zum Vorschein kommt.

Zusammenfassung

WITSCHEN, Dieter: **Arten supererogatorischen Handelns. Versuch einer konzisen Typologie.** ETHICA 12 (2004) 2, 163–180

Mittels einer phänomenologischen Analyse lassen sich verschiedene Arten supererogatorischer Handlungen unterscheiden. Werden diese mit Hilfe einer fokussierenden Betrachtung der hervorstechenden Merkmale typologisiert, so ist erkennbar, dass bei der einen Art mehr als die moralische Pflicht zu leisten ist, weil entweder ein außerordentlicher Einsatz oder die ungewöhnliche Inkaufnahme gravierender negativer Konsequenzen verlangt wird, und bei der anderen Art anderes als die moralische Pflicht, weil entweder eine besondere freiwillige Initiative zu hochethischem Handeln oder eine bewundernswerte moralische „Größe" erforderlich ist.

Hochethos
Moralische Ideale
Moralische Pflichten
Supererogatorische Handlungen
Tugendpflichten

Summary

WITSCHEN, Dieter: **Kinds of supererogatory actions. Trying to establish a concise typology.** ETHICA 12 (2004) 2, 163–180

By means of phenomenological analysis different kinds of supererogatory actions can be classified. When typologizing them by focussing upon their striking characteristics, it is recognized that as to the one kind more has to be done than one's moral duty because either extraordinary efforts have to be made or serious i. e. negative consequences have to be accepted; and as to the other kind something else has to be done than moral duty because either a specific voluntary initiative has to be taken to put high ethos into practice or an admirable moral „greatness" is required.

High ethos
Moral ideals
Moral duties
Supererogatory actions
Duties of virtue

Literatur

FEINBERG, Joel: Supererogation and Rules. In: Ders., Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility. – Princeton: Princeton University Press, 1974, S. 3–24.

HEYD, David: Supererogation. Its status in ethical theory. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

KANT, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. – In: Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Band VI. – Berlin: de Gruyter, 1968.

KUTSCHERA, Franz von: Values and Duties. In: Ch. Fehige and U. Wessels (Ed.): Preferences. – Berlin; New York: de Gruyter, 1998, S. 163–171.

LÖHR, Gebhard: Gott – Gebote – Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

O'NEILL, Onora: Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens. – Berlin: Akademie, 1996.

RAWLS, John: A Theory of Justice. – Oxford: Oxford University Press, 1972. In dt. Übers.: Eine Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.

THOMAS VON AQUIN: In Quattuor Libros Sententiarum. In: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia 1. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1980.

URMSON, James: Saints and Heroes (1958). In: J. Feinberg (Ed.): Moral Concepts. – Oxford: Oxford University Press, 1969, S. 60–73.

WESSELS, Ulla: Die gute Samariterin. Zur Struktur der Supererogation. – Berlin; New York: de Gruyter, 2002.

WITSCHEN, Dieter: Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral. – Düsseldorf: Patmos, 1984.

WITSCHEN, D.: Supererogatorische Handlungen – Eine normativ-ethische Kategorie sui generis? In: FZPhTh (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie) 46 (1999), 502–519.

WITSCHEN, D.: Ethische Ideale einer Person als eigene haltungsethische Kategorie. In: ETHICA 9 (2001) 4, 339–351.

WITSCHEN, D.: Barmherzig handeln – moralische Pflicht oder supererogatorischer Rat?, in: Trierer Theologische Zeitschrift 112 (2003), 208–226.

WITSCHEN, D.: Rechts- vor Tugendpflicht. Reflexionen zu einer Präferenzregel, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 7 (2003) 2, 195–207.

Dr. Dieter Witschen, Distelweg 5, D-49176 Hilter-Borgloh
witschen@gmx.net

ETHICA; 12 (2004) 2, 181 – 195

THOMAS LAUBACH

RAHNER ALS BIOETHIKER

Kronzeuge für die Rechtfertigung gentechnologischer Eingriffe?

Thomas Laubach (verh. Weißer), geboren 1964, verheiratet, vier Kinder. Privatdozent für Theologische Ethik an der Universität Tübingen.
Arbeitsgebiete u. a.: Lebensführung, Religion und Ethik, Erinnerung und historische Verantwortung, Spiritualität, bioethische und medienethische Fragen.
Zuletzt erschien: *Angewandte Ethik und Religion* (2003). Demnächst: *Warum sollen wir uns erinnern? Grundlegung einer Anamnetischen Ethik* (2004)

„ (...) die Welt von morgen wird anders sein als die von heute. Und in dieser Welt wird der Mensch in einem früher ungeahnten und unpraktikablen Ausmaß der Mensch sein, der als Einzelner und als Gesellschaft sich selbst plant, steuert, manipuliert. (...) Er muß der operable Mensch sein wollen, wenn auch Ausmaß und gerechte Weise dieser Selbstmanipulation noch weithin dunkel sind (...)."[1]

Diese Zeilen stammen von Karl RAHNER, an den 2004 in zweifacher Weise gedacht wird. Vor 100 Jahren wurde der wohl bekannteste deutsche Theologe des 20. Jahrhunderts geboren – und vor zwanzig Jahre starb er.

RAHNERs prophetische Zeilen stammen aus dem Jahre 1965. Und es lässt sich ohne Umschweife festhalten: RAHNERs Vision ist mehr als nur wahr geworden. Die Entwicklung der Welt hat die phantastischsten Spekulationen weit überholt. Wir sind heute mehr oder weniger die Menschen, deren Subjekt-Sein wie selbstverständlich durch Planung, Steuerung und Manipulation bestimmt ist. Nochmals RAHNER:

„Der Mensch von heute und morgen ist der Mensch, der wirklich Subjekt geworden ist, der sich selbst, nicht nur theoretisch-kontemplativ, sondern praktisch selbst überantwortet ist, der die kopernikanische Wendung von einer Kosmozentrik nicht nur denkerisch und religiös, sondern praktisch durchgeführt hat."[2]

1 K. RAHNER: Experiment Mensch (2002), S. 443.
2 K. RAHNER: Der Mensch von heute und die Religion (2002), S. 380.

Das heißt: Er begegnet sich in der Welt „fast wie sein eigener Schöpfer und Gott“[3]. Als schöpferisches Wesen hat der Mensch die letzten vierzig Jahre genutzt, um die Art und Weise der möglichen Manipulation seiner selbst grell auszuleuchten. Die bekanntesten Entwürfe kommen derzeit zweifellos von Gentechnologen und Bioingenieuren. Ihr stärkstes Bild: Das geplante und optimierte Individuum. Die schwächere Variante: Der auf Lebensrisiken wie -chancen durchgecheckte Mensch.

Vierzig Jahre sind eine lange Zeit, vor allem in naturwissenschaftlicher Hinsicht. Was uns heute mehr oder minder flüssig über die Lippen geht – embryonale Stammzelle, Xenotransplantation und Präimplantationsdiagnostik, genetisches Screening und somatische Gentherapie, Forschungsklonen und Kinder-Klonen – waren damals weitestgehend unbekannte Begriffe. Zwar konnten Francis C. H. CRICK und James D. WATSON 1953 die Struktur der DNA-Doppelhelix aufzeigen, zwar hatte man 1966 den genetischen Code entschlüsselt, aber mögliche Anwendungen dieses Wissen waren Mitte des 20. Jahrhunderts reine Zukunftsmusik. Was soll also ein Theologe wie Karl RAHNER über eine Distanz von 40 Jahren heute dazu sagen können?

1. Rahners Aktualität

Es erscheint doch einigermaßen überraschend, dass Rahner mit seinen Einlassungen zu biotechnologischen Fragen aus den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in jüngster Zeit vermehrt als heutiger Denker zitiert wird. So führt Nikolaus KNOEPFFLER, Ethiker an der Universität Jena, RAHNER gegen die Position der römisch-katholischen Kirche zur verbrauchenden Embryonenforschung ins Feld. KNOEPFFLER zitiert als Beleg RAHNERs Aufsatz „Zum Problem der genetischen Manipulation des Menschen“ von 1967:

> „Aber es wäre doch an sich denkbar, dass unter Voraussetzung eines ernsthaften, positiven Zweifels an dem wirklichen Menschsein des Experimentiermaterials Gründe für ein Experiment sprechen, die in einer vernünftigen Abwägung stärker sind als das unsichere Recht einer dem Zweifel unterliegenden Existenz eines Menschen.“[4]

3 Ebd.

4 N. KNOEPFFLER: Das Klonen bringt uns voran, in: Süddeutsche Zeitung (17. 2. 2004), S. 15. Zitat nach K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation des Menschen (2002), S. 509.

Doch liest sich die Passage im Originalzusammenhang spekulativer, als sie KNOEPFFLER nutzt. Denn RAHNER stellt aufgrund der biotechnologischen Forschungen seiner Zeit die auch heute heftig umstrittene Frage, „ob unmittelbar mit der Befruchtung schon substantiell ein Mensch gegeben sei"[5]. Daraus folgt allerdings nicht, so RAHNER, dass ‚befruchtetes Keimmaterial' nur eine Sache wäre, mit der beliebig verfahren werden könnte – es folgt aber auch nicht daraus, dass es nicht Gründe für Experimente mit diesem Keimmaterial geben könnte. RAHNER lässt die Frage offen, er vertritt keine „Position", wie dies KNOEPFFLER insinuiert.

In ähnlicher Weise bot kein Geringerer als der Karlsruher Philosoph Peter SLOTERDIJK RAHNER als Kronzeugen für seine biotechnologischen Reflexionen auf. In Fortführung seiner Furore machenden Thesen aus der Rede „Regeln für den Menschenpark"[6] von 1999 setzt sich SLOTERDIJK unter anderem in dem Artikel „Der operable Mensch"[7] mit der modernen Biotechnologie auseinander. SLOTERDIJK versteht den Menschen als zu zähmendes Wesen, dem mittels domestizierender Anthropotechniken beizukommen ist. ‚Zähmungsinstrumente' waren in früheren Zeiten etwa Heirats- und Erziehungsregeln. SLOTERDIJKs These: Im 21. Jahrhundert treten die modernen biotechnologischen Möglichkeiten diesen und anderen traditionellen Methoden zur Seite.[8] Eine Position, die nach SLOTERDIJK eben auch von Karl RAHNER geteilt wird. Der Karlsruher Philosoph schreibt:

> „Diese Erkenntnis hat Karl Rahner in einer christlichen Sprache artikuliert, als er betonte, daß ‚der Mensch der heutigen Autopraxis' von einer Freiheit der ‚kategorialen Selbstmanipulation' Gebrauch macht, die aus der christlichen Befreiung vom numinosen Naturzwang entsprungen sei. Nach der Aussage des Jesuiten Rahner gehört es zum Ethos des mündigen Menschen, sich selbstmanipulativ gestalten zu sollen und wollen."[9]

RAHNER steht, so SLOTERDIJKs Fazit, der genetischen Manipulation des Menschen nicht nur aufgeschlossen gegenüber. Sie gehört für den Theologen vielmehr zum Grundbestand einer christlichen Anthropologie. Zwar hält SLOTERDIJK nun nicht alle gentechnologischen Manipulationen für ethisch vertretbar. Im Kern aber hält er fest, dass der Mensch als potentielles Mängelwesen des Naturprozesses die Techniken in die Hand nehmen

5 K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation, S. 509.

6 P. SLOTERDIJK: Regeln für den Menschenpark (1999). Siehe dazu Th. LAUBACH: Nachrichten aus dem Menschenzoo (2000).

7 P. SLOTERDIJK: Der operable Mensch (2001).

8 Ders., ebd., S. 107.

9 Ebd.

muss, mit denen mögliche Mängel seiner ‚Natur' abgeschafft werden können. Wie ein Echo auf seine Auseinandersetzung mit RAHNER gab SLOTERDIJK in einem Interview zu Protokoll:

> „Die Natur ist als solches schon ein einziger Nachbesserungsprozess (...). Ich lehne die theologische Verklärung von Erbkrankheiten ab, ich glaube nicht an einen Gott, der Hasenscharten schuf."[10]

Eine Frage schließt sich hier zwangsläufig an: Interpretieren SLOTERDIJK wie KNOEPFFLER denn RAHNERs Überlegungen richtig?

2. Rahners Position

In zwei großen Aufsätzen setzte sich Karl RAHNER in den 1960er Jahren mit der genetischen Manipulation des Menschen auseinander.[11] Wie lassen sich diese frühen Artikel einordnen?[12] Was zunächst auffällt: RAHNER verknüpft unübersehbar die genetische Manipulation des Menschen begrifflich wie systematisch mit der Vorstellung der Selbstmanipulation des Menschen. Nicht von ungefähr. Denn des Menschen genetische Manipulation ist für RAHNER nur eine Sonderform, ein Spezial-„Fall"[13] der kulturellen Entwicklung des Menschen[14]. Als Kulturwesen gehört die Selbstmanipulation des Menschen zu ihm selbst. RAHNER nennt als Bei-

10 „Ich glaube nicht an einen Gott, der Hasenscharten schuf". Peter SLOTERDIJK im Interview (2001). Offensichtlich klingt hier auch noch der Disput nach, den SLOTERDIJK nach der Elmnauer Rede u. a. mit Jürgen HABERMAS ausfocht. Die „Hasenscharte" lässt sich zumindest als polemische – und auch über das Ziel hinausschießende – Anspielung auf HABERMAS verstehen. Warum fiel SLOTERDIJK sonst ausgerechnet dieses Beispiel ein?

11 K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation; ders.: Experiment Mensch. Zum publizistischen Umfeld, in dem die Überlegungen RAHNERs stehen, siehe K. RAHNER: Sämtliche Werke 15 (2002). Während uns heute die theologisch-ethische Bedeutung der Fragen rund um die Biotechnologie selbstverständlich erscheint, müht sich RAHNER noch um eine systematische Einordnung der Selbstmanipulation des Menschen. In dreifacher Weise bestimmt RAHNER die theologische Relevanz dieses Themas (K. RAHNER: Experiment Mensch, S. 437): 1. Anthropologisch, da Theologie es „mit dem letzten, totalen Selbstverständnis des einen ganzen Menschen zu tun" hat, 2. ethisch, wenn nämlich gefragt wird, „ob und in welcher der vielen Möglichkeitsrichtungen der Mensch sich selbst manipulieren soll" und schließlich 3. theologisch-dogmatisch, da die Selbstmanipulation des Menschen im Blick auf sein Heil zu durchdenken ist.

12 Meines Wissens wurden RAHNERs Überlegungen praktisch nicht rezipiert. Eine Ausnahme bildet D. MIETH: Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie (1969).

13 K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation, S. 501.

14 K. RAHNER: Experiment Mensch, S. 438–439.

spiele etwa den Genuss von Wein als Heilmittel gegen Melancholie und die Einnahme von Kaffee als Stimulans. Ergänzen ließen sich pädagogische Anstrengungen und institutionelle Indoktrinationen.[15]

Doch in der Gegenwart wird der Mensch selbst „operabel"[16]. Diese Möglichkeit markiert für RAHNER eine neue Epoche. Denn die moderne Operabilität des Menschen unterscheidet sich von früheren kulturellen Züchtungsversuchen, weil sie auf die rational-methodische, technisch-geplante Umgestaltung des Menschen zielt, auf seine Fabrikation.[17] Dabei sieht RAHNER die biotechnologischen Möglichkeiten als Teil eines globalen Programms der Herstellung des Menschen: es umfasst die Kultivierung der menschlichen Umwelt, die psychosoziale Manipulation und Planung der Menschheit, die politische Lenkung dieser Produktion und schließlich eben den biotechnologischen Zugriff auf den Menschen. In einer für den gegenwärtigen theologisch-ethischen Diskurs überraschenden Art und Weise betont RAHNER das Recht – und die Pflicht – des Menschen zur Teilhabe an dieser Umgestaltung des Menschen.

Denn theologisch lassen sich für einen hybristischen Übergriff des Menschen in das Schöpfungshandwerk Gottes keine plausiblen Kriterien finden. Nicht Gott, allein der Mensch, mithin seine Würde, sein Person-Sein, können Maßstab für eine Grenze menschlichen Handelns am Menschen sein. Theologisch muss zudem der Mensch als Stellvertreter Gottes in der Schöpfung verstanden werden – er selbst steht auf Seiten Gottes der Natur gegenüber, wird also selber zum (Mit-)Schöpfer.[18] Aus anthropologisch-theologischer Sicht folgert RAHNER:

> „(...) für ein christliches Selbstverständnis ist der Mensch als Freiheitswesen vor Gott in radikalster Weise derjenige, der über sich selbst verfügt, der in Freiheit sich in seine eigene Endgültigkeit hineinsetzt, in der Möglichkeit stehend, so über sich selbst zu verfügen und zu bestimmen, daß zwei absolut verschiedene Endgültigkeiten, die er selber ist, entstehen, der Mensch im absoluten Heil oder Unheil."[19]

Zusammenfassend lässt sich also festhalten: RAHNERs anthropologisches Konzept beruht unter anderem darauf, dass Gott den Menschen als Freiheitswesen schafft, als freie Schöpfung. Mehr noch: Der Mensch vollzieht

15 SLOTERDIJK hatte genau in gleicher Art und Weise auf die vielfältigen Anthropotechniken der Züchtung und Zähmung des Menschen verwiesen. Siehe P. SLOTERDIJK: Regeln für den Menschenpark, S. 20.

16 K. RAHNER: Experiment Mensch, S. 439.

17 Vgl. dazu ebd.

18 K. RAHNER: Der Mensch von heute, S. 381.

19 K. RAHNER: Experiment Mensch, S. 444.

sich in der Selbstverfügung und seine freie Tat – auch die Tat der Selbstmanipulation – ist Moment der innersten Bestimmung seines Wesens selbst. Selbstverfügung muss als Grundmoment christlich verstandener Freiheit interpretiert werden. Zudem erfährt der Mensch in einer entnumisierten Welt, die zum Material menschlicher Subjektivität geworden ist, sein schöpferisches Verhältnis zur Welt, das ganz und gar, darauf weist RAHNER hin, als „Moment am richtig verstandenen Christentum erfahren und angenommen werden kann"[20]. Von daher, so RAHNER, kann auf der formalen, abstrakten Ebene die (genetische) Selbstmanipulation des Menschen nicht per se „ein sittlich verwerfliches Tun meinen"[21].

Vor dem Hintergrund einer grundsätzlich positiven Einstellung zur Selbstmanipulation des Menschen kommt RAHNER auch hinsichtlich der materialen Handlungsebene nicht von vornherein zu ihrer negativen Bewertung. Allerdings lässt sich aus der grundsätzlichen Bejahung der Selbstmanipulation des Menschen nicht einfachhin jede materiale Manipulation rechtfertigen. RAHNER unterscheidet zur konkreten Beurteilung der sittlichen Qualität der Selbstmanipulation des Menschen drei Faktoren: das Subjekt der Manipulation, das „Objekt" oder „Produkt" der Manipulation und schließlich ihre Art und Weise.[22] Kriterium für die sittliche Rechtfertigung der Manipulation ist nach RAHNER die Bestimmung, ob sie dem Wesen des Menschen gemäß ist oder nicht. In diesem Kriterium kulminieren alle drei Faktoren.

Doch RAHNER weiß: das Wesen des Menschen lässt sich nicht einfach hinsichtlich seiner Natur oder Kultur bestimmen. Der Mensch ist, wie der Theologe schreibt,

> „das leibhaftige Wesen einer grundsätzlich unbegrenzten Transzendentalität und unbegrenzten Offenheit auf das Sein überhaupt in Erkenntnis und Freiheit"[23].

Kurz: Es gehört zum Wesen des Menschen, dass er offen für Mensch, Welt und Gott ist. Welche Konsequenzen zieht RAHNER angesichts dieses tranzendentaltheologisch-anthropologischen Hintergrunds? Zunächst lässt sich, so RAHNER, eine genetische Manipulation des Menschen nur dann als sittlich nicht gerechtfertigt zurückweisen, wenn durch sie sein trans-

20 K. RAHNER: Der Mensch von heute, S. 387.

21 K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation, S. 501.

22 K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation, S. 502. Die klassischen moraltheologischen Elemente der Handlung – Gegenstand bzw. Objekt, Umstände und Zweck – finden sich, wenn auch anders akzentuiert, hier wieder.

23 K. RAWER/K. RAHNER: Weltall – Erde – Mensch (^{3}1980), S. 62.

zendentales Wesen verletzt wird[24] oder wenn die Ziele der genetischen Manipulation so ausgelegt seien, dass sie in Widerspruch zum personalen Wesen des Menschen geraten. Was allerdings allein die biologische Verfassung des Menschen tangiert, so RAHNER, kann kein Element der Transzendentalität sein – und verbietet so auch nicht die Manipulation.

Allerdings sieht RAHNER auch keine Kriterien gegeben, mit denen bestimmte manipulative Handlungen als sicher wesenswidrig klassifiziert werden könnten – und er traut der analytischen Moraltheologie auch nicht zu, dieses Problem zu lösen.[25] RAHNER schlägt deshalb eine andere, nicht-analytische Betrachtungsweise vor. Es ist die sittliche Erkenntnis mit Hilfe des „moralischen Glaubensinstinkts"[26].

Der moralische Glaubensinstinkt ist nach RAHNER ein „globales Wissen darüber, wo richtig und wo falsch geglaubt wird"[27]. Er ist ein Synonym für das synthetisierende Moment sittlichen Entscheidens, das mit dem Mut einhergeht, zu einer entschiedenen Meinung zu kommen, auch wenn nicht alles durchdacht, seziert und analysiert worden ist[28] – selbst wenn die so gefundene Position von vielen nicht geteilt wird. RAHNER sieht die möglichen Schwierigkeiten eines solchen ‚Instinkts des Richtigen' – Verzicht auf rationale Begründungen, Argumentation mit falschen Evidenzen, ideologische Nutzung – hält aber trotzdem fest, dass diese intuitionistische Herangehensweise eine durchaus lebenspraktische Handlungsweise ist. Angesichts der überbordenden Komplexität des Lebens und angesichts der Unmöglichkeit, sich jedes Detail für ein umfassendes sittliches Urteil zu erschließen, ist eine solche Erkenntnisweise auch im alltäglichen Leben immer wieder gefragt. Beispiele sind für RAHNER etwa die Berufs- oder Partnerwahl.

RAHNER bringt nun seine anthropologische Grundaussage – „Der Mensch als Wesen der Selbstbestimmung" – und die experientielle Erkenntnis – der Mensch ist einer, über den immer schon durch andere verfügt wird – zusammen und erläutert vor diesem Hintergrund zentrale

24 K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation, S. 504.

25 Ders., ebd., S. 506–507.

26 RAHNER geht einige mögliche Felder der genetischen Manipulation durch, um sich schließlich auf die Frage der hetereologen künstlichen Insemination zu konzentrieren. An ihr verdeutlicht er seine Reflexion auf den „moralischen Glaubensinstinkt" (Vgl. K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation, S. 511). An anderer Stelle spricht er von einem „globalen sittlichen Glaubensinstinkt" (ders., ebd., S. 512), meint aber wohl jeweils das gleiche Phänomen.

27 K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation, S. 511.

28 Ders., ebd., S. 523.

Überlegungen zur Selbst- und genetischen Manipulation des Menschen aus dem moralischen Glaubensinstinkt heraus[29]:

1. Der Mensch ist immer jemand, der durch andere bestimmt ist – in seiner Zeugung und Geburt – und der sich als fremdbestimmt in Freiheit annehmen muss.

2. Die Selbstannahme schließt die Annahme des je anderen Menschen ein. In der genetischen Manipulation indes wird offensichtlich das Gegenüber so geplant, dass es mir nicht mehr schicksalhaft gegenübertritt. Hier regiert die Auswahl über die Annahme. RAHNER entdeckt in der genetischen Manipulation deshalb auch einen Hass auf das Schicksal, eine Tyrannei der Angst vor dem Schicksal bzw. vor der Unverfügbarkeit des menschlichen Daseins.

3. In der genetischen Manipulation am Beginn des Lebens wird Geschlechtlichkeit von der personalen Beziehung sich liebender Menschen getrennt. Zeugung wandert aus der Intimsphäre des Menschen in den Bereich der technischen Sphäre aus.

4. Der Wille zur totalen Planung des Menschen widerspricht seinem transzendentalen Wesen. Hinzu kommt, dass die höchstens partiell durchführbare genetische Manipulation der Menschheit, so RAHNER, „zwei neue ‚Rassen' schaffen"[30] würde: hier die hochgezüchteten Retortenmenschen, dort die gewöhnlichen Alltagsmenschen. Die damit einhergehenden Konfliktstoffe hält Rahner für unannehmbar.

5. Die genetische Manipulation verringert in unzulässiger Weise den Spielraum der Freiheit des Menschen.[31] RAHNER sieht hier vor allem die Gefahr, dass der Staat die neu gewonnene Gen-Macht ausnutzt und zu seinen Gunsten einsetzt. Er warnt deutlich vor einer Selbstmanipulation, „die des Menschen unwürdig, die unsittlich"[32] wäre – und denkt dabei an Manipulationen, die auf Barbarei, Sklaverei, Totalitarismus und Uniformierung der Gesellschaft abzielen.

6. Neue technologische Möglichkeiten werden in immer schnellerer Abfolge bereitgestellt, ihre Reichweiten allerdings werden immer unübersehbarer und sie lassen sich nicht gefahrlos oder unproblematisch testen – wie

29 Ders., ebd., S. 516–524.

30 Ders., ebd., S. 519.

31 RAHNER hat in dieser Aussage vor allem die staatlichen Organe vor Augen, die sich die technischen Möglichkeiten der genetischen Manipulation zunutze machen könnten, um für ihre Zwecke passende Menschen herstellen zu können.

32 K. RAHNER: Experiment Mensch, S. 442.

etwa ein menschlicher Klon.[33] Vor diesem Hintergrund schlägt RAHNER eine neue Tugend im Umgang mit der Gentechnologie vor: die Tugend der Immunität gegenüber dem Faszinosum der Technologie.

7. RAHNER fordert darüber hinaus die Treue zu den eigenen Überzeugungen, die angesichts der Fortschritte der Technologie ins Wanken geraten kann. Bestes Beispiel: Macht der Widerstand gegen die Projekte des Babyklonens überhaupt Sinn, wenn es doch irgendwann irgendwer probiert und vielleicht auch Erfolg hat? RAHNER rät: Sich selber treu bleiben. Könnte es dann nicht auch einmal so sein, träumt der Theologe, dass die Menschheit lernt, was jeder einzelne Mensch lernen muss: auf Dinge und Handlungen zu verzichten?

Angesichts dieser Überlegungen kommt RAHNER trotz seiner Affirmation der Selbstmanipulation des Menschen zu einer ablehnenden Haltung gegenüber der genetischen Manipulation des Menschen.[34]

3. Rahner in der Kritik

Die klare Position RAHNERs macht deutlich, dass die Philosophen KNOEPFFLER und SLOTERDIJK den Theologen zu Unrecht als Kronzeugen für die ethische Zulässigkeit manipulativer gen- oder biotechnologischer Eingriffe am Menschen heranziehen. In den Kontext seiner anthropologischen und theologischen Reflexionen eingebettet, zeigen RAHNERs Ausführungen ein anderes Gesicht, als dies die Rezensenten wahrhaben wollen. Es ist falsch, RAHNER als Befürworter einer Beschleunigung des technologischen Fortschritts und unkritischen Förderer der technologischen Umwandlung des Menschen zu verstehen.

Anthropologisch-ethisch argumentiert RAHNER mit dem Wesen des Menschen, seiner Würde als Person, und kommt von daher zu einer theoretischen Bejahung, aber einer praktischen Ablehnung selbstmanipulativer Techniken. Theologisch-anthropologisch wiederum setzt er die Freiheit des Subjekts als Freiheit aus Gott immer auch in doppelten Bezug zur Gottesbeziehung und zum Gottesverständnis des Menschen und von dort aus stets in Bezug zu der Sittlichkeit des angezielten Handelns. So hält RAHNER fest:

33 Zum Ernst „unumkehrbarere Entscheidungen" vgl. auch K. RAHNER: Experiment Mensch, S. 449–450.

34 K. RAHNER: Zum Problem der genetischen Manipulation, S. 523–524.

> „Es ist dem Menschen der letzten Jahrhunderte im Gebiete des Technischen in schwindelerregendem Maße gelungen, aus dem Knecht ein mächtiger Herr der Natur zu werden. Aber damit ist die größere Aufgabe noch nicht gelöst, dem Naturhaften in ihm selbst und in seiner Umgebung das Siegel seiner eigenen sittlichen Würde aufzuprägen, die beherrschte Natur nicht bloß zum Denkmal seiner technischen Intelligenz, sondern auch zum realen Erweis, zum Bild und Gleichnis seiner geistig sittlichen Würde aufzuprägen (...)."[35]

RAHNERs Argumentation ist also durchaus differenzierter, als dies nahe gelegt wird. Das klärt aber nicht die Frage nach der Tragfähigkeit seiner Überlegungen insgesamt. Das soll im Folgenden geleistet werden.

a) Die Selbst- und genetische Manipulation des Menschen

Manipulation ist alltagssprachlich ein negativ besetzter Begriff, der allgemein den bewussten und gezielten Einfluss auf den Menschen ohne sein Wissen und bisweilen sogar gegen seinen Willen umfasst. Insofern halte ich es – auch gegen SLOTERDIJK – für falsch, den Begriff der Manipulation so auszuweiten, dass er auf jede Tat des Menschen zutrifft – dass Kultur quasi ein einziger Prozess der Manipulation ist. Zum anderen kann nicht jeder ‚manipulative' Eingriff in das menschliche Werden und Sein ethisch gleich gewichtet werden. So müssen beispielsweise elterliche Erziehung und genetische Manipulation voneinander getrennt werden. Denn Erziehung ist ein offener Prozess, der die Entwicklung des Menschen – von der Zeugung an – begleitet. Im Idealfall zielt Erziehung auf das autonome Subjekt in Gesellschaft. Zudem ist der Erziehungsprozess ein dynamischer Austausch zwischen allen Akteuren: Kind, Eltern, Menschen aus dem näheren Umfeld. Er unterstützt alle Beteiligten, egal ob jung oder alt, in dem Anspruch, zur Welt zu kommen im Sinne von „Selbst-Werdung", von auf die Welt zugehen und sie aktiv mitzugestalten. Erziehung, die ‚pädagogische Züchtung' des Menschen, ist ein wechselseitiger Prozess mit offenem Ausgang. Die genetische Züchtung des Menschen hingegen ist ein einliniger Prozess vom Züchtenden zum Gezüchteten mit klaren Zielformulierungen: Das Zuchtobjekt hat bestimmte Kriterien zu erfüllen, um zur Welt kommen zu dürfen. Die genetische Manipulation[36] ist etwa bei

35 K. RAHNER: Der Mensch und die Natur (2002), S. 14.

36 Zu beachten ist dabei, dass der Topos „genetische Manipulation" ein umfassender Begriff ist, der die Unterschiede verschleiert, wie sie etwa zwischen den manipulativen Eingriffen in der Keimbahntherapie und der somatischen Gentherapie oder auch dem Feststellen genetischer Dispositionen vorliegen.

der Präimplantationsdiagnostik ein (punktueller) Eingriff, der über das Zur- Welt-Kommen des Menschen entscheidet.

b) Das Wesen des Menschen als Kriterium

RAHNER will solchen Manipulationen einen Riegel vorschieben, die gegen das Wesen des Menschen gerichtet sind. Damit bringt er ein Kriterium ins Spiel, dass in nachmetaphysischer Zeit problematisch geworden ist.[37] Nicht nur, weil uns der postmoderne Diskurs die Frage nach einem Wesen des Menschen gründlich ausgetrieben hätte. Auch weil die Frage nach dem Wesen des Menschen nicht operationalisierbar ist. Mehr noch: Gerade die Wesensfrage verdeckt, dass doch die sozialethischen und gesellschaftlichen Implikationen einer möglichen Züchtung des Menschen von zentraler Bedeutung sind. Die Totalinstrumentalisierung des Embryos, die Prozesse der Selektion, bis endlich ein zweckdienlicher Embryo produziert wird, der genetische Reduktionismus, der in der reproduktionstechnologischen Sicht auf das werdende Leben herrscht, die gesellschaftlichen Folgen einer Auswahl-Zeugung, die entstehenden Dankbarkeits- und Schuldungszusammenhänge zwischen den Beteiligten – all diese und andere Konsequenzen bekommt der transzendental geprägte Ansatz RAHNERs nicht in den Blick.

c) Zur Konzeption eines moralischen Glaubenssinnes

Ein dritter kritischer Blick geht auf RAHNERs Konzept der moralischen Glaubensintuition. Sicher: Ein durchaus aktuelles Konzept. Denn in der bioethischen Debatte finden sich zurzeit gewichtige Stimmen, die einer „intuitiv gewissen Überzeugung"[38] mehr Beweiskraft zusprechen als rationalen Argumenten. So begründet etwa der Philosoph Volker GERHARDT seine Position, dass „der Akt der Menschwerdung (...) die Geburt"[39] sei, intuitiv. Doch gerade GERHARDTs Buch mit dem irritierenden Titel *Der*

37 Das aber umgekehrt – angesichts der Diskussionen um den Status des Embryos oder auf Grund der Frage nach der Person – wieder aktuell geworden ist (K.-H. KANDLER (Hg.): „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?" (2001)). Trotzdem kommt es nicht von ungefähr, dass sich heute viele Ethiker konkreteren Teilbereichen in der Entschlüsselung des Menschen zugewandt haben. Sie fragen: Wann ist der Mensch ein Mensch? (O. TOLMEIN: Wann ist der Mensch ein Mensch? (1993)). Wann beginnt menschliches Leben? Was heißt menschliches Leben? Wann ist der Mensch tot? (J. HOFF u. a. (Hg.): Wann ist der Mensch tot? (1994)). Diese Teilfragen erscheinen, trotz aller Schwierigkeiten nämlich weitaus operationalisierbarer, als die Frage: „Was ist der Mensch?"

38 V. GERHARDT: Der Mensch wird geboren (2001), S. 41.

39 Ebd.

Mensch wird geboren zeugt von der begrenzten Reichweite menschlicher Intuition. Denn einen kontraintuitiveren Titel kann man sich nur schwer vorstellen. Die Geburt ist zwar ein herausragendes lebensgeschichtliches Ereignis für Eltern und Kind. Doch das Wissen „Da ist ein Mensch" beginnt viel früher: wenn die Frau merkt, dass sie schwanger ist, wenn sie die ersten Kindsbewegungen spürt, wenn die Bilder aus dem Ultraschall einen kleinen, aber sehr vitalen Menschen zeigen. Intuitiv wäre es vor diesem Hintergrund eher, wenn man sagen würde: „Der Mensch wird gezeugt". Das Beispiel zeigt deutlich, wie problematisch das Argumentieren mit Intuitionen ist. Ihnen müssen – um verbindliche Urteile zu erhalten – in der bioethischen Debatte rationale Gründe zur Seite gestellt werden; mehr, als es RAHNER selbst fordert. Gerade die so genannte „Ethik des Heilens"[40] argumentiert etwa mit der starken Intuition, dass Menschen in Not geholfen werden sollte. Aber diese Intuition übersieht, dass für diesen Zweck, etwa wenn es um die Erzeugung eines Lebensspenders von Organen oder Zellmaterial geht, über das Leben, die Zukunft, die Individuation eines anderen Kindes entschieden wird. Die damit einhergehenden realen Schwierigkeiten, plausible und allgemein nachvollziehbare Urteile zu finden, kann der Rückgriff auf die Intuition nicht überwinden.

4. Rahners Bedeutung

Bleibt angesichts dieser Kritik nur die ernüchternde Feststellung, dass uns Karl RAHNER in Sachen bioethischer Reflexion nichts mehr zu sagen hat? Noch einmal: Als RAHNER seine bioethischen Auseinandersetzungen schrieb, konnte er vom Klonen oder der Präimplantationsdiagnostik noch nichts sicher wissen. Doch trotz dieser Wissenskluft, die uns von RAHNER trennt, hält er wichtige Aspekte bereit, die für die heutige bioethische Reflexion gerade aus theologisch-ethischer Sicht von Belang sind.

1. *Nüchternheit statt Panik.* RAHNERs Auseinandersetzung zeichnet sich vor allem durch ihre Nüchternheit aus. Wenn der Mensch operabel ist, so RAHNER, wenn er es auch sein darf, dann gibt es keinen Grund, vor der Selbstmanipulation des Menschen zu erschrecken – oder sie begeistert zu feiern. Nüchtern und kritisch auf die Biotechnologie zu sehen, das scheint angesichts der bisweilen heißlaufenden Debatten um Klonkinder oder Optimierung des Menschen ein guter Rat zu sein.[41]

40 I. SCHNEIDER: Embryonale Stammzellforschung (2001), S. 144.
41 K. RAHNER: Experiment Mensch, S. 442–443.

2. Freiheit und Grenzen des Menschen. RAHNERs Überlegungen machen darauf aufmerksam, dass die Freisetzung des Menschen nicht der Startschuss für bloße Willkür ist. Ganz im Gegenteil: „Gott spielen" ist kein Kinderspiel. RAHNER betont, dass der Mensch von Gott begabt wurde, seine Vernunft und seine Freiheit verantwortlich zu nutzen, eine Art ‚kleiner Gott' zu sein – zugleich aber betont er auch, dass dieser Mensch in die Grenzen seiner Kontingenz, seiner Sterblichkeit und der Möglichkeit von Schuld eingebunden bleibt.

3. *‚Zwang' zur Anthropologie.* RAHNERs Rekurs auf das Wesen des Menschen macht für die bioethische Diskussion zweierlei deutlich. Zum einen wird daran klar, dass anthropologischen Aussagen in Fragen der Bioethik ein zentraler Stellenwert zukommt. Zugespitzt formuliert: Über RAHNER hinaus lässt sich zeigen, dass es gar keine Bioethik ohne Anthropologie geben kann. Was der Bios, also das Leben, auch das menschliche Leben, ist, das muss jede Bioethik beantworten, wenn sie über den Menschen Aussagen machen will. RAHNER schreibt darüber hinaus der Bioethik ins Stammbuch, dass diese Anthropologie positionell ist. Anthropologie ist gebunden an weltanschaulich fundierte oder geprägte Entscheidungen. Er selber legt ganz offen seine christliche Perspektive vor: Freiheitskonzept, Ruf in die Verantwortung, unweigerlicher Tod des Menschen, absolute Zukunft – das sind Stichworte dieser Perspektive.[42] Diese kann als kritischer Impuls gegen eine Biotechnologie gelesen werden, die den Menschen punktuell und isoliert betrachtet. RAHNER zeigt also, dass das Denken über die Selbstmanipulation des Menschen kontextuell ist.

4. *Sittliche Kompetenz des Handlungssubjekts.* Mit seinem Konzept eines moralischen Glaubenssinnes sucht RAHNER nach einem Weg, verantwortete Entscheidungen zu ermöglichen, gerade wenn keine Möglichkeit besteht, ein Problem bis ins Letzte zu durchdenken. Die begrenzte Zeit tritt in vielen ethischen Konflikten problemverschärfend hinzu: bei der Sterbehilfe, bei Schwangerschaftskonflikten, bei der Organtransplantation. Trotz der Problematik des Rahnerschen Versuchs lässt sich hier ein zentrales ethisches Anliegen aus christlicher Sicht entdecken. Der modernen Theologischen Ethik geht es nicht in erster Linie darum, Normen aufzustellen. Sie will vielmehr das Handlungssubjekt in die Lage versetzen, seine eigene Freiheit und Verantwortlichkeit sinnvoll nutzen zu können. RAHNERs Konzept des moralischen Glaubenssinnes will auf der Basis christlicher

42 Vgl. vor allem in K. RAHNER: Experiment Mensch, S. 452–455.

Wertorientierungen einen Beitrag zu dieser Selbstverantwortlichkeit des Menschen leisten.

RAHNER konnte vor fast vierzig Jahren nicht die biotechnologischen Möglichkeiten und Utopien vor Augen haben, wie wir sie heute schon teilweise als Realität erleben. Aber er hat sich in seinen frühen Aufsätzen auf eine beeindruckend offene Art um eine prospektive, zukunftsorientierte Auseinandersetzung mit einem sich gerade erst ausbildenden ethischen Problemfeld bemüht. So machen seine Ansätze Hoffnung, dass die Ethik nicht immer zu spät kommt, sondern in der Lage bleibt, neue kulturelle und wissenschaftliche Prozesse und Technologien vorauszudenken und kritisch zu begleiten.

Zusammenfassung

LAUBACH, Thomas: **Rahner als Bioethiker. Kronzeuge für die Rechtfertigung gentechnologischer Eingriffe?** ETHICA 12 (2004) 2, 181–195

Karl Rahner wird, unter Bezug auf seine sporadischen Einlassungen zu biotechnologischen Fragen, in jüngster Zeit vermehrt als Kronzeuge für die Erlaubtheit der genetischen (Selbst-)Manipulation des Menschen zitiert. Dies ist insofern richtig, als Rahner den Menschen als Freiheits- und Kulturwesen versteht, das grundsätzlich über die Fähigkeit zur Selbstmanipulation verfügt. Das zentrale Kriterium für die sittliche Rechtfertigung jeder tatsächlichen Manipulation ist nach Rahner die Bestimmung, ob sie dem Wesen des Menschen gemäß ist oder nicht. In den meisten manipulativen Techniken sieht Rahner dieses Wesen in seiner Würde und Freiheit eingeschränkt. Von daher kommt er zu einer theoretischen Bejahung, aber einer praktischen Ablehnung selbstmanipulativer Techniken. Aus ethischer Sicht erscheint die rahnersche Argumentation defizitär, andererseits hält sie wichtige Aspekte bereit, die für die heutige bioethische Reflexion gerade aus theologisch-ethischer Sicht von Belang sind.

Bioethik
Genethik
Glaubensinstinkt, moralischer
Rahner, Karl
Selbstmanipulation des Menschen

Summary

LAUBACH, Thomas: **Rahner and bioethics. Main authority for the justification of genetic engineering?** ETHICA 12 (2004) 2, 181–195

On grounds of his sporadic statements on questions of bioethics Karl Rahner has recently been cited as a main authority for the justification of genetic self-manipulation of man. This may be considered correct in so far as Rahner understands man as a free and cultural being that principally does have the ability of self-manipulation. The central criterion for the moral justification of any real manipulation is, according to Rahner, to find out if it does correspond to man's essential being or not. For Rahner most of these manipulative techniques lead to a restriction of man's dignity and freedom. Thus, while he theoretically approves of self-manipulative techniques, he practically denies them. From the point of ethics Rahner's argumentation seems to be somewhat inadequate; nevertheless, it also contains important aspects which – particularly from the theological-ethical point of view – turn out significant in modern bioethical reflection.

Bioethics
Genetic ethics
Instinct of faith, moral
Rahner, Karl
Self-manipulation of man

Sloterdijk, Peter
Wesen des Menschen

Sloterdijk, Peter
Man's essential being

Literatur

„Ich glaube nicht an einen Gott, der Hasenscharten schuf". Peter Sloterdijk im Interview, in: Der Tagesspiegel (08. 03. 2001).

GERHARDT, V.: Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität. – München: Beck, 2001.

HOFF, J. u. a. (Hg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod"-Kriterium. – Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1994.

KANDLER, K.-H. (Hg.): „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?" Das christliche Menschenbild angesichts moderner Genforschung. – Neuendettelsau: Freimund-Verlag, 2001.

KNOEPFFLER, N.: Das Klonen bringt uns voran, in: Süddeutsche Zeitung (17. 2. 2004), 15.

LAUBACH, Th.: Nachrichten aus dem Menschenzoo. Theologisch-ethische Anmerkungen zur „Sloterdijk-Debatte", in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 18–28.

MIETH, D.: Moraltheologische Aspekte der genetischen Technologie, in: Wort und Wahrheit 24 (1969), 363–371.

RAHNER, K.: Der Mensch von heute und die Religion. In: K. Rahner: Sämtliche Werke 15. – Freiburg u. a.: Herder, 2002, S. 375–390.

RAHNER, K.: Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen. In: K. Rahner: Sämtliche Werke 15. – Freiburg u. a.: Herder, 2002, S. 437–455.

RAHNER, K.: Zum Problem der genetischen Manipulation des Menschen. In: K. Rahner: Sämtliche Werke 15. – Freiburg u. a.: Herder, 2002, S. 498–524.

RAHNER, K.: Der Mensch und die Natur. In: K. Rahner: Sämtliche Werke 15. – Freiburg u. a.: Herder, 2002, S. 3–16.

RAWER, K./RAHNER, K.: Weltall – Erde – Mensch. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft; 3. – Freiburg u. a.: Herder, ^{3}1980, S. 5–85.

SCHNEIDER, I.: Embryonale Stammzellforschung – eine ethische und gesellschaftspolitische Kritik. In: S. GRAUMANN (Hg.): Die Genkontroverse. – Freiburg u. a.: Herder, 2001, S. 128–147.

SLOTERDIJK, P.: Der operable Mensch. Anmerkungen zur ethischen Situationen der Gen-Technologie. In: Stiftung Deutsches Hygiene-Museum (Hg.): Der [im]perfekte Mensch. – Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Verlag, 2001, S. 97–114.

SLOTERDIJK, P.: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, aus: Die Zeit (16. 09. 1999), 15.18–21.

TOLMEIN, O.: Wann ist der Mensch ein Mensch? Ethik auf Abwegen. – München; Wien: Hanser, 1993.

PD Dr. Thomas Laubach (Weißer), Roteschstr. 14, D-72072 Tübingen
thomas.laubach@uni-tuebingen.de

INFORMATIONSSPLITTER

VERANSTALTUNGSHINWEISE

1.–2. Juli 2004, Universität Koblenz:

Epistemological Perspectives on Simulation. A Cross-Disciplinary Workshop, http://www.uni-koblenz.de/~iwi/EPOS/

16.–18. September 2004, University of Warwick:

Problems, Aims, Responsibilities. A Conference to Mark the 10th Anniversary of the Death of Karl Popper (28.7.1902–17.9.1994) http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/philosophy/staff/miller/phpar/

4.–6. Oktober 2004, Center for Art and Media Karlsruhe /ZKM):

International ICIE Symposium 2004. Localizing the Internet: Ethical Issues in Intercultural Perspective, http://icie.zkm.de/congress2004

5.–7. November 2004, Universität Duisburg:

9. Tagung der Deutschen ISKO (Wissensorganisation 2004): Wissensorganisation und gesellschaftliche Verantwortung. Informationstheoretische, ökonomische und ethische Aspekte
http://www.bonn.iz-soz.de/wiss-org/ISKO-Jahrestagung%202004%20Call%20for20Papers5.htm

ESOF 2004

Das *EuroScience Open Forum* (ESOF2004) ist das erste paneuropäische Forum für interdisziplinäre Gespräche über Wissenschaft und Technik und findet von 25.–28. August 2004 im Konferenzzentrum von Stockholm statt.
Ziel des von *Euroscience* initiierten Projektes ist die Zusammenführung von Wissenschaftlern und wissenschafts- und technologieinteressierten Menschen aus den verschiedensten Bereichen (Hochschulen, Politik, Medien, Industrie) aus ganz Europa.

Info: EuroScience Open Forum 2004, c/o Swedish Research Council
SE-10378 Stockholm
http://www.esof2004.org/

ETHICA; 12 (2004) 2, 197 - 201

DISKUSSIONSFORUM

HARTMUT KREß

TOLERANZ ALS CHANCE ZUM *ENRICHMENT*

Die Notwendigkeit der Überwindung eines asymmetrischen Toleranzbegriffs

Der Sinn, die Geltung und die Reichweite von Toleranz bedürfen inzwischen neuer Reflexion. Dies wird für die Öffentlichkeit, die Ethik sowie die Rechtspolitik zur Zeit durch den Streit um das Kopftuch sichtbar, der in mehreren europäischen Ländern kontrovers ausgetragen wird. Auch aufgrund solcher aktueller Auseinandersetzungen weckt das Buch Interesse, das der Philosoph Kurt HÜBNER zum Thema Toleranz verfasst hat: *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen. Zur Frage der Toleranz.* Dieses Buch provoziert jedoch die Rückfrage, ob das dort vorgeschlagene Toleranzverständnis zukunftsweisend ist oder einen geistesgeschichtlichen Anachronismus repräsentiert und welche Alternativen vorstellbar sind. Nachdem Ernst TROELTSCH im Jahr 1902 in seiner Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* von einem apologetisch behaupteten Absolutheitsanspruch des Christentums Abstand genommen hatte, wird dieser jetzt, ca. einhundert Jahre später, überraschend erneuert. Hierfür stellt HÜBNERs Monographie einen Beleg dar. Überhaupt fällt auf, dass in den zurückliegenden Jahren der Absolutheitsbegriff eine Renaissance erlebte, und zwar in der Form, dass er nicht nur auf das Verhältnis zwischen den Religionen angewendet, sondern zusätzlich für ethische, vor allem bioethische Themen in Anspruch genommen wird. Für Letzteres bildet das wiederholt erhobene „absolute", durch keine Umstände, anderweitige Normen oder Rahmenbedingungen relativierbare Verbot der embryonalen Stammzellforschung eines der Beispiele.

Was die Beziehung zwischen den Religionen anbelangt, so betont HÜBNER die Überlegenheit des Christentums, zu dem das Judentum mit seinem „schwankenden Gottesbild" und seinen mythisch-nationalen Zügen nur eine „Vorstufe" biete.[1] Nun haben die katholische oder evangelische Theologie das alte Schema der Enterbung und Überbietung Israels durch das Christentum eigentlich seit längerem hinter sich gelassen. Auf evangelischer Seite war für die Neubestimmung des Verhältnisses von Israel und Christentum eine rheinische Synodalerklärung von 1980 wegweisend gewesen, selbst wenn sie in manchen Einzelformulierungen inkonsequent blieb.[2] Verglichen mit den theologi-

schen Bemühungen um ein gleichwertiges Verständnis des Judentums fällt HÜBNERs asymmetrische Betrachtungsweise umso mehr auf. Ähnlich hebt sein Buch zu fernöstlichen Religionen oder zum Islam durchweg deren „Fragwürdigkeit", Unterlegenheit und innere Widersprüchlichkeit hervor. Das Christentum, das eine „absolute" Religion sei und „Priorität" besitze[3], solle sich aber seinerseits als tolerant verstehen, und zwar aus dreifachem Grund: erstens weil das Evangelium der Liebe keine Unterdrückung anderer erlaube, zweitens da der Begegnung mit dem Göttlichen, die auch anderen Religionen bekannt sei, Achtung gebühre, selbst wenn diesen Religionen „das göttliche Licht" nicht „in gleicher Klarheit" wie dem Christentum leuchte, sowie drittens aufgrund dessen, dass die Ehrfurcht, die Angehörige anderer Religionen gegenüber dem Göttlichen empfänden, ihrerseits Ehrfurcht verdiene.[4]

Nun ist HÜBNERs Ansatz darin besonders pointiert, dass er für die Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und anderen Religionen sogar nur einen reduzierten Liebesbegriff zugrunde legt, indem Liebe als Abwesenheit von Unterdrückung, jedoch nicht als das Gebot, den Mitmenschen als ein von seiner Individualität und kulturellen Tradition geprägtes Gegenüber ernst zu nehmen, gedeutet wird. Er unterbietet ferner das Zweite Vatikanische Konzil, das die früheren katholischen Verurteilungen der Religionsfreiheit widerrufen, sich statt dessen die Idee der Religionsfreiheit zu eigen gemacht und sie mit dem Gedanken begründet hat, dass einem jeden Menschen Würde und personale, daher auch religiöse Freiheitsrechte zukommen. In HÜBNERs Augen lassen sich – wobei er von Irrtum, Schuld und Sünde auch bei Christen absieht – nichtchristliche Religionen lediglich auf der Basis eines *status corruptionis* begreifen[5], so dass zwischen dem Christentum und anderen Religionen ein hierarchisches Gefälle besteht.

Indem HÜBNERs Buch den Absolutheitsbegriff aufgreift, den manche Denkmodelle vor allem des 19. Jahrhunderts geschätzt hatten, und es eine lediglich asymmetrische Toleranz zwischen Ungleichen intendiert, fordert es dazu heraus, nach Alternativen zu fragen. Hierfür bietet auch die Geistes- und Rechtsgeschichte erhellende Ansatzpunkte. Denn es ist festzuhalten, dass die Religionsfreiheit und der Toleranzbegriff im Verlauf von Neuzeit und Moderne zunehmend akzeptiert und sie in ihrer Reichweite und Aussagekraft stetig ausgedehnt wurden. Religionsfreiheit und Toleranz gelangten in der Neuzeit in der ethisch-evolutiven Logik eines steten Geltungszuwachses zum Zuge. Während im Mitteleuropa des 16. und 17. Jahrhunderts die Religions- und Gewissensfreiheit lediglich die drei anerkannten christlichen Konfessionen umfasste und nur das private Bekenntnis geschützt oder bei Glaubensabweichung die Möglichkeit der Auswanderung eingeräumt wurde, eröffneten die modernen liberalen rechtsstaatlichen Verfassungsordnungen das Recht auf öffentliche Bekundung der Zugehörigkeit zu den verschiedenen Konfessionen und Religionen und achten ebenso die Religionslosigkeit. Diese Logik zunehmender Ausweitung zeigt sich nicht nur

am rechtlichen Begriff der Religionsfreiheit, sondern auch am ethischen Toleranzbegriff. Ging es in den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Reflexionen zur Toleranz zunächst nur um das Hinnehmen von Irrtum und das Dulden eines Übels, so wurde diese pejorative Toleranz allmählich zugunsten höherer Stufen überschritten, so dass schließlich ein auf wechselseitige Achtung, Reziprozität und Dialog abhebender Toleranzbegriff entstand. Als die UNO im Jahr 1995 ein Jahr der Toleranz proklamierte, hatte sie ein solches „starkes" Toleranzverständnis vor Augen. Die Vereinten Nationen rückten ins Licht, dass Religionsfreiheit und Toleranz Teilprinzipien der Menschenwürde sind – Einsichten, die sich auch theologisch auf der Basis der Gottebenbildlichkeits- und Rechtfertigungslehre zur Geltung bringen lassen –, umschrieben Toleranz als Chance für ein interkulturelles enrichment und betonten ihre ethische, nämlich friedensstiftende Funktion: „*Tolerance must be the new name for peace.*"[6]

Geistesgeschichtlich stellt die ab 1926 erschienene Zeitschrift *Die Kreatur* für ein solches ausgeweitetes Toleranzverständnis ein Vorbild dar. Sie wurde konfessions- und religionsübergreifend von dem Juden Martin BUBER, dem Katholiken Joseph WITTIG sowie dem protestantischen Arzt Viktor von WEIZSÄCKER herausgegeben. Im Vorwort zum ersten Jahrgang betonten die drei Herausgeber, unter den Bedingungen der Endlichkeit und des Diesseits bleibe eine letzte Einsicht in religiöse oder metaphysische Wahrheit verborgen; Wahrheit besitze eine eschatologische Dimension. Was die jeweilige Gegenwart, das Hier und Jetzt anbelange, sollten die unterschiedlichen Religionen indessen als jeweils „sinnvoll beständige Wahrheitssphären" gelten. Dies biete die Voraussetzung dafür, dass sie gemeinsam ethische Weltverantwortung wahrnehmen könnten, so dass gelte: „Es gibt ein Zusammengehen ohne Zusammenkommen". Die Einheit der Religionen lasse sich „nicht vorwegnehmen, aber wir sollen bereiten"[7], womit das gemeinsame Bemühen um eine humane Gestaltung der Lebenswirklichkeit gemeint war. Die einzelnen Jahrgänge der Zeitschrift enthielten dann epochal wegweisende Aufsätze zur Theologie, Religionsphilosophie, Reformpädagogik oder zur medizinischen Anthropologie, darunter BUBERs „Rede über das Erzieherische" oder von WEIZSÄCKERs medizinethische Programmschrift „Der Arzt und der Kranke". Die Zeitschrift *Die Kreatur* bietet einen Beleg, wie konstruktiv sich eine die pejorative, asymmetrische Toleranz hinter sich lassende dialogisch, kommunikativ angelegte Toleranz auszuwirken vermag.

Nun ist dem Buch Kurt HÜBNERs in einem Punkt zuzustimmen: Toleranz sollte weder in religiösen noch in ethischen Zusammenhängen mit Positions-, Profil- oder Standortlosigkeit verwechselt werden. Das Paradigma der aktiven, dialogischen Toleranz besagt nun allerdings, dass die Wechselseitigkeit und das *enrichment* einerseits, die eigene Standortbindung und -vertiefung andererseits einander keinesfalls ausschließen, sondern als komplementär anzusehen sind. Toleranz lässt sich gerade dann praktizieren, wenn – wie dies in der Zeitschrift *Die Kreatur* der Fall war – re-

flektierte religiöse oder ethische Standpunkte die Basis bilden.

Impulse, die für das erweiterte Toleranzparadigma, nämlich die dialogische Toleranz, maßgebend wurden, gingen nicht zuletzt von philosophischer Seite oder von anderen Religionen aus. Konkret ist an den jüdischen Philosophen Moses MENDELSSOHN zu erinnern. Von seinem Plädoyer für Gewissensfreiheit und Toleranz war Immanuel KANT so beeindruckt, dass er es als für die säkulare Rechtsordnung und das Christentum vorbildlich würdigte und meinte, hiervon ausgehend müsse „auch endlich die Kirche unserer Seits ... denken ..., wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen [Religion] absondere."[8] MENDELSSOHN hat LESSING zu seinem „*Nathan der Weise*" inspiriert. Die Ringparabel, die in LESSINGs Drama den Höhepunkt bildet, ist abgesehen von ihrem die Toleranz betreffenden Wortlaut noch in einer weiteren Hinsicht interessant: Sie besitzt nämlich literarische Vorbilder im mittelalterlichen Christentum, Judentum und Islam.[9] Es ist geistesgeschichtlich und werthermeneutisch außerordentlich lohnend, diejenigen Motive und Ansatzpunkte zur Toleranz aufzuspüren, die in den *verschiedenen* Religionen anzutreffen sind und die bereits religionsgeschichtlich auf die heutige Idee wechselseitiger Toleranz zulaufen. Gegenwärtig ist zu beobachten, dass auch im Islam trotz seiner fundamentalistischen Strömungen neue Wege zur Toleranz und Gewissensfreiheit beschritten werden, indem islamische Texte inzwischen sogar den traditionell verbotenen Glaubensabfall vom Islam akzeptieren.[10]

Eine Einzelfrage aktueller staatlicher Toleranzpraxis besteht in dem Streitpunkt, ob eine islamische Lehrerin in öffentlichen Schulen ein Kopftuch tragen darf. Nur der eine Gesichtspunkt sei hier erwähnt[11], dass der Logik der menschenrechtlich verankerten Religionsfreiheit und der Toleranzidee gemäß die Perspektive der betroffenen Menschen selbst entscheidend ist. Die Einzelnen besitzen selbst die Deutungskompetenz, was für sie als religiös schutzwürdig zu gelten hat. Dieser Freiheits- und Schutzbereich sollte von Dritten, gerade auch vom religiös neutralen Staat, geachtet werden. Sicherlich besteht in der Kopftuchfrage ein grundrechtliches Problem; denn der Staat hat ebenfalls, ja sogar vordringlich die Religionsfreiheit, die Persönlichkeitsrechte und das Wohl der Schüler zu schützen, so dass an dieser Stelle ein der Abwägung bedürftiger Grundrechts- und Wertkonflikt aufbricht. Ob aus dem Tragen eines Kopftuches, durch das das Gesicht der Trägerin nicht verdeckt wird, in Schulen langfristig ernsthafte Probleme entstünden, ist zur Zeit aber offen. Sogar das Bundesverfassungsgericht sprach in seinem Urteil vom 24. 09. 2003 von einer nur abstrakten Gefahr. Zudem handelt es sich um Einzelfälle, zum Beispiel in Nordrhein-Westfalen nach Aussage des Ministeriums um derzeit ca. zehn Lehrerinnen. Möglicherweise käme es in einer Schule sogar der Transparenz und der Einübung interreligiöser Toleranz zugute, wenn gelegentlich an einer Lehrerin ein Kopftuch zu sehen wäre. Jedenfalls kann

man zur Zeit durchaus davon ausgehen, dass sich, sollten in einer Schule tatsächlich einmal Konflikte auftreten, einzelfallorientierte Lösungen finden ließen, so dass es sich eigentlich nahe legt, vorschnelle gesetzliche Reaktionen mit starren Verboten, die zudem eine langfristige Festlegung des Gesetzgebers bedeuteten und nur schwer revidierbar wären, zu Gunsten eines toleranteren Lösungsweges zu vermeiden.

Mit dem Streit um das Kopftuch deutet sich an, dass zukünftig aufgrund des zunehmenden weltanschaulichen Pluralismus zur Praxis der Toleranz vermehrt Wertkonflikte auftreten und Entscheidungen notwendig werden. Auch im Zusammenhang des sich fortentwickelnden europäischen Staatskirchen- und Religionsrechtes wird das Leitbild von Toleranz und Religionsfreiheit in den nächsten Jahren neu belangvoll werden.[12] Die Toleranzidee ist überdies für ganz unterschiedliche Lebensbereiche relevant. Angesichts des Fortschritts der Humangenetik wird zum Beispiel im Gesundheitswesen „unsere Toleranz gegenüber biologischer Verschiedenheit" eine erhebliche Bedeutung dafür gewinnen, „wie wir mit Lebewesen anderer Arten, mit anderen Völkern, mit dem anderen Geschlecht und mit dem gesundheitlich Anderen umgehen".[13] Im Fazit ist meines Erachtens daher festzuhalten, dass für interreligiöse sowie für ethische Zukunftsfragen der erweiterte Begriff einer inhaltlichen, dialogischen Toleranz zugrunde gelegt werden sollte, der das frühere pejorative, asymmetrische Paradigma hinter sich lässt.

1 Vgl. K. HÜBNER: Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen. Zur Frage der Toleranz. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, S. 82f.

2 Zur Kritik vgl. P. LAPIDE: Der Messias Israels? In: B. KLAPPERT/H. STARCK (Hg.): Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980. – Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1980, S. 236–246. Der Wortlaut des Synodalbeschlusses: ebd., S. 263–266.

3 K. HÜBNER: Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen, z. B. S. 148.

4 Vgl. ders., ebd., S. 123.

5 Vgl. ders., ebd., S. 137.

6 Einzelnachweise: vgl. H. KREß: Religionsfreiheit und Toleranz als Leitbild, in: Ders. (Hg.): Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform. – Münster: LIT, 2004.

7 M. BUBER/J. WITTIG/V. v. WEIZSÄCKER: Vorwort, in: Die Kreatur 1 (1926/1927), S. 1 f.

8 I. KANT: Akad.-Ausg. X, Briefwechsel I, S. 347, unter Bezug auf M. MENDELSSOHN: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (1783), in: Ders., Jubiläumsausgabe Bd. VIII. – Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann holzboog, 1983, S. 99–204.

9 Vgl. H. SCHMIDINGER (Hg.): Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, S. 72ff.

10 Vgl. z. B. Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V., Charta des Islam, 20. 02. 2002, im Internet unter http://islam.de.

11 Ausführlicher aus meiner Sicht: H. KREß: Der Streit um das Kopftuch und der Umgang mit Toleranz, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 48 (2004), 88–94.

12 Hiermit befasst sich der in Fußnote 6 erwähnte Aufsatzband in seinen Einzelbeiträgen.

13 W. HENN: Warum Frauen nicht schwach, Schwarze nicht dumm und Behinderte nicht arm dran sind. Der Mythos von den guten Genen. – Freiburg/Br.: Herder, 2004, S. 8.

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Abt. Sozialethik, Evang.-Theol. Fakultät, Universität Bonn, Am Hof 1, 53113 Bonn, hkress@uni-bonn.de

ETHICA; 12 (2004) 2, 202 - 209

DOKUMENTATION

EIKE BOHLKEN

DER UMGANG MIT VORGEBURTLICHEM LEBEN IN ANDEREN KULTUREN

Jahrestagung des Nationalen Ethikrates, Berlin, 23. Oktober 2003

Die zweite Jahrestagung des Nationalen Ethikrates hatte sich ein anspruchsvolles Thema gewählt. Prallen schon hierzulande in der Frage des Umgangs mit vorgeburtlichem Leben sehr unterschiedliche Perspektiven aufeinander, so erweiterte die Tagung den Fokus noch einmal durch den Vergleich mit der Diskussion in anderen Kulturkreisen. Diese Erweiterung sollte einen kulturübergreifenden Vergleich ermöglichen und die Grundlage für eine *interkulturelle Bioethik* liefern. Der Vergleich von Unterschieden wie Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen könne dazu verhelfen, *partielle Konsensmöglichkeiten* zu finden, so Ethikratmitglied Regine KOLLEK in der Einführung. Dass die Sicht der verschiedenen Kulturkreise über die religiösen Vorstellungen des Islam, des Hinduismus, des Judentums, des Buddhismus sowie des Konfuzianismus dargestellt wurde, mochte zunächst als eine verkürzende Gleichsetzung von Kultur und Religion erscheinen. Diesem kulturphilosophischen Manko wurde jedoch dadurch entgegengewirkt, dass den einleitenden Vorträgen über „Perspektiven des Islam", „... des Hinduismus" etc. jeweils ein zweiter Vortrag bzw. ein zweiter Teil folgte, der die konkrete gesellschaftliche Praxis „in ausgewählten islamischen Ländern" bzw. in Indien, Israel und China analysierte. Bei diesen Analysen kamen dann zum einen auch wirtschaftliche und soziale Faktoren zur Sprache. Zum anderen kristallisierte es sich als eine entscheidende kulturübergreifende Gemeinsamkeit heraus, dass bei allen vorgestellten Religionen erhebliche *Unterschiede zwischen theologisch-dogmatischen Lehrmeinungen und alltäglichen Glaubensvorstellungen und Handlungsweisen* auftreten. Die dem strukturellen Aufbau der Tagung zugrunde liegende These von einem Primat der Religion innerhalb der Kultur wurde so wieder ein Stück weit zurückgenommen bzw. überprüfbar gemacht.

1. Islam

Eine Einführung in die theologische Position des Islam gab Sadek BELOUCIF, Professor für Anästhesie und Intensivmedizin in Amiens und Mitglied des französischen Ethikrats. Maßgebliche Quellen für den Umgang mit

vorgeburtlichem Leben seien der Koran, die Hadiths (Sprüche und Handlungen Mohammeds) sowie Teile der Jurisprudenz, die als unmittelbarer Ausdruck des moralisch Richtigen betrachtet würden. Das menschliche Leben gelte als beseelt und gottgegeben und werde allenfalls punktuell als verbesserungsfähig angesehen. Dieser Auffassung entspreche ein gelassenerer Umgang mit Krankheiten oder Behinderungen, die nicht als Strafe oder Benachteiligung Gottes gesehen würden. Die Vernichtung jedes einzelnen, auch vorgeburtlichen Lebens werde als ein ‚Töten der Menschheit' aufgefasst. Als Zeitpunkt der Beseelung werde mehrheitlich der 40. Tag nach der Befruchtung angesehen, eine zweite einflussreiche Meinung setze die Beseelung zeitgleich mit der Befruchtung an. Abtreibungen seien daher, wenn überhaupt, nur bis zum 40. Tag nach der Befruchtung zu rechtfertigen, z. B. nach einer Vergewaltigung.

Aus der Gottgegebenheit des Lebens resultiere für islamische Theologen eine vollständige Ablehnung des reproduktiven Klonens. Künstliche Befruchtungen seien nur dann akzeptabel, wenn das Prinzip der Elternschaft („parent offspring relation") nicht verletzt werde – Samenspenden oder Leihmutterschaften kämen daher grundsätzlich nicht in Frage. Therapeutisches Klonen könne dagegen als *Arbeit mit bereits geschaffenem Leben* betrachtet werden und müsse daher nicht zwangsläufig eine Einmischung in die Schöpfung darstellen. Auch hier gelte jedoch, dass die Wissenschaft nachweislich dem allgemeinen Interesse – d. h. etwa der Heilung von Krankheiten – zu dienen habe und darauf achten müsse, sich nicht der Anmaßung gegenüber Allah schuldig zu machen. Ein Klonen zu reinen Forschungszwecken, das nicht bei einer konkreten Krankheit ansetze, werde nicht akzeptiert, da rein wissenschaftliche Intentionen nicht per se als moralisch gute Intentionen gewertet würden.

In unmittelbarem Anschluss an diese theologischen Ausführungen stellte Dr. Carla Makhlouf OBERMEYER (Harvard School of Public Health und WHO) eine Schilderung des konkreten Umgangs mit Abtreibungen in einigen islamischen Ländern (Bangladesch, Ägypten, Indonesien, Iran, Libanon und Marokko) entgegen. Sie unterschied dabei zwischen den drei Ebenen der Gesetze und der Politik, der konkreten Umsetzung im Gesundheitssystem sowie spezifisch ortsgebundener Praktiken. Die erste Ebene entspreche am ehesten den Vorstellungen der islamischen Lehrmeinung. Die meisten Gesetze seien alt und ließen wenig Raum für Abtreibungen. Allerdings gäbe es schon hier verschiedene Schulen. Als gesetzlich anerkannte Gründe für eine Abtreibung kämen vor allem eine Rettung des Lebens der Mutter oder der Schutz ihrer Gesundheit in Betracht. Soziale Indikatoren würden nur in drei islamischen Ländern anerkannt.

Betrachte man jedoch den Übergang von der Ebene der Gesetze zu jener der Umsetzung im Gesundheitssystem, stoße man auf eine Reihe von „Schlupflöchern". So sei etwa in Ägypten Abtreibung zwar grundsätzlich verboten, aber unterlassene Lebensrettung ebenfalls strafbar. In der *Praxis führe dies zu einer stillschweigenden Akzeptanz der Abtreibung*, so-

fern das Leben der Mutter bedroht ist. Im Iran seien Abtreibungen dann möglich, wenn zwei Ärzte Gefahren für die Gesundheit der Mutter diagnostizierten. Diese Praxis sei jedoch eng mit einem symbolischen Akt der Kompensation verbunden: Als Preis für die erfolgte Tötung des Fötus, müsse ein Blutgeld (*diyeh*) an den Arzt gezahlt werden, das dieser dann später zurückerstatte.

Auch auf der Ebene des individuellen Handelns fände sich eine Reihe von Schlupflöchern für ein von den religiösen Prinzipien abweichendes pragmatisches Handeln. Dabei gehe es auf der einen Seite um Fragen der Kategorisierung („labelling"), auf der anderen Seite um individuelle Glaubenshaltungen. So würden einerseits Frauen, die bei sich selbst Blutungen hervorrufen, um einen Arzt zum Abbruch der Schwangerschaft zu bewegen, nicht verfolgt. Dem entspreche eine Haltung, die alle auf die Schwangerschaft bezogenen Fragen und Probleme als „Frauensache" verstehe. Andererseits hofften Frauen, die abgetrieben haben, auf eine verständnisvolle Haltung Allahs, der letztlich über das Leben des Fötus entscheide und ihnen ihre Sünde vergeben könne. Das Christentum, so OBERMEYERs Fazit, sei im Vergleich hierzu rigoroser. Der Islam könne besser mit Grauzonen leben.

2. Hinduismus

Den Status des Fötus in den traditionellen Schriften des Hinduismus entwickelte die Religionswissenschaftlerin Katherine K. YOUNG (Montreal) aus den zentralen Begriffen von Karma und Dharma. Das *Karma* (wörtlich: „act") umfasse alle Arten von Handlungen bzw. Akten (also auch mentale Akte und Sprechakte) und sei auf die Erhaltung der kosmischen Ordnung gerichtet. In ihm flössen kosmische Zeit und individuelles Leben zusammen, da es – ähnlich wie die DNA – von Leben zu Leben weitergegeben werde. Während Karma in allen Formen des Lebens enthalten sei, bekomme es im menschlichen Leben eine besondere Bedeutung, da es allein in dieser Daseinsform verbessert werden könne. Der Begriff des *Dharma* (verwendet u. a. für Religion, Ethik, Gesetze, Sitten) stehe im Zentrum einer Lehre von vier Zielen und vier Stufen des Lebens. Er biete Orientierung für eine gute Regierung wie für eine gute Lebensführung des Einzelnen. Auf der dritten Stufe des „householders" beinhalte er die Pflicht, zu heiraten und Kinder zu zeugen als eine Schuldigkeit gegenüber den Ahnen.

Der moralische Status des Fötus ergebe sich aus seiner Zusammensetzung aus männlicher und weiblicher Flüssigkeit, einem Nährmedium, dem Lebensprinzip (*jiva*) und der Seele bzw. einem „subtle body", der das Karma enthalte. Die Beseelung finde bereits während der Befruchtung statt, und der Embryo gelte von Anfang an als Person, die sich in der weiteren Entwicklung nur deutlicher manifestiere. Der Schutz des Fötus werde zudem durch das Prinzip der Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) gefördert, das zu einer grundsätzlichen Ablehnung der Abtreibung führt. Ausnahmen bildeten die Schwangerschaft nach einem Ehebruch oder durch einen Mann, der einer niederen Kaste angehört. Die in diesem Falle ‚gerechtfertigte' Abtrei-

bung ziehe jedoch die Ausstoßung aus Kaste und Familie nach sich. Eine moralisch und sozial akzeptierte Ausnahme vom Schutz des Fötus bestehe nur dann, wenn das Leben der Mutter durch die Geburt gefährdet sei.

Zu Beginn ihres Vortrags über die konkrete Praxis in Indien wies die Leidener Medizinsoziologin Dr. Jyotsna GUPTA darauf hin, dass der Hinduismus gegenwärtigen fundamentalistischen Strömungen zum Trotz eine stark in Bewegung befindliche Religion darstelle. Auch die indische Kultur sei *alles andere als homogen*. GUPTA bezog sich vor allem auf die in Indien seit längerem akzeptierte Praxis der Familienplanung und das mit den neuen diagnostischen Verfahren verstärkte *Problem der geschlechtlichen Selektion*. Um die Bevölkerungsexplosion einzudämmen, setze die indische Regierung auf politische Programme zur Familienplanung für Familien mit zwei oder mehr Kindern. Im Zuge dieser Programme sei es auch zu einer Liberalisierung der Abtreibung gekommen, da diese ein wichtiges Mittel zur Reduzierung der Geburtenrate darstelle. Abtreibungen würden in Indien häufig spät durchgeführt, was vor allem an der Frage der Erkennbarkeit des Geschlechts des Fötus hänge. Seit den 20er Jahren würden in Indien immer weniger Mädchen geboren, da Töchter vielfach aufgrund der traditionellen Mitgiftsregelungen als finanzielle Belastung für die Familie betrachtet werden. Sowohl geschlechtliche Selektion als auch vorhergehende Tests seien mittlerweile gesetzlich verboten. Die rechtlichen Regelungen würden jedoch trotz entsprechender Kampagnen der Regierung („sex selection is a crime") weitgehend unterlaufen. So seien die Tests nach dem Verbot lediglich teurer geworden und würden jetzt unter euphemistischen Titeln wie „family balancing" angeboten. Hinzu komme, dass die Regierung auf der anderen Seite bemüht sei, Indien eine möglichst gute Ausgangsposition für den Wettbewerb in den neuen Reproduktionstechnologien zu verschaffen. Neben den besagten Testverfahren gäbe es zudem einen Handel mit Leihmutterschaften, der weitgehend über das Internet abgewickelt werde, sowie im Hinblick auf künstliche Befruchtung Praktiken des „egg sharing" oder „sperm sharing" – häufig innerhalb einer Familie. In der Diskussion, die sich auch um die Frage drehte, was ‚der Westen' tun könne, erinnerte Jyotsna GUPTA daran, dass indische Forscher und Ärzte, ohne die keine geschlechtlichen Selektionen stattfinden könnten, ihre Ausbildung zumeist in Europa und Amerika erhielten. Hier könne durch eine *Verstärkung medizinethischer Bestandteile des Studiums* viel bewegt werden. Katherine YOUNG sprach sich für eine Förderung des theologischen Dialogs innerhalb des Hinduismus aus, da es auch in diesem selbst verschiedene Interpretationsmöglichkeiten und damit durchaus Gegengewichte gegen fundamentalistische oder frauenfeindliche Auslegungen gebe.

3. Judentum

Die Perspektiven des Judentums referierte der Rabbiner und Kinderneurologe Prof. Avraham STEINBERG (Jerusalem). Er äußerte Zweifel daran, dass es möglich sei, Begriffe wie „Le-

ben" oder „Beginn des Lebens" wissenschaftlich zu definieren, da diese nicht wirklich wissenschaftlich seien. Im Hinblick auf den Umgang mit vorgeburtlichem Leben müsse zunächst festgehalten werden, dass aus jüdischer Perspektive nicht von eigenen Rechten des Fötus gesprochen werden könne. Ihm komme zwar von Anfang an eine gewisse Würde zu. Ein moralisches Recht erhalte er aber erst als „integraler Bestandteil der Mutter". So würden Embryonen in der Petrischale oder im Reagenzglas lediglich als *Prä-Embryonen* verstanden. Dieser Betrachtungsweise korrespondiere die Ablehnung eines absoluten Punktes, von dem an von unverletzlichen moralischen Rechten gesprochen werden könne. Der präimplantierte ‚Embryo' gelte noch nicht als menschliches Leben, der im Mutterleib befindliche Embryo sei auf dem Wege einer biologischen Progression dorthin. Ähnlich wie im Islam herrsche auch im Judentum die Auffassung vor, dass der Fötus erst nach 40 Tagen beseelt werde. Für die Zeit davor könne daher über seinen moralischen Status debattiert werden. Sein „natürliches Potenzial für menschliches Leben" sei noch gering, und eine gut begründete Abtreibung in dieser Phase stünde nicht per se im Widerspruch zu theologischen Prinzipien. Dies ändere sich nach dem Ablauf der 40 Tage. Eine Abtreibung sei dann nur noch bei bestehender Lebensgefahr für die Mutter zu akzeptieren.

Aufgrund der Betrachtungsweise des nicht implantierten ‚Embryos' als Prä-Embryo sei gegen das Klonen als Technik nichts einzuwenden. Diskutiert werden müsse lediglich die moralische Legitimierbarkeit der mit dem Klonen verfolgten Ziele und der entstehenden Folgen. Die Forschung an embryonalen Stammzellen stelle keine Hybris dar, sondern nutze einen *Freiraum innerhalb der Schöpfung*. Dieser Haltung entspreche eine starke Bejahung des wissenschaftlichen Fortschritts.

Diesen theologischen Überlegungen stellte der Mediziner Simon GLICK eine Schilderung der Praxis in Israel gegenüber. Er wies zunächst darauf hin, dass auch Israel keineswegs eine kulturell homogene Bevölkerung habe. Verschiedene religiöse Vorstellungen und Lebensweisen gäbe es nicht nur bei Juden und Moslems, sondern auch bei orthodoxen und säkular orientierten Juden. Während des englischen Protektorats wurden Abtreibungen mit bis zu 14 Jahren Haft bestraft. 1966 wurde das Strafmaß auf fünf Jahre heruntergesetzt. Die soziale Praxis habe sich jedoch dahingehend entwickelt, dass eine Verfolgung nur bei Fällen von Pfuscherei stattgefunden habe. Nach einer Gesetzesänderung von 1977 blieb die Abtreibung zwar weiterhin grundsätzlich verboten, es wurden jedoch fünf Indikatoren festgelegt (u. a. psychische und soziale Probleme der Mutter), die eine Abtreibung dennoch legalisierten. Als Ergebnis der daraufhin von den religiösen Parteien in Gang gebrachten politischen Diskussion wurde die soziale Indikation wieder aus dem Gesetz gestrichen. Diese Streichung sei jedoch ohne praktische Auswirkungen geblieben, da weite Teile der Öffentlichkeit und insbesondere der Krankenhauskomitees eine liberalere Auffassung verträten. So würden soziale Indikatoren nach wie

vor berücksichtigt und lediglich unter andere Kategorien gebracht.
Kennzeichnend für die israelische Gesellschaft sei eine *hohe Fortschritts- und Technikakzeptanz.* Dies führe zu einem starken Einsatz von Gentests und in-vitro-Befruchtung, der vom Gesundheitssystem finanziert werde. Ein fünfjähriges Moratorium der Klontechnik laufe 2004 aus. Versuche, an der vorherrschenden Haltung zur Abtreibung und zum Einsatz der Gentechnik in der Humanmedizin etwas zu ändern, sollten laut GLICK nicht auf Gesetzesänderungen, sondern auf Aufklärungskampagnen setzen.
Die Diskussion konzentrierte sich vor allem auf die theologische Position. Die Auffassung der Beseelung am 40. Tag entspringe einem „vormodernen Umgang mit heiligen Texten", so eine Kritik. Ethikratmitglied Hans-Jochen VOGEL sprach sich gegen eine zu offene Haltung im Umgang mit embryonalen Stammzellen aus. Eine vorschnelle Akzeptanz würde die Diskussion, wo gute Zwecke beginnen und enden, auf eine schiefe Ebene bringen. STEINBERG hielt dem entgegen, dass das Judentum Absolutismen ablehne und Abwägungsstrategien vorziehe. Er sehe einen inflationären Gebrauch des Arguments der schiefen Ebene (*slippery slope-Argument*). Die 40-Tage-Regel sei nicht willkürlich, sondern habe für sich, dass erst ab diesem Zeitpunkt die Organ-, Glieder– und Knochenbildung einsetze. Der Fötus erreiche damit eine wichtige Stufe auf dem Weg zur *Gottesebenbildlichkeit.* Auch hier handele es sich jedoch um ein zwar wichtiges („distinctive"), aber nicht absolutes Kriterium.

4. Buddhismus

Die theologische Perspektive des Buddhismus erläuterte der Religionswissenschaftler Dr. Damien KEOWN (London). Der Buddhismus habe keine ausgeprägte Tradition ethischer Debatten. Es gebe aber eine Reihe von Regeln zum Umgang mit vorgeburtlichem Leben, die sich aus alten Schriften oder aus der traditionellen Interpretation dieser Schriften gewinnen ließen. Wie für den Hinduismus, aus dem er sich historisch entwickelt habe, spiele auch für den Buddhismus das *Prinzip der Gewaltlosigkeit* (*ahimsā*) eine entscheidende Rolle. Es erstrecke sich auf den Umgang mit allen Formen des Lebens, also auch mit Tieren und Pflanzen. Töten sei daher grundsätzlich moralisch verwerflich. Über die Reinkarnationslehre erfahre der Begriff des menschlichen Lebens aber auf der anderen Seite auch eine Relativierung zu einem bloßen Durchgangsstadium. Geburt und Tod bildeten nicht mehr als „Drehtüren" zu weiteren Formen des Daseins. Das Leben gelte zudem nicht als von einem Schöpfergott gegeben. Es entstehe dann, wenn drei Voraussetzungen zusammenträfen: Geschlechtsverkehr, Fruchtbarkeit sowie ein nach Wiedergeburt suchender Geist.

Der theologischen Auffassung stehe die gesellschaftliche Praxis in buddhisstischen Ländern wie Japan und Thailand diametral entgegen: In Thailand seien Abtreibungen zwar verboten, würden aber in großer Anzahl illegal durchgeführt. In Japan seien sie sogar gesetzlich erlaubt. Aufgrund seiner Auffassung hielt KEOWN, selbst kein Buddhist, reproduktives Klonen innerhalb des Buddhismus

für theologisch vertretbar, da jenem keine Vorstellung der individuellen Gottgegebenheit des menschlichen Lebens entgegenstehe. Damit verliere das künstliche Schaffen ‚neuen' Lebens seine Skandalträchtigkeit.

5. Konfuzianismus

Zu guter Letzt erläuterte Prof. Julia TAO LAI PO-WAH (Hongkong) die Perspektiven des Konfuzianismus und die gesellschaftliche Praxis in China. Für den Konfuzianismus gelte der Mensch als ein Wesen zwischen Himmel und Erde, dem die Aufgabe zufalle, eine Verbindung zwischen diesen Sphären herzustellen. Er solle *der Natur assistieren*, um ihr Werk mit zu verwirklichen. Diese Aufgabe erstrecke sich in zwei Richtungen: Auf der einen Seite komme es dem Menschen zu, über die Entwicklung und Aufrechterhaltung der „Familienwerte" einen Ort der Moralität als soziale Brutstätte der Fürsorge und Liebe zu schaffen. Auf der anderen Seite stünde der Auftrag, der weder sehenden noch reflexionsfähigen Natur die richtige Ausrichtung zu geben („*rectifying nature*"). So sei es Pflicht der Eltern, genetische Test durchzuführen, um alle zum Wohle der Entwicklung des Kindes nötigen Therapiemaßnahmen einleiten zu können. Grenzen für Korrekturen der Natur lägen in der Wahrung der Person („personhood") und in der Erhaltung natürlicher Vielfalt. Abtreibungen und verbessernde Eingriffe in die Keimbahn seien nicht zu rechtfertigen.

6. Schlussdiskussion

In der Schlussdiskussion ging es um den Stellenwert von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den verschiedenen Kulturen im Umgang mit vorgeburtlichem Leben und um die Möglichkeiten einer interkulturellen Bioethik. Der Religionswissenschaftler Prof. Hans G. KIPPENBERG (Max-Weber-Kolleg Erfurt) hob die Gleichsetzung von Religion und Kultur positiv hervor. Es sei primär die Religion, die in der Lage sei, *ein soziales Band zwischen Bürgern sowie zwischen Lebenden und Ungeborenen* zu knüpfen. Im Hinblick auf den vorgenommenen Vergleich der Religionen warnte er jedoch davor, dass der durch die Innovationen und die versprochenen Therapiemöglichkeiten der Biotechnologien ausgeübte „Medizindruck" zu einem Wettbewerb der Religionen führen könne, welche von ihnen am besten bzw. offensten mit den technischen Möglichkeiten umzugehen in der Lage sei. Ethikratmitglied Therese NEUER-MIEBACH wies darauf hin, dass Vorstellungen über vorgeburtliches Leben kein Fixum seien, sondern auf zweckgeleiteten, gesellschaftlichen Übereinkünften beruhten.

7. Fazit und Ausblick

Die Konzentration auf in weiten Teilen unvertraute theologische Inhalte führte dazu, dass die Tagung über weite Strecken den Charakter einer – gelungenen – Informationsveranstaltung hatte. Im Verhältnis zu der komplexen Vielfalt der vermittelten theologischen Kenntnisse blieb der systematische Ertrag der Tagung dagegen eher schmal. Der Vergleich der verschiedenen Religionen führte auf zwei zentrale Gemeinsamkeiten. 1.)

Das menschliche Leben – ob vor- oder nachgeburtlich – ist allen Religionen heilig. 2.) Im Hinblick auf die konkrete Bedeutsamkeit und Achtung dieser Heiligkeit scheinen heutzutage in allen Kulturkreisen *massive Diskrepanzen zwischen theologischer Lehrmeinung und gesellschaftlicher Alltagspraxis* zu bestehen. Muslimische, hinduistische, buddhistische und konfuzianistische Gesellschaften sind in diesem Punkt offenbar nicht muslimischer, hinduistischer, buddhistischer oder konfuzianistischer als europäische Gesellschaften christlich. Gegenüber den genannten Gemeinsamkeiten bleiben als Hauptunterschied verschiedene, wenn auch nicht allzu verschiedene Antworten auf die Frage, wann das Leben des Menschen beginnt.

Alles in allem leistete die Tagung einen wichtigen Beitrag zu einer interkulturellen Bioethik. Um dem mit diesem Titel erhobenen Anspruch vollends gerecht zu werden, müsste vor dem Hintergrund der gewonnenen Erkenntnisse der Versuch unternommen werden, die verschiedenen Horizonte von Religion, Wissenschaft und nicht-theologischer Ethik in eine übergeordnete Perspektive zu integrieren.

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

Ethica; 12 (2004) 2, 210 – 216

BÜCHER UND SCHRIFTEN

INFORMATIONSWISSENSCHAFT

CAPURRO, Rafael: **Ethik im Netz.** – Stuttgart: Steiner, 2003 (Medienethik; 2). – 278 S. Beitr. teilw. dt., teilw. engl. – Bibliogr. und Literaturverz. S. 249–265, ISBN 3-515-08173-9 Kart.: EUR 26.00, SFr 41.60

Medienethik bezieht sich vor allem auf die sog. Massenmedien. Sie lässt sich allgemein beschreiben als Reflexion über die Moral/das Ethos (als beobachtbare Sitten und Gebräuche), über das Recht und über andere normativ wirksame Phänomene – kurz: als kritischer Diskurs über Normgefüge, die zusammen Produktions- und Rezeptionsprozesse der massenmedial verlaufenden Kommunikation steuern und regeln. Im Zuge der Entwicklung des Internet und seiner (zum Teil interaktiven) Möglichkeiten befinden wir uns in einer „vernetzten Welt" (10), in der unser Verhalten, Kommunizieren und Handeln völlig neue Formen angenommen hat. Diese Entwicklung erfordert eine Netz- oder Vernetzungsethik als Teil der Medienethik, die auf die neuen Herausforderungen reagieren kann und die Fragen der eigenen Begründung, des Virtuellen, der Information und der Informatik wiederum selbst vernetzt behandelt.

Rafael Capurro, als studierter Philosoph Professor für Informationswissenschaft und Informationsethik in Stuttgart, veröffentlichte eine Vielzahl von Beiträgen, die ausgehend von informationsethischen Grundfragen auf die neue Situation reagierten, welche spätestens mit der rasanten Entwicklung des Internet seit Mitte der neunziger Jahre aufkam. Diese Beiträge – entstanden zu verschiedensten Anlässen – sind in dem hier rezensierten Band leicht überarbeitet wieder abgedruckt.

Die 20 Texte sind zu vier unterschiedlich langen Blöcken zusammengestellt. „Ethik im Netz" versteht Capurro dabei im *ersten Teil* zunächst als „die allgemeine Problematik der individuellen und sozialen Lebensgestaltung in einer vernetzten Welt" (10). Capurro kritisiert hier beispielsweise Mittelstraß' Entwurf einer Vernunftethik und plädiert statt dessen für eine „Ästhetik der Existenz" (Foucault), „die sich in der Wahrnehmung und Gestaltung offener Dimensionen unseres Lebens übt" (29–38, hier: 36). Der *zweite Teil* trägt den Titel „Begründungen einer Netzethik" und ist inhaltlich zweigeteilt. Zunächst begründet Capurro die Netzethik mehr mit Kant als mit Habermas (vgl. die ausdrückliche Habermas-Kritik auf S. 70f.) und zeigt auf, wo trotz zahlreicher Probleme auch die Chancen einer durch das Internet ermöglichten Weltöffentlichkeit bestehen könnten (71f.). Daneben beschäftigen sich drei Beiträge mit einer hermeneutischen Begründung einer Netzethik. Capurros „Theorie der Botschaft" („Angeletik", 108) füllt darin die Lücken, welche die Informationstheorie von Shannon/Weaver durch eine Nichtberücksichtigung semantischer und pragmatischer Aspekte aufweist. Dieser Text ist wegen der Fülle der zu Grunde liegenden Gedanken und Materialien und der Originalität des Gedankenganges sicher einer der lesenswertesten. Die acht Beiträge im *dritten Teil* problematisieren verschiedene Aspekte des „Lebens im Netz" (14) unter dem Titel „Ethik im Cyberspace". Zur Sprache kommen u. a. die Mannigfaltigkeit der ethischen He-

rausforderungen des Internet, Fragen nach dem Sinn virtueller Erfahrungen, Medienbrüche (z. B. Oralität/Schrift) und Antwortversuche auf die Frage nach der sozialen Gestaltung der Cyberkultur, die sich beispielsweise in einem Entwurf eines „skeptischen Wissensmanagements" konkretisieren (206–216). Der *vierte* und letzte *Teil* („Informatik als praktische Philosophie") versammelt zwei Aufsätze, die Fragen der Berufsethik von Informatikern thematisieren. Im ersten Beitrag rekonstruiert Capurro die Informatik „als eine hermeneutische Disziplin [...], die nach dem Sinn menschlichen Handelns unter den Bedingungen seiner Programmierbarkeit fragt" (17); im letzten Beitrag enttarnt er Ethikcodizes als Moralcodizes und warnt vor der Gefahr, dass diese rein individualistisch verstanden werden.

Dieser Überblick über nur einige der in dem Sammelband angesprochenen Aspekte kann für sich selbst schon zeigen, wie viele anregende Fragestellungen, Analysen und Denkvorschläge in dem Buch stecken – interessierte Leser werden noch viel mehr entdecken und dabei zustimmen und lernen oder auch Widerspruch entwickeln. Es stören beim Durchlesen des Buches die Unterschiedlichkeit der Texte (sowohl hinsichtlich des Anspruchs, als auch des Duktus) und mehr noch die Wiederholung sehr ähnlicher Gedankengänge (z. B. die Habermas'sche Kritik an dem von Kant formulierten Nebeneinander von privatem und öffentlichem Vernunftgebrauch z. B. auf S. 48, 69 f., 75, 120 f., 191). Aber eine solche Zusammenstellung verstreut publizierter Aufsätze ohne eine durchgängige und intensive Überarbeitung ist nicht zum Durchlesen, sondern zum Stöbern gedacht. Sofern man dies akzeptiert, wird man sich gewinnbringend mit dem Buch beschäftigen. Dabei helfen die ausführliche und ausgesprochen informative Einleitung in alle Einzelbeiträge zu Beginn und ein ausgezeichnetes Namens- und Sachregister. Der Lesbarkeit sehr zugute kommt außerdem, dass alle Fußnoten in den Text integriert sind.
Wer keine fertigen Antworten auf ethische Probleme der digitalen, vernetzten Welt lesen will, sondern sich von einem Philosophen durch verschiedene und angemessen komplexe Gedanken und Problemanalysen anregen lassen will, wird in dem Sammelband fündig werden. Alexander Filipovic, Bamberg

PHILOSOPHIE

MAIO, Giovanni: **Ethik der Forschung am Menschen. Zur Begründung der Moral in ihrer historischen Bedingtheit.** – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002 (Medizin und Philosophie; 6). – 396 S., ISBN 3-7728-2196-0, EUR 45.–

Dieses passagenweise sehr spannend geschriebene Buch führt in die ethischen Konflikte um die medizinischen Experimente an Menschen ein. Es benützt zwei verschiedene Sprachen. In der ersten Hälfte schreibt Maio als Ethiker und versucht eine differenzierte normative Position zur Forschung an nicht einwilligungsfähigen Menschen zu verteidigen. Die zweite Hälfte des Textes ist der Geschichte des ethischen Diskurses um die Humanexperimente in Frankreich gewidmet. Untersucht wird die Periode nach dem Ende des zweiten Weltkrieges, von 1945 bis zum Erlass des französischen Forschungsgesetzes von 1988, der sog *loi Huriet-Serusclat*. Die Wahl dieses Gegenstandes rechtfertigt sich nicht nur, weil er historisch noch wenig bearbeitet war, sondern auch aus einem für die Ethik relevanten Grund, fällt doch in dieser Periode ein Wandel im Diskurs auf: von einer fast durchgängigen Ablehnung aller Versuche, soweit sie für die Probanden selbst keinen therapeutischen Nutzen haben, hin zu einer Beurteilung auf der Basis

eines für die Probanden akzeptablen Risikos und einer freien, aufgeklärten Zustimmung, gemäss den heute üblichen internationalen medizinisch-ethischen Standards, wie sie z. B. in der Helsinki-Deklaration des Weltärztebundes seit 1964 anerkannt und laufend weiter aktualisiert werden. Die Verbindung der beiden Teile im selben Buch über die *Ethik der Forschung am Menschen* begründet Maio mit der Frage nach der Bedeutung des historischen Kontextes für die ethische Diskussion. Das Frankreich der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bekommt innerhalb einer solchen systematischen Fragestellung nach der kulturellen Bedingtheit ethischer Argumente den Status eines Beispiels.

Die Zielsetzung des ersten Teils ist normativ-ethisch: „nicht die Beschreibung bestimmter moralischer Positionen, sondern die Erarbeitung einer eigenen moralischen Überzeugung" (S. 20). Die Fragestellung lautet, ob es unter gewissen Bedingungen ethisch zulässig sei, fremdnützige Forschungsuntersuchungen an Menschen durchzuführen, die selbst nicht in der Lage sind, ihre aufgeklärte Zustimmung abzugeben. Dies können Menschen sein, die auf Grund ihres Alters (Kinder), mangelnden Bewusstseins (Komatöse) oder auf Grund von geistigen Behinderungen hinsichtlich des Experiments nicht urteilsfähig sind.

Das Ergebnis ist einerseits eine Widerlegung der (von Hans Jonas verkörperten) restriktiven Position, die jede nichttherapeutische Studie an nicht einwilligungsfähigen Menschen für nicht legitimierbar hält. Das Argument gegen diese Position ist, dass sie nicht zwischen Studien differenziert, in denen den Versuchspersonen ein Risiko entsteht und/oder Belastungen (Schmerzen, Einschränkungen oder andere Unannehmlichkeiten) zugemutet werden, und Studien, in denen für die Betroffenen kein nennenswertes Risiko und keine empfundene Belastung entstehen. Im letzteren Fall „hängt die ethische Legitimität einer jeden Studie von der Beurteilung ab, ob die entsprechende Versuchsperson, wäre sie einwilligungsfähig, in diese Studie einwilligen würde" (S. 158). Der Konjunktiv („einwilligen würde") darf in der Situation des minimalen Risikos (und nur in dieser) durch Stellvertreter eruiert werden.

Diese Position, dass die Legitimität einer stellvertretenden Zustimmung durch Personen, die im hypothetischen Interesse der Versuchsperson entscheiden, von der Bedingung abhängt, dass Risiken und Belastungen „minimal" sind, halte ich für diskussionswürdig. Argumentativ hängt sie gewissermaßen an zwei Seilen, deren Aufhängung in Maios z. T. etwas umständlichen Abhandlungen aber nicht genügend transparent wird. Das erste Seil ist der hypothetische Wille der Versuchsperson, dessen Eruierung von einer advokatorischen Beurteilung abhängt. Das zweite Seil ist das minimale Risiko, das von einer Bewertung möglicher Folgen in der Einzelsituation und den dazu verwendeten Methoden abhängt.

Für den Vorrang des Kriteriums des hypothetischen Willens gegenüber den möglichen Alternativen argumentiert Maio im Abschnitt „11.2.6 Ethische Schlussfolgerung" undeutlich. Es fehlt an begrifflicher Trennschärfe. So geraten die stellvertretende Zustimmung, die sich auf überzeugende Hinweise dafür stützt, „dass die Versuchsperson die Teilnahme an der Studie als echte Chance begriffe" (S. 157) mit einer zumutbaren Entscheidung („wenn also dem Kranken die Zustimmung zu dieser Entscheidung zuzumuten wäre", ebd.) und der mutmaßlichen Einwilligung (Befragung von Angehörigen oder Einbezug anderer Informationsquellen über die vermutlichen Wünsche des Betroffenen) durcheinander. Sechs Seiten vorher wird die mutmaßliche Einwilli-

gung aber als für die Forschung „kaum relevant" bezeichnet (S. 152). Alle drei werden als Synonyme für die hypothetische Zustimmung behandelt („wenn davon ausgegangen werden könnte, dass die Versuchsperson – wenn sie einwilligungsfähig wäre – dem Versuch zustimmen würde"; S. 157). Die philosophischen Kapitel bleiben hinter dem Differenzierungsstand zurück, welcher z. T. in der eigenen historischen Aufarbeitung der Debatte dargestellt ist. Z. B. wird für den Fall von Kindern gezeigt, welche radikal unterschiedlichen Verständnismöglichkeiten der stellvertretenden Zustimmung bestehen. Ohne diese begrifflich präzisere Ebene der Auseinandersetzung bleibt das Argument beim überzeugenden Nachweis der Unbegründetheit der Jonas zugewiesenen Verbotsposition stehen. Das dargestellte Material hätte aber mehr hergegeben.

Das zweite „Seil" ist die Konzeption eines minimalen Risikos, zu der das Buch zwei spezielle Kapitel enthält. Diese arbeiten den Diskussionsstand zu einer Reihe von Schwierigkeiten der Risikobewertung auf, besonders die Unvermeidlichkeit subjektiver Elemente und von Selektionen in der Risikobestimmung. „Jedes festgelegte Risiko ist ein selektiertes Risiko, jedes Risiko ist das Korn, das vom Sand ausgesiebt wird." (S. 106) Diese Formulierung hat mich gefreut. Eine „rein objektive und völlig wertfreie Risikovermittlung" kann es nicht geben (ebd.). Die Konsequenz, die Maio aus diesen wichtigen Beobachtungen zieht, ist nicht die Rückweisung des Risikokonzepts, sondern das Offenlegen der impliziten Wertzuweisungen. Nutzen-Risiko-Analysen kämpfen mit der fehlenden Kommensurabilität der Nutzen- und der Risikoaspekte – abgesehen davon, dass die Strategie Nutzen gegen Risiken zu vergleichen, ohnehin hinkt, weil eine zu erwartende Tatsache (eigentlich nicht eine „Tatsache", wie Maio S. 114 sagt) mit einem wahrscheinlichen negativen Ereignis (nicht die „Wahrscheinlichkeit"; ebd.) unvergleichbar ist. Nach dieser überzeugenden Kritik bleibt es mir schwer verständlich, wie der Autor dann doch wieder einfach so von Studien „mit einer unausgeglichenen Nutzen-Risiko-Analyse" sprechen kann (S. 119) und von Risiken, die „unterhalb einer Toleranzschwelle" liegen, ohne dass geklärt wird, in welchen sozialen Prozessen der Aushandlung diese Schwelle zustande kommt.

Zum Nachweis der Tragfähigkeit der Bestimmung eines minimalen Risikos wäre es nötig, von Anfang an zwischen minimal im Sinn von ‚so klein als irgendwie möglich' oder ‚im Rahmen des alltäglich Akzeptierbaren' und minimal im Sinn von ‚tolerierbar' oder von ethisch ‚akzeptabel' zu unterscheiden. So muss am Schluss unklar bleiben, wie denn eine Beurteilung des Risikos als „minimal" zu verstehen ist. Die Risikoanalyse und -bewertung bleibt ein Desiderat.

Mit der Aufarbeitung der französischen Diskussion 1945–1988 um die medizinischen Experimente füllt Maio eine echte Lücke. Es war ein für mich überraschender Befund, dass in Frankreich das Prinzip der Integrität des Menschen traditionell über dem Prinzip der Autonomie steht. In der anglo-amerikanischen Tradition ist die Autonomie unbestrittenes Prinzip No. 1, etwa im berühmten Georgetown-Mantra. Es ist interessant zu sehen, dass mit dem Begriff der „Freiheit" und der „Würde" auch anders umgegangen werden kann, nämlich so, dass gegen ein Machtarrangement, in dem eine Versuchsperson als Objekt eingespannt ist, ohne selbst einen möglichen therapeutischen Nutzen zu haben, ein grundsätzlicher Protest eingelegt wird. Diese Alternative wird in Maios Darstellung aufgewiesen und im Rahmen der rekonstruierten Kontroverse hinsichtlich seiner Stärken, aber

auch seiner Schwächen abgeklopft. Das Ergebnis, welches im französischen Forschungsgesetz von 1988 festgehalten ist und von der Stellungnahme des *Comité Consultatif National d'Ethique* von 1984 vorbereitet wurde, steht den internationalen Standards wiederum näher: Es akzeptiert das nichttherapeutische Experiment, wenn die Risiken im Vergleich zu den Vorteilen akzeptabel sind, und wenn die freie und aufgeklärte Zustimmung der Versuchspersonen vorliegt.

Maio versucht dann ausführlich, die kulturellen Gründe für diese differenzierte Prinzipienhierarchie aufzusuchen. Aus einer inhaltlichen Analyse der in jener Zeit veröffentlichten Schriften identifiziert er deren acht: Die Ablehnung erfolgt als Reaktion auf das Dritte Reich, als nationalistische Abgrenzungsrhetorik, als Ausdruck eines Antikommunitarismus, als Folge einer spezifischen Arztbild-Rhetorik, als standespolitische Defensive, als Folge des Gesundheitssystems, als Folge des französischen ärztlichen Paternalismus und schließlich als Folge rechtlicher Vorgaben. Die historische Methodik scheint mir wie die Begrifflichkeit zwar ausgesprochen lax. Eine Darstellung der Gründe, weshalb es diese und nicht andere Faktoren sind, welche die Hauptrolle spielen, fehlt. Aber die zur Illustration herbeigezogenen Beispiele sind doch äußerst ansprechend und man liest diese Kapitel mit Interesse. Die methodische Laxheit rächt sich aber, wenn dann in der Zusammenschau (S. 288) das Ergebnis so dargestellt wird: der historische Blick auf die französische Diskussion habe gezeigt, „dass die ethische Bewertung des Menschenversuchs als Resultat vielfältiger Wirkungszusammenhänge betrachtet werden muss". – Mitnichten. Was vorgeführt wurde, ist nicht die „ethische Bewertung", sondern die zeitgeschichtlich lokalisierte Debatte. Eine Schlussfolgerung auf die ethische Bewertung lassen diese Argumente nicht zu. Und es waren nicht „Wirkungszusammenhänge", die aufgewiesen wurden, sondern die in einer Gesellschaft wahrgenommenen und geäußerten Motive.

Trotzdem ein anregender und materialreicher Band zu einem zunehmend wichtigen Thema, wo es wenig deutschsprachige Buchpublikationen gibt.

Christoph Rehmann-Sutter, Basel

SOZIALWISSENSCHAFTEN

WEß, Paul: **Welche soziale Identität braucht Europa?** – Wien: Czernin Verlag, 2002. – 141 S., ISBN 3-7076-0148-X, Brosch., EUR 14.–

Der zeitgeschichtliche Hintergrund des ausführlichen Essays von Paul Weß ist die derzeitige und mögliche künftige Erweiterung der EU auf ein Gebiet, das im Osten (Türkei und Russland) vielleicht sogar über das geographische Europa hinausgeht. In dieser Situation stellt er mit Nachdruck die Frage nach der sozialen Identität Europas: Ist das künftige Europa mehr als ein Wirtschaftsraum mit gewissen einheitlichen Regeln für die Wirtschaft? Aus seiner Sicht muss es mehr sein, denn ein „Mangel an genügend eigener und dadurch auch für Fremde offener sozialer Identität in den ehemals christentümlichen Gesellschaften Europas führt notwendig zu einer Angst vor den Fremden, vor allem vor solchen, die eine starke soziale Identität haben und in ihr leben. ... Populistische Politiker jeder Richtung haben es dann leicht, die Furcht vor einer möglichen Überfremdung aufzuheizen und damit Feindschaft oder sogar Hass auszulösen" (S. 102/103). Wer der hier zitierten Analyse zustimmt, wird sich mit Weß auf die Suche nach einer geeigneten sozialen Identität machen und sich mit ihm der Frage stellen müssen, wie aus einer theoretischen Konstruktion einer sol-

chen sozialen Identität für Europa eine von vielen geteilte und gemeinsame Realität wird.

Nicht nur für den Pastoraltheologen Weß liegt es nahe, auf der Suche nach einer sozialen Identität die für Europa zentrale Rolle des Christentums eingehend zu betrachten. Angesichts der wechselvollen Geschichte des Christentums in Europa (Stichwort etwa: Religionskriege) und der Gefahren fundamentalistischer Religionsauffassungen kann man nach Weß nicht einfach „das Christentum" als geeignete soziale Identität empfehlen. Stattdessen setzt er auf einen staatlich unterstützten Prozess der Identitätsfindung, an dem möglichst alle Bürger teilnehmen. In diesem Prozess haben „erneuerte Kirchen als Gesinnungsgemeinschaften mündiger Christen mit hohem ethischen Niveau auf der Basis ihres Glaubens ... eine Pionieraufgabe in Europa" (S. 108) – als Vorbild. Jürgen Maaß, Linz

Jahrbuch für Recht und Ethik (JRE). Band 11 (2003). Herausgegeben von B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka, Jan C. Joerden. – Berlin: Duncker & Humblot, 2004, erscheint jährlich. – 559 S., ISSN 0944-4610, ISBN 3-428-11227-X, Broschiert: EUR 104.00

Nachdem das JRE 2002 auf Richtlinien zur Gestaltung genetischer Forschung fokussiert war, betrachten die Autoren im Band 11 in der erster Linie das Strafrecht aus einer rechtsphilosophischen Perspektive. Dies geschieht in zwei größeren, thematisch getrennten, Blöcken: Zum Ersten werden philosophische Grundlagen des Strafrechts näher beleuchtet, zum Zweiten dann einzelne Probleme des Strafrechts aus einer rechtsphilosophischen Warte betrachtet. Diesen beiden großen Blöcken schließen sich zwei Beiträge zur Internationalisierung des Strafrechts an, danach folgen im Diskussionsforum zwei ausführliche Besprechungen bzw. Auseinandersetzungen mit Texten anderer Autoren; abgeschlossen wird das JRE 2003 mit drei Rezensionen und vervollständigt durch ein Verzeichnis der Autoren und Herausgeber, einen Personen- und Sachindex des vorliegenden Bandes sowie Hinweise für (potentielle) Autoren.

Das JRE 2003 stellt eine Fundgrube für verschiedenste Themen dar, die hier allerdings nur aufgezählt werden können. So stellt Bernard GERT im thematischen Block „Philosophische Grundlagen des Strafrechts" die Frage, unter welchen Bedingungen wir dem Gesetz Folge leisten müssen und wann wir davon dispensiert sind. Der Text von Thomas E. HILL jr. ist nicht zuletzt ein Plädoyer für die an humanitären Grundsätzen ausgerichtete Behandlung von Straftätern – dies betrifft so weit auseinander liegende Themen wie die oft emotional geführte Diskussion um die Behandlung von Sexualstraftätern oder den Umgang mit den Kriegsgefangenen auf dem US-amerikanischen Stützpunkt Guantanamo. Zur Frage des richtigen Strafens und zum Zweck von Strafen äußern sich Georg KÜPPER und Jean-Claude WOLF in ihren Beiträgen. Nelson POTTER, Jean-Christophe MERLE und Kenneth R. WESTPHAL machen sich in ihren Aufsätzen hingegen Gedanken über die kantische und hegelsche Sichtweise auf Strafrecht und Rechtslehre. Allgemeiner – ohne den ausschließlichen Bezug zu kantischen und hegelschen Ideen – denken in ihren Beiträgen Eric HILGENDORF, Gunnar DUTTGE und Heiner ALWART über die Grundlagen und Methoden des Rechts und der Rechtswissenschaft nach.

Diesen Texten folgen „Einzelprobleme des Strafrechts im Lichte der Rechtsphilosophie". Manchmal entstehen Situ-

ationen, in denen Menschen das Gesetz brechen, ohne dies eigentlich tun zu wollen, sondern weil sie sich in einem Notstand befinden. Alexander AICHELE, Joachim RENZIKOWSKI und Michael PAWLIK untersuchen in ihren Aufsätzen daher die Frage, wie in diesen Fällen aus juristischer Perspektive zu verfahren sei, denn trotz Notstand bleibt ein Rechtsbruch zu konstatieren; die Frage ist, ob er bestraft werden muss oder straffrei bleiben kann. Unter dem Titel der „rechtsfreien Räume" nähert sich Heinz KORIATH ebenfalls der schon genannten Fragestellung an. Damit zusammenhängend diskutiert Kristian KÜHL am Beispiel der Notwehr, ob sozialethische Argumente im Strafrecht eine Rolle spielen, also die Sphäre des Rechts und der Moral eng miteinander verbunden werden sollen.

Wilfried BOTTKE fragt in seinem Beitrag „Gehöre ich mir?", wie weit das Selbsteigentum geht und welche moralischen und juridischen Konsequenzen aus diesem Selbsteigentum erwachsen. Diese Frage, so grundsätzlich sie gestellt ist, zeigt in ganz unterschiedlichen Bereichen erhebliche Relevanz: bei der individuellen Bestimmung des Todeszeitpunktes ebenso bei Wahrung der je eigenen Privatsphäre. Aus verschiedenen Perspektiven betrachten Norbert CAMPAGNA und Gary CHARTIER das Thema der Begnadigung und des Straferlasses. Ersterer sucht einen Zugang über Benjamin Constants Position, wohingegen es Letzterem darum geht, welche Rolle die Opfer einer Straftat bei der Entscheidung über Begnadigung und Straferlass spielen sollen. Im zweiten Themenblock ist noch der Beitrag von Lloyd R. COHEN zu nennen, der fragt, angesichts der erst kurz zurückliegenden Skandale bspw. bei Enron durchaus aktuell, warum eigentlich Insidergeschäfte mit Aktien moralisch und rechtlich verboten sein sollen.

Damit sind die großen Themenblöcke des JRE 2003 vorgestellt. In zwei Texten untersuchen Michael KÖHLER und Cornelius PRITTWITZ Reichweite, Geltungsbereiche und Durchsetzungsfähigkeit des Völkerstrafrechts bzw. des internationalen Strafrechts; dabei nehmen sie eine gemäßigt pessimistische Haltung zu diesem Thema ein.

Danach diskutiert Felix MAUTSCH ausführlich und sehr kritisch Liam Murphys und Thomas Nagels Buch *The Myth of Ownership: Taxes and Justice* – hier geht es vor allem um Verteilungsgerechtigkeit. Jan C. JOERDEN wiederum setzt sich mit Ulla Wessels' Habilitationsschrift *Die gute Samariterin* auseinander, in der sie die Struktur von supererogativen Handlungen untersucht. Den inhaltlichen Abschluss des JRE 2003 markieren drei Rezensionen recht verschiedener Bücher.

Die Bände des JRE erreichen ein durchgehend hohes fachliches Niveau; zuweilen, wie bspw. im Text von Wilfried BOTTKE, ist die verwendete Sprache vielleicht zu sehr einem bestimmten Jargon und Stil verschrieben, so dass die Lesbarkeit etwas leidet. Allgemein lässt sich formulieren, dass hier von Fachleuten für ein Fachpublikum geschrieben wird. Aus dieser Warte kann man jenen, die sich mit entsprechenden Themen beschäftigen, das JRE 2003 durchaus empfehlen. Eines steht dem Erwerb aber deutlich entgegen – der Preis von EUR 104,– überschreitet wahrscheinlich die Schmerzgrenze der meisten potentiellen Käufer.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder

ETHICA 12 (2004) 2, 217 - 224

ETHICA-BIBLIOGRAPHIE

ALLGEMEINES, INFORMATIK, INFORMATIONSWISSENSCHAFT

CAPURRO, Rafael/GRIMM, Petra (Hg.): Krieg und Medien: Verantwortung zwischen apokalyptischen Bildern und paradiesischen Quoten? – Stuttgart: Steiner, 2004 (Medienethik; 4). – 183 S., ISBN 3-515-08436-3

FRANKENBERG, Günter/NIESEN, Peter (Hrsg.): Bilderverbot: Recht, Ethik und Ästhetik der öffentlichen Darstellung. – Münster: Lit, 2004 (Artikel 5 – Frankfurter Vorlesungen zur Kommunikationsfreiheit; 1). – IX, 194 S., Ill., ISBN 3-8258-6986-5

HEIDBRINK, Ludger: Kritik der Verantwortung: zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. – Weilerswist: Velbrück Wiss., 2003 (Ethische Anthropologie). – 356 S., ISBN 3-934730-69-8. – Literaturverz. S. 315-345

JANSEN, Gregor M.: Mensch und Medien: Entwurf einer Ethik der Medienrezeption. – Frankfurt/M. u. a.: Lang, 2003 (Forum interdisziplinäre Ethik; 30). – 346 S., graph. Darst., ISBN 3-631-51291-0. – Zugl.: Wien, Univ., Diss., 2002

LANGTHALER, Rudolf (Hg.): Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften, Philosophie und Theologie; ein Wiener Symposium. – Frankfurt/M. u. a.: Lang, 2004. – 173 S., ISBN 3-631-51292-9

Media ethics in the dialogue of cultures: journalistic self-regulation in Europe, the Arab World, and Muslim Asia. – Hamburg: Dt. Orient-Inst., 2003 (Hamburger Beiträge; 7). – 266 S., ISBN 3-89173-084-5

SIEP, Ludwig: Konkrete Ethik: Grundlagen der Natur- und Kulturethik. – Orig.-Ausg., 1. Aufl. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1664). – 395 S., ISBN 3-518-29264-1. – Literaturverz. S. 365-384

PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE

ALBERT, Karl: Die Utopie der Moral: Versuch einer kulturübergreifenden ontologischen Ethik. – Orig.-Ausg. – Freiburg i. Br.; München: Alber, 2003 (Alber-Reihe Philosophie). – 304 S., ISBN 3-495-48089-7

BADIOU, Alain: Ethik: Versuch über das Bewusstsein des Bösen/Alain Badiou. Aus dem Franz. von Jürgen Brankel. – Wien: Turia und Kant, 2003. – 155 S., ISBN 3-85132-343-2

BLACKBURN, Simon: Gut sein: eine kurze Einführung in die Ethik. Aus dem Engl. von Andreas Hetzel. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 2004. – 158 S., Ill., ISBN 3-89678-245-2

BÜHLER, Pia Theresia: Die Tugenden: Werte zum Leben. – Augsburg: Sankt-Ulrich-Verl., 2004 (Fundamente). – 128 S., graph. Darst., ISBN 3-936484-25-2

COHEN, Martin: 99 moralische Zwickmühlen: eine unterhaltsame Einführung in die Philosophie des richtigen Handelns. Aus dem Engl. von Rita Seuss. – Frankfurt/Main; New York: Campus-Verl., 2004. – 343 S., ISBN 3-593-37408-0. – Literaturverz. S. 327-343

DE PASCALE, Carla: „Die Vernunft ist praktisch": Fichtes Ethik und Rechtslehre im System. – Berlin: Duncker und Humblot, 2003 (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient; 17). – 284 S., ISBN 3-428-11298-9. – Literaturverz. S. 255-279

ESSER, Andrea: Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart. – Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004 (Spekulation und Erfahrung: Abt. 2, Untersuchungen; 53). – 436 S., ISBN 3-7728-2237-1. – Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 2002

FRINGS, Manfred S. (Hrsg.): Scheler, Max: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. – 2., Aufl. – Frankfurt/M.: Klostermann, 2004 (Klostermann Seminar; 9). – XX, 117 S., ISBN 3-465-03335-3

FROMM, Erich: Den Menschen verstehen: Psychoanalyse und Ethik. Aus dem Engl. von Paul Stapf und Ignaz Mühsam. Überarb. von Rainer Funk. – Ungekürzte Ausg., 6. Aufl. – München: Dt. Taschenbuch-Verl., 2004 (dtv; 34077). – 201 S., ISBN 3-423-34077-0

GEHLEN, Arnold: Moral und Hypermoral: eine pluralistische Ethik. – 6., erw. Aufl. – Frankfurt/M.: Klostermann, 2004 (Klostermann Seminar; 5). – XVII, 196 S., ISBN 3-465-03303-5

GRÜNEKLEE, Ulrike: Montaignes Weisheit: eine Studie zum ethischen, ontologischen, epistemologischen und politischen Aspekt von „Weisheit" in den „Essais". – Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2003 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte; 12). – 204 S., ISBN 3-374-02087-9. – Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 2003

GUCKES, Barbara (Hrsg.): Zur Ethik der älteren Stoa. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004. – 207 S., ISBN 3-525-30143-X

HACK, Birgit M.: Ethik in der Ergotherapie. Mit einem Geleitw. von Pip Higman. Mit Beitr. von H. F. J. M. Crebolder u. a. – Berlin: Springer, 2004 (Ergotherapie – Reflexion und Analyse). – XXI, 204 S., ISBN 3-540-67699-6

JABER, Dunja: Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien: mit besonderer Berücksichtigung von Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz. – Frankfurt/M.; London: Ontos-Verl., 2003 (Practical philosophy; 3). – 373 S., ISBN 3-937202-20-X. – Zugl.: München, Univ., Diss., 2001

KEMMLER, Uwe: Not und Notwendigkeit: der Primat der Ethik in der Philosophie Theodor Lessings. – Frankfurt/M.: Lang, 2004 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; 673). – 319 S., ISBN 3-631-52475-7. – Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2003

KOCH, Lutz: Kants ethische Didaktik. – Würzburg: Ergon-Verl., 2003 (Systematische Pädagogik; 4). – 441 S., ISBN 3-89913-272-6. – Literaturverz. S. 401-416

MAGER, Michael: Begründung sittlicher Freiheit: eine Untersuchung zur philosophischen Grundlegung sittlicher Freiheit bei Victor Cathrein, Dietrich von Hildebrand und Romano Guardini in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant. – Münster: Lit, 2004 (Studien der Moraltheologie; 29). – 347 S., ISBN 3-8258-6936-9. – Zugl.: Freiburg i. Br., Univ., Diss., 2003

MARING, Matthias (Hg.): Ethisch-philosophisches Grundlagenstudium: ein Studienbuch. – Münster: Lit, 2004 (Einführungen – Philosophie; 1). – 239 S., ISBN 3-8258-6780-3

MEURER, Gabriele: Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik. – Frankfurt/M. u. a.: Lang, 2004 (Europäische Hochschul-

schriften: Reihe 20, Philosophie; 667). – IX, 335 S., ISBN 3-631-51762-9. – Zugl.: Karlsruhe, Univ., Diss., 2003

NWOKO, Matthew I.: Der Reichtum des Menschseins: die Armut des Seins ohne den Anderen. – Frankfurt/M. u. a.: Lang, 2004. – 189 S., ISBN 3-631-52221-5

SMITH, Adam: Theorie der ethischen Gefühle. Nach der Aufl. letzter Hand übers. und mit Einl., Anm. und Reg. hrsg. von Walther Eckstein. Mit einer Bibliogr. von Günter Gawlick. – Sonderausg. – Hamburg: Meiner, 2004 (Philosophische Bibliothek; 200a/200b). – LXXXIV, 618 S., ISBN 3-7873-1671-X

SOMMERFELD-LETHEN, Caroline (Hrsg.): Lebenskunst und Moral: Gegensätze und konvergierende Ziele. Mit einer Einl. von Helmut Lethen. – Berlin: BWV, Berliner Wiss.-Verl., 2004. – 140 S., ISBN 3-8305-0577-9

WITTWER, Héctor: Selbsttötung als philosophisches Problem: über die Rationalität und Moralität des Suizids. – Paderborn: Mentis, 2003. – 419 S., ISBN 3-89785-399-X. – Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., veränd. Diss., 2001

WOLF, Ursula: Das Tier in der Moral. – 2. Aufl. – Frankfurt/M.: Klostermann, 2004 (Klostermann Seminar; 7). – 169 S., ISBN 3-465-03314-0

RELIGION

CHARBONNIER, Ralph: Technik und Theologie: ein theologischer Beitrag zum interdisziplinären Technikdiskurs unter besonderer Berücksichtigung der Theologie F. D. E. Schleiermachers. – Marburg: Elwert, 2003 (Marburger theologische Studien; 77). – XII, 303 S., ISBN 3-7708-1235-2. – Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2002

GLIETSCH, Susanne: Mittäterschaft und Selbstentwurf: eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Christina Thürmer-Rohr. – Königstein/Taunus: Helmer, 2003 (Facetten). – 464 S., ISBN 3-89741-127-X. – Zugl.: Tübingen, Univ., Diss., 2002

GÖLLNER, Reinhard (Hrsg.): Die Zukunft des Ruhrgebiets: Strukturwandel einer Region und die Mitverantwortung der Kirchen. – Münster: Lit, 2003 (Theologie im Kontakt; 11). – 171 S., ISBN 3-8258-7410-9

GÖRTZ, Stephan: Theologie welcher Moral? Über den prekären Gegenstand der Moraltheologie. – Münster: Lit, 2004 (Münstersche theologische Vorträge; 6). – 47 S., ISBN 3-8258-7607-1

HOFFMANN, Klaus: Die große ökumenische Wegweisung: die Bedeutung der Versöhnungsethik Karl Barths für die ökumenische Bewegung im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung heute/Klaus Hoffmann. – Frankfurt/M. u. a.: Lang, 2004 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; 786). – 368 S., ISBN 3-631-52406-4. – Zugl.: Wuppertal, Kirchl. Hochsch., Diss., 2003

HOSSELMANN, Roland: Wende zur kultischen Ontologie im Anliegen des Heils: eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen. – Münster: Lit, 2004 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik; 40). – 358 S., ISBN 3-8258-7175-4. – Zugl.: Münster (Westfalen), Univ.,Diss., 2003

KAMPHAUS, Franz: Um Gottes willen – Leben: Einsprüche. Mit einem Vorw. von Heinz-Günther Stobbe. – Freiburg i. Br.; Basel; Wien: Herder, 2004. – 254 S., ISBN 3-451-28202-X

KÖRTNER, Ulrich H. J. (Hg.): Christliche Ethik – evangelische Ethik? Das Ethische im Konflikt der Interpretationen. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004. – VIII, 125 S., ISBN 3-7887-2048-4

LINK-WIECZOREK, Ulrike/WEIß, Wolfgang (Hg.): In dubio pro deo? Anfragen an das Christentum; eine Ringvorlesung des Instituts für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Universität Oldenburg. – Münster u. a.: Lit, 2004 (Forum Religionsphilosophie; 6). – 183 S., Ill., ISBN 3-8258-6863-X

MAIER, Bernhard: Sport – Ethik – Religion: eine kleine summa ethica athletica. Mit einem Beitr.: Eröffnungsansprache zu einer Vernissage mit Fotos aus dem Sport, fotografiert von Sophie Lesch, Baden, 23. November 2000. – Hollabrunn: Verl. MBC, 2004 (Schriftenreihe der Christlichen Sportakademie Österreichs; 22). – 129 S., Ill., ISBN 3-9500764-3-3

MARTIN, Walter: Menschen kämpfen gegen Gott oder der Religionsknall: von religiöser Mündigkeit und göttlichem Verstand. – Orig.-Ausg., 2., erw. Aufl. – Berlin: Frieling, 2004 (Religion). – 112 S., Ill., ISBN 3-8280-1975-7

PECIK, Mechthild: Weltethos und indische Tradition: eine Sammlung hinduistischer Texte zur Ethik. – Frankfurt/M.: Lang, 2003 (Tübinger Beiträge zur Religionswissenschaft; 4). – 161 S., ISBN 3-631-51407-7

PINCKAERS, Servais: Christus und das Glück: Grundriss der christlichen Ethik. Aus dem Franz. übertr. von Tobias Hoffmann. Mit einem Vorw. von Alasdair MacIntyre. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004. – 108 S., ISBN 3-525-30142-1

SCHMITT, Hanspeter: Empathie und Wertkommunikation: Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Persektive. – Freiburg, Schweiz; Freiburg i. Br.; Wien: Univ.-Verl.; Herder, 2003 (Studien zur theologischen Ethik; 93). – 604 S., ISBN 3-7278-1356-3. – Zugl.: Bamberg, Univ., Diss., 2000/2001

SCHÖNBORN, Christoph: Jesus nachfolgen im Alltag: Impulse zur Vertiefung des Glaubens. Hg. von Hubert Philipp Weber. – Freiburg i. Br.; Basel; Wien: Herder, 2004. – 158 S., Ill., ISBN 3-451-28197-X

SPINDELBÖCK, Josef: Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen: Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion. – St. Ottilien: EOS-Verl., 2003 (Moraltheologische Studien; N.F., 4). – 409 S., ISBN 3-8306-7163-6. – Zugl.: Heiligenkreuz, Philos.-Theol. Hochsch., Habil.-Schr., 2003

SOZIALWISSENSCHAFTEN

BOSHAMMER, Susanne: Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit: die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten. – Berlin; New York: de Gruyter, 2003 (Ideen & Argumente). – X, 248 S., ISBN 3-11-017848-6. – Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 2001

CHOMSKY, Noam: Power and Terror: US-Waffen, Menschenrechte und internationaler Terrorismus. Aus dem Amerikan. von Michael Haupt. – Dt. Erstausg. – Hamburg; Wien: Europa-Verl., 2004. – 104 S., ISBN 3-203-76008-8

DIETZFELBINGER, Daniel/THURM, Ralph (Hg.): Nachhaltige Entwicklung: Grundlage einer neuen Wirtschaftsethik. – München; Mering: Hampp, 2004 (DNWE-Schriftenreihe; Folge 12). – 180 S., graph. Darst., ISBN 3-87988-818-3

FISCHER, Michael (Hrsg.): Der Begriff der Menschenwürde: Definition, Belastbarkeit und Grenzen. – Frankfurt/M.: Lang, 2004 (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie; 19). – 328 S., graph. Darst., ISBN 3-631-51981-8

FÖRG, Birgit: Moral und Ethik der PR. Grundlagen – theoretische und empirische Analysen – Perspektiven. – Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss., 2004 (Organisationskommunikation). – 229 S., ISBN 3-531-14147-3. – Zugl.: Leipzig, Univ., Diss

GAD, Gerhard: Unternehmensethik, transnationale Unternehmen, Entwicklungsländer : das Potential der Umsetzung unternehmensethischer Überlegungen in der betrieblichen (Alltags-) Praxis von transnationalen Unternehmen (TNCs) zur Überwindung sektoraler und regionaler Unzulänglichkeiten in den Ländern des Südens. – Berlin: wvb, Wiss. Verl. Berlin, 2004. – XVIII, 314 S., graph. Darst., ISBN 3-936846-71-5. – Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2003

GAZDAR, Kaevan: Unternehmerische Wohltaten: Last oder Lust? Von stakeholder value, corporate citizenship und sustainable development bis Sponsoring. – München/Unterschleißheim: Luchterhand, 2003. – 396 S., Ill., graph. Darst., ISBN 3-472-04526-4

GHEBREMEDHIN, Yohannes: Beteiligungsgerechtigkeit für Sub-Sahara-Afrika im Prozeß der Globalisierung. – Hamburg: Kovac, 2003 (Schriftenreihe Ethik in Forschung und Praxis; 2). – XVI, 507 S., ISBN 3-8300-1200-4. – Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2003

GIERSCH, Christoph: Zwischen sozialer Gerechtigkeit und ökonomischer Effizienz: sozialethische Analyse der Chancen und Risiken von Niedriglohnstrategien in Deutschland. – Münster: Lit, 2003 (Bochumer Studien zur Gerechtigkeit; 2). – IV, 271 S., ISBN 3-8258-6684-X. – Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2002

HALDEMANN, Frank: Verantwortung als Verfassungsprinzip: die schweizerische Verfassungsordnung im Spannungsfeld der Verantwortungsethik. – Zürich; Basel; Genf: Schulthess Juristische Medien, 2003 (Zürcher Studien zum öffentlichen Recht; 157). – XLVII, 273 S., ISBN 3-7255-4666-5. – Zugl.: Zürich, Univ., Diss., 2003

HENKEL, Hans-Olaf: Die Ethik des Erfolgs: Spielregeln für die globalisierte Gesellschaft. – München: Ullstein, 2004 (Ullstein; 36583). – 293 S., ISBN 3-548-36583-3

HERBERHOLD, Mechthild/SÖLING, Caspar (Hrsg.): Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet. – Paderborn: Bonifatius, 2003 (Theologie und Biologie im Dialog). – 217 S., Ill., ISBN 3-89710-263-3

HUTTNER, Ulrich: Recusatio imperii: ein politisches Ritual zwischen Ethik und Taktik. – Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 2004 (Spudasmata; 93). – 530 S., ISBN 3-487-12563-3. – Zugl.: Leipzig, Univ., Habil.-Schr., 2001

JAHN, Franziska: Zur Qualität von Nachhaltigkeitsratings: zwischen Anspruch und Wirklichkeit. – Frankfurt/M.; London: IKO-Verl. für Interkulturelle Kommunikation, 2004 (Ethik – Gesellschaft – Wirtschaft; 15). – 205 S., graph. Darst., ISBN 3-88939-722-0

JOHNS, Mark D. (Hrsg.): Online social research: methods, issues & ethics. – New York u. a.: Lang, 2004 (Digital formations;. 7). – X, 273 S., ISBN 0-8204-6101-6

KIOWSKY, Hellmuth: Die neue Perspektive durch weibliche Ethik. – Cuxhaven; Dartford: Junghans, 2003 (Essay Philosophie; 21). – 172 S., ISBN 3-932905-54-7

NATURWISSENSCHAFTEN UND MATHEMATIK

GERHARDT, Volker: Die angeborene Würde des Menschen. Aufsätze zur Biopolitik. – Berlin: Parerga, 2004. – 212 S., ISBN 3–937262–08–3

HOERSTER, Norbert: Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik. – Orig.-Ausg. – München: Beck, 2004 (Beck'sche Reihe; 1583). – 108 S., ISBN 3–406–51088–4

HONNEFELDER, Ludger (Hrsg.): Das genetische Wissen und die Zukunft des Menschen. – Berlin; New York: de Gruyter, 2003. – VI, 412 S., graph. Darst., ISBN 3–11–017642–4

HÜBNER, Ingolf (Hrsg.): Lebenstechnologie und Selbstverständnis: Hintergründe einer aktuellen Debatte. – Münster: Lit, 2004 (Religion – Staat – Kultur; 3). – 276 S., ISBN 3–8258–7395–1

KALITZKUS, Vera: Biomedizin und Gesellschaft: ein ethnologischer Blick auf die Biomedizin; Gutachten erstellt im Auftr. des Institutes Mensch, Ethik und Wissenschaft (IMEW). – Berlin: IMEW, 2003(IMEW-Expertise; 2). – 82 S., ISBN 3–9809172–1–5. – Literaturverz. S. 67–80

KÖRNER, Stefan: Naturschutzbegründungen. – Münster: BfN-Schr.-Vertrieb im Landwirtschaftsverl., 2003. – 174, XVI S., graph. Darst., ISBN 3–7843–3839–9

MEYER, Kirsten: Der Wert der Natur: Begründungsvielfalt im Naturschutz. – Paderborn: mentis, 2003. – 184 S., ISBN 3–89785–364–7. – Zugl.: Bielefeld, Univ., Diss., 2002

REHM, Markus: Über die Chancen und Grenzen „moralischer" Erziehung im naturwissenschaftlichen Unterricht: ein theoriegeleiteter Beitrag zur Moralphilosophie, Theorie der Erziehung und Didaktik der Naturwissenschaften. – Berlin: Logos-Verl., 2003 (Studien zum Physiklernen; 30). – 297 S., graph. Darst., ISBN 3–8325–0368–4. – Zugl.: Heidelberg, Pädag. Hochsch., Diss., 2003

TECHNIK, MEDIZIN, ANGEWANDTE WISSENSCHAFTEN

ANKERMANN, Ernst: Sterben zulassen: Selbstbestimmung und ärztliche Hilfe am Ende des Lebens. Mit einem Geleitw. von Ernst Gottfried Mahrenholz. – München; Basel: E. Reinhardt, 2004. – 188 S., ISBN 3–497–01693–4

BEER, Wolfgang u. a. (Hg.): „Technik ins Gerede bringen": der bioethische und biopolitische Diskurs in Deutschland. – Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verl., 2004. – 222 S., Ill., ISBN 3–89974–125–0

BELITZ, Wolfgang: Arbeit, unser täglich Brot: sozialethische Texte zu Arbeit und Wirtschaft aus drei Jahrzehnten. – Bochum: SWI-Verl., 2003. – 338 S., graph. Darst., ISBN 3–925895–84–1

BERNASOWSKI, Alexander: Ärztliche Behandlung an der Grenze des Lebens: Heilauftrag zwischen Patientenautonomie und Kostenverantwortung. Hg. Arbeitsgemeinschaft Rechtsanwälte im Medizinrecht e. V. – 2004 (MedR, Schriftenreihe Medizinrecht). – X, 199 S., ISBN 3–540–20570–5

BONDOLFI, Alberto (Hrsg.): Hirntod und Organspende. – Basel: Schwabe, 2003 (Ethik und Recht; 1). – 259 S., ISBN 3–7965–1968–7

BRANDT, Peter (Hrsg.): What's gene technology to us? Ethical, social and econo-

mic aspects/Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft. – Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2003. – 186 S., Text teilw. dt., teilw. Eng., ISBN 3–8334–0189–3

BRÜNE, Martin/PAYK, Theo R. (Hrsg.): Sozialdarwinismus, Genetik und Euthanasie: Menschenbilder in der Psychiatrie. – Stuttgart: Wiss. Verl.-Ges., 2004. – 154 S., Ill., ISBN 3–8047–2064–1

CHADWICK, Ruth: Functional foods: with 21 tables. – Berlin u. a.: Springer, 2003 (Wissenschaftsethik und Technikfolgenbeurteilung; 20). – XVII, 218 S., graph. Darst., ISBN 3–540–20120–3

DAELE, Wolfgang van den: Wie perfekt muss der Mensch sein? Behinderung, molekulare Medizin und Ethik. – München; Basel: E. Reinhardt, 2004. – 214 S., graph. Darst., ISBN 3–497–01658–6

GRAUMANN, Sigrid/GRÜBER, Katrin (Hrsg.): Medizin, Ethik und Behinderung. Beiträge aus dem Institut Mensch, Ethik und Wissenschaft (IMEW. – Frankfurt/M.: Mabuse–Verl., 2003. – 194 S., Ill., ISBN 3–935964–23–4

GROH, Volker: Der schöne Tod: Behinderte zwischen Steinbruch und Labor; geschichtliche, wissenschaftliche und ethische Betrachtungen zur Eugenik, Euthanasie, Humangenetik und aktiven Sterbehilfe. – Leipzig: DDF, 2003 (BaB-Edition). – 220 S., Ill., ISBN 3–937290–41–9

HALÀSZ, Christian: Das Recht auf bio-materielle Selbstbestimmung: Grenzen und Möglichkeiten der Weiterverwendung von Körpersubstanzen. – Berlin u. a.: Springer, 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für Deutsches, Europäisches und Internationales Medizinrecht, Gesundheitsrecht und Bioethik der Universitäten Heidelberg und Mannheim; 18). – XXVIII, 360 S., ISBN 3–540–20484–9. – Literaturverz. S. 317–360

HIRSCHBERG, Marianne: Die Klassifikationen von Behinderung der WHO: Gutachten. Erstellt im Auftr. des Institutes Mensch, Ethik und Wissenschaft (IMEW). – Berlin: IMEW, 2003(IMEW-Expertise; 1). – 66 S., ISBN 3–9809172–0–7

HUPPENBAUER, Markus: Kompetenz Ethik: für Wirtschaft, Wissenschaft und Politik; ein Tool für Argumentation und Entscheidungsfindung. – Zürich: Versus, 2003. – 142 S., Ill., ISBN 3–03–909009–7

JOUNG, Phillan: Ethische Probleme bei der selektiven Abtreibung: die Diskussion in Südkorea. – Bochum: Zentrum für Med. Ethik, 2004 (Medizinethische Materialien; 147). – 31 S., ISBN 3–931993–28–0

KEMETMÜLLER, Eleonore (Hrsg.): Berufsethik und Berufskunde für Pflegeberufe. – 2., erw. Aufl. – Wien; München; Bern: Maudrich, 2003. – 166 S., graph. Darst., ISBN 3–85175–795–5

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Grundkurs Pflegeethik. – Wien: Facultas, 2004 (UTB; 2514). – 268 S., ISBN 3–8252–2514–3

KOHLER-WEIß, Christiane: Schutz der Menschwerdung: Schwangerschaft und Schwangerschaftskonflikt als Themen evangelischer Ethik. – Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2003 (Öffentliche Theologie; 17). – 428 S., ISBN 3–579–05413–9. – Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2002

KORNWACHS, Klaus (Hrsg.): Technik – System – Verantwortung. – Münster: Lit, 2004 (Technikphilosophie; 10). – X S., S. 12 – 704, graph. Darst., ISBN 3–8258–6302–6

LENZEN, Wolfgang (Hg.): Wie bestimmt man den „moralischen Status" von Embryonen? – Paderborn: Mentis, 2004. – 329 S., ISBN 3–89785–398–1

MARCKMANN, Georg: Diagnose per Computer? Eine ethische Bewertung medizinischer Expertensysteme. – Köln: Dt. Ärzte-Verl., 2003 (Medizin-Ethik; 16). – X, 215 S., ISBN 3-7691-0458-7

MAY, Arnd: Einstellungen medizinischer Laien zu Behandlungsverfügungen. – Bochum: Zentrum für Med. Ethik, 2004 (Medizinethische Materialien; 148). – 22 S., graph. Darst., ISBN 3-931993-29-9

NÜSSLEIN-VOLHARD, Christiane: Von Genen und Embryonen. – Stuttgart: Reclam, 2004 (Universal-Bibliothek; 18262). – 68 S., ISBN 3-15-018262-X

RHONHEIMER, Martin: Abtreibung und Lebensschutz: Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik. – Paderborn u. a.: Schöningh, 2004. – 236 S., ISBN 3-506-70114-2

KÜNSTE UND UNTERHALTUNG

KRAUTZ, Jochen: Vom Sinn des Sichtbaren: John Bergers Ästhetik und Ethik als Impuls für die Kunstpädagogik am Beispiel der Fotografie. – Hamburg: Kovac, 2004 (Schriftenreihe Schriften zur Kunstpädagogik und ästhetischen Erziehung; 1). – 400 S., Ill., ISBN 3-8300-1287-X. – Zugl.: Wuppertal, Univ., Diss., 2003

MERTIN, Andreas/WENDT, Karin: Mit zeitgenössischer Kunst unterrichten: Religion – Ethik – Philosophie Karin Wendt. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004. – 176 S., Ill., ISBN 3-525-61402-0

RECK, Hartmut: Die Ethik des englischen Sensibilitätskultes in ihrer literarischen und malerischen Manifestation. – Frankfurt/M.: Lang, 2003 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 28, Kunstgeschichte; 395). – 238 S., Ill., ISBN 3-631-50938-3. – Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2002

LITERATUR

FORTAREL, Raffaella: Lebenseinstellungen – Glaubensvorstellungen: ethische Positionen im Werk von Anton Pavlovic Cechov. – Frankfurt/M.: Lang, 2003 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 16, Slawische Sprachen und Literaturen; 70). – 209 S., Ill., ISBN 3-631-51045-4. – Zugl.: Innsbruck, Univ., Diplomarbeit

MERTZ-BAUMGARTNER, Birgit: Ethik und Ästhetik der Migration: algerische Autorinnen in Frankreich (1988-2003). – Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004 (Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb; 6). – 259 S., ISBN 3-8260-2591-1. – Literaturverz. S. 245-259

SCHAUM, Konrad: Ironie und Ethik in Annette von Droste-Hülshoffs Judenbuche. – Heidelberg: Winter, 2004 (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte; 204). – 206 S., ISBN 3-8253-1565-7

GESCHICHTE UND GEOGRAFIE

MEIXNER, Uwe/NEWEN, Albert (Hrsg.): Geschichte der Ethik. – Paderborn: Mentis, 2003 (Philosophiegeschichte und logische Analyse; 6). – 254 S., ISBN 3-89785-155-5

WIRTH, Ingo: Todesstrafen: eine geschichtliche Spurensuche. – Leipzig: Militzke, 2004 (Reihe S). – 192 S., ISBN 3-86189-610-9

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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 2003:

Hans Graeve: Ethik und Wirklichkeit

Marianne Heimbach-Steins: Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Zu einem sozialethischen Forschungsdesiderat

Bernhard Irrgang: Künstliche Menschen? Posthumanität als Kennzeichen einer Anthropologie der hypermodernen Welt?

Heike Kämpf: Perspektiven einer postfeministischen Ethik jenseits einer geschlechterspezifischen Moral

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

Hartmut Kreß: Wissenschaftsfreiheit – ein Grundrecht in der Krise. Argumente der Ethik zur Wissenschaftsfreiheit heute. Karl-Friedrich Sewing, Hannover, zum 70. Geburtstag gewidmet

Christoph Lütge: Was leistet die kritisch-rationalistische Ethik?

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

Hans J. Münk: Zwischen Zweifel, Ablehnung und Zustimmung. Die deutschsprachige (katholisch-)theologische Ethik und das Hirntodkriterium (HTK)

Hans-Martin Schönherr-Mann: Wohnt der protestantische Geist noch im „stahlharten Gehäuse"? Max Webers Tugenden der Sachlichkeit und der Verantwortung als Ethos der Moderne

Karsten Weber/Sonja Haug: Konfrontation oder Kompromiss? Empirische Befunde und ethische Überlegungen zu Urheberrechtskonflikten

Ralf Witzler: Nietzsches Gestalten der Zukunft. Von „freien Geistern" und „guten Europäern"

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