ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

Larissa KRAINER: **Medien- und Kommunikationsethik**

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

Diskussionsforum:

Bruno Schmid: Wolfgang Erich Müller: Argumentationsmodelle der Ethik

Hans J. Münk: Theologische Sozialethik im Fegefeuer der Spätmoderne

Aus Wissenschaft und Forschung:

Sebastian Schoknecht: F. S. Oduncu/K. Platzer/W. Henn (Hg.): Der Zugriff auf den Embryo

Nachrichten

Bücher und Schriften

Jahr **13 – 2005 – 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)

Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt, 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. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)

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

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

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

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

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

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)

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

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

13. Jahrgang 2 – 2005 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Kurt REMELE: „Das Wohl aller und eines jeden". Gemeinwohl und Individualwohl nach der katholischen Sozialethik 115

Larissa KRAINER: Medien- und Kommunikationsethik 135

Tobias TRAPPE: Die Ethik und der Alltag. Bausteine zum Verständnis der Ethik und des Ethikunterrichts mit besonderem Blick auf die Polizei .. 157

Diskussionsforum

Bruno Schmid: Wolfgang Erich Müller: Argumentationsmodelle der Ethik 175

Hans J. Münk: Theologische Sozialethik im Fegefeuer der Spätmoderne 179

Aus Wissenschaft und Forschung

Sebastian Schoknecht: Fuat S. Oduncu/Katrin Platzer/Wolfram Henn (Hg.): Der Zugriff auf den Embryo 195

Nachrichten

Societas Ethica-Tagung 200

Philosophicum Lech 200

Wie funktioniert Bioethik? 200

Bücher und Schriften

Pavel Fobel u. a. (Hg.): Rationalität in der angewandten Ethik (I. Koncsik) 201

Rupert M. Scheule u. a. (Hg.): Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive (J. Maaß) 202

Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie (K. Weber) 203

Friedhelm Decher: Verzweiflung. Anatomie eines Affekts (I. Koncsik) ... 206

Rudolf Kautzky: Euthanasie und Gottesfrage. Medizinethische Texte und theologische Provokationen (E. Luther) 209

Roland Wirth: Marktwirtschaft ohne Kapitalismus. Eine Neubewertung der Freiwirtschaftslehre aus wirtschaftsethischer Sicht (G. Ulshöfer) .. 212

Brigitte Falkenburg: Wem dient die Technik? (N. C. Karafyllis) 213

Gernot Böhme/Alexandra Manzei (Hg.): Kritische Theorie der Technik und der Natur (N. C. Karafyllis) 215

Günther Pöltner: Grundkurs Medizin-Ethik (P. Inhoffen) 217

C. Wiesemann u. a. (Hg.): Pflege und Ethik. Leitfaden für Wissenschaft und Praxis (V. Schubert-Lehnhardt) 221

Christof Mandry (Hg.): Literatur ohne Moral. Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch (M. Rath) 222

Ethica 13 (2005) 2, 115–134

KURT REMELE

„DAS WOHL ALLER UND EINES JEDEN"

Gemeinwohl und Individualwohl nach der katholischen Sozialethik

Dr. theol. Kurt Remele (geb. 1956), Studium der katholischen Theologie und der Anglistik/Amerikanistik in Graz und Bochum, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre der Kath.-Theol. Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum (1984–1990), pädagogischer Mitarbeiter am Sozialinstitut Kommende in Dortmund (1990–1992). Seit 1992 am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Graz tätig, zunächst Assistent, seit 2001 (Habilitation) ao. Universitätsprofessor; 2003: Fulbright Scholar an der Catholic University of America in Washington, D.C.
Veröffentlichungen in Auswahl: *Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik* (Münster 1992); *Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl* (Graz 2001); *Glaube in Politik und Zeitgeschichte* (Paderborn 1995, hg. mit G. Giegel und P. Langhorst), *Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte* (Graz 1998, hg. mit P. Inhoffen und U. Saringer); zahlreiche Aufsätze zu Themen der christlichen Sozialethik sowie Beiträge zu aktuellen ethischen, gesellschaftspolitischen und religiösen Fragen in *Der Standard*, *Die Presse* und *Die Furche*.

1. Die Renaissance des Gemeinwohls: Kommunitarismus

Der US-amerikanische Soziologe, Romanautor und Priester Andrew GREELEY ist davon überzeugt, dass die katholische Kirche die Zeichen der Zeit häufig nicht erkennt. Er hat zwei Gesetze formuliert, die diese unkreative kirchliche Ungleichzeitigkeit zum Ausdruck bringen. GREELEYS erstes Gesetz lautet: „Wenn andere Menschen etwas aufgegeben haben, entdecken wir es." Das zweite heißt: „Wenn die Menschen etwas Wunderbares entdecken, das wir haben, haben wir es gerade aufgegeben."[1]

„Wenn die Menschen etwas Wunderbares entdecken, das wir haben, haben wir es gerade aufgegeben": Im Hinblick auf das katholische Sozialprinzip des Gemeinwohls stimmt diese Aussage nicht ganz, aber teilweise. Zwar ist das Gemeinwohlprinzip in Einführungswerken in die katholische Sozialethik

[1] Zit. nach M. LEACH: New Thought Catholicism (1992), S. 384.

und in kirchenamtlichen Sozialdokumenten weiterhin zu finden, nimmt aber dort im Allgemeinen keine zentrale Stellung ein. In den akademisch-wissenschaftlichen Diskursen der katholischen Sozialethiker hat das Gemeinwohl längere Zeit eine geringe Rolle gespielt oder ist fast ausschließlich im Kontext prozeduraler Gerechtigkeitstheorien implizit thematisiert worden. Für sozial engagierte Katholiken haben zudem Begriffe wie „Solidarität" und „Option für die Armen" Vorrang, weil diese für sie offenbar eindeutiger, entschiedener und unmissverständlicher klingen.

Diese Imageprobleme des Gemeinwohlbegriffs kann man durchaus positiv interpretieren: Zu häufig wurde das Gemeinwohl als statische Größe begriffen, dessen Verfechtern es vor allem um die adäquate Einordnung des Einzelnen in eine vorgegebene hierarchische Gesellschaftsordnung ging. Heute ist man sich in Kirche und Sozialethik stärker bewusst, dass das Gemeinwohlpostulat „trotz der besten Intentionen auch als repressives Instrument eingesetzt werden kann"[2]. Man hat erkannt, dass eine katholisch-substantielle Gemeinwohldeutung zu oft den Eindruck erweckt hat, „als ob sie die Freiheit der menschlichen Person [und] die Rechte des Individuums nicht respektieren würde"[3]. Die daraus resultierende katholische Zurückhaltung gegenüber dem Gemeinwohlbegriff stellt einen Gegensatz zur Tatsache dar, dass dieser Begriff seit mehr als „zwei Jahrzehnten einen neuerlichen Aufschwung genommen ... und in den jüngsten sozialphilosophischen wie politiktheoretischen Debatten eine nicht unerhebliche Rolle spielt"[4]. Eine Gruppe nordamerikanischer Philosophen und Sozialwissenschaftler, die unter dem Etikett *Communitarians* (Kommunitaristen oder Kommunitarier) bekannt geworden sind, hat den Gemeinwohlgedanken seit Anfang der 1980er Jahre aufgegriffen und als politisch-sozialen Leitbegriff unübersehbar in die zivilgesellschaftlichen und akademischen Diskurse eingebracht. Die Diskussion um kommunitäre Konzepte hat Mitte der 80er Jahre auch den deutschsprachigen Raum erreicht und ist dort auf erhebliche Resonanz gestoßen. Im Oktober 1998 wurde an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften eine interdisziplinäre Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemeinsinn" mit dem Ziel etabliert, „beide Begriffe in historischer Perspektive, vor allem aber im Hinblick auf ihre aktuelle Bedeutung einer gründlichen Analyse zu unterziehen"[5].

[2] W. Lesch: Gesellschaft – Gemeinschaft – Gemeinwohl (1995), S. 121.
[3] M. Novak: Free Persons and the Common Good (1989), S. X.
[4] H. Münkler/H. Bluhm: Einleitung (2001), S 9.
[5] H. Münkler: Vorwort (2001), S. 7. Die Forschungsergebnisse der Arbeitsgruppe wurden in vier Bänden publiziert: H. Münkler/H. Bluhm (Hg.): Gemeinwohl (2001); H. Münkler / K.

Die Denkrichtung des Kommunitarismus[6] protestiert gegen die Vorstellung eines Individuums ohne Gemeinschaft – und dies grundsätzlich zu Recht. Der Kommunitarismus hat massive Einwände gegen die liberalen Grundlagen und gegen tatsächliche oder vermeintliche Fragmentierungs- und Entsolidarisierungsprozesse der wohlhabenden Gesellschaften des Westens artikuliert. Die Kernthese des Kommunitarismus lautet: Der Stellenwert und die Freiheit des einzelnen Subjekts sind innerhalb liberaler und individualistischer Denkrichtungen überschätzt worden gegenüber der Bedeutung von Bindungen an wertvermittelnde (Herkunfts-)Gemeinschaften. Das Ideal des autonomen, unabhängigen Individuums, das seine individuellen Rechte und Optionen über moralische Obligationen und soziale Bindungen oder Ligaturen stellt, hat eine ungebührliche Vorherrschaft erlangt, die es nun zu korrigieren gilt. Der Kommunitarismus schreibt einem exzessiven, radikalen, sozial entpflichteten Individualismus die Verantwortung für eine grassierende Auszehrung der Gemeinwohlorientierung zu: Menschen würden ihren Gemeinsinn verlieren und sich zunehmend von ihren Mitbürgern isolieren. Sie begegneten der öffentlich-politischen Sphäre mit Argwohn und würden dadurch letztlich die Bedingungen und die Grundlagen der demokratischen Gesellschaftsordnung untergraben. Einem überzogenen Individualismus, der zu Vereinzelung und Isolation geführt habe und führe, setzen Kommunitarier die Vorstellung der kontextuellen Eingebundenheit und der Zugehörigkeit entgegen: Zugehörigkeit zu einem bestimmten nationalen Gemeinwesen, vor allem aber auch zu diversen, auf der intermediären, zivilgesellschaftlichen Ebene angesiedelten, überschaubaren Gemeinschaften.

2. Gemeinsinn und Selbstentfaltung: „solidarischer Individualismus"

a) Westliche Egomanie?

Wesentliche Aspekte der kommunitaristischen Gesellschaftsanalyse und -kritik klingen durchaus plausibel: Viele Menschen in den wirtschaftlich hoch entwickelten Gesellschaften des Westens huldigen tatsächlich in beträchtlichem Ausmaß dem angenehmen Leben und dem flotten Konsum. Es gibt einseitig

Fischer (Hg.): Gemeinwohl (2002); H. Münkler/K. Fischer (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht (2002); H. Münkler/H. Bluhm (Hg.): Gemeinwohl (2002).

[6] Aus der Fülle der Publikationen von Kommunitaristen und zum Kommunitarismus seien nur zwei wichtige Einführungswerke genannt: W. Reese-Schäfer: Kommunitarismus (³2001); H. Tam: Communitarianism (1998).

genuss- und erlebnisorientierte Verhaltensmuster, es existieren Leitbilder, die das Interesse in übertriebener Weise auf das Selbst, die eigene Lebenswelt, das persönliche Wohlbefinden und das lustvolle Erleben lenken. Der frühere deutsche Bundeskanzler Helmut SCHMIDT artikuliert eine gängige, auch in kirchlichen Kreisen weit verbreitete Meinung, wenn er schreibt:

> „Eine weitgehend permissive Erziehung orientiert sich allzu einseitig an den Grundrechten, von Grundpflichten ist kaum die Rede. Rücksichtslos egoistische ‚Selbstverwirklichung' erscheint als Ideal, Gemeinwohl dagegen eher als bloße Phrase."[7]

Aber sind westliche Gesellschaften, allen voran die US-amerikanische, wirklich von einer allgegenwärtigen „Egomanie"[8] und einem „Werteverfall"[9] durchzogen, einem Klima sozialer Kälte, in der nur der Wettbewerb zählt und das Miteinander zu kurz kommt? Ist nicht die soziale Realität komplexer, widersprüchlicher und ambivalenter? Der eingangs zitierte Andrew GREELEY zumindest widerspricht kommunitaristischen Gesellschaftsanalysen, wenn er behauptet:

> „Amerikaner sind keine egoistischen Individualisten, es fehlt ihnen nicht an Bürgertugenden, es gibt keinen Verfall des Sozialkapitals in unserer Gesellschaft."[10]

Im Hinblick auf Robert PUTNAMS sozialkritische Studie *Bowling Alone*[11], die die Abnahme der Zahl amerikanischer Kegelvereine als Symbol für die Auszehrung des Sozialkapitals wertet, bemerkt GREELEY[12], dass die Zahl der Bowlingclubs vielleicht zurückgegangen sein mag, jene der Softballvereine aber gestiegen sei. Und die Tatsache, dass kommunitaristische Verfallsprognosen gerade beim katholischen Klerus beliebt sind, erklärt der Priester und Soziologe wie folgt:

> „Wahrscheinlich sind Theorien, die behaupten, Amerikaner seien selbstsüchtige Individualisten, deshalb bei Geistlichen beliebt, weil sie ihnen die Munition liefern, mit der sie ihre Gemeinden denunzieren und attackieren können. Ich denke, es gibt nichts Befriedigenderes für einen geplagten und frustrierten Kleriker, als seinen Zorn an seiner Gemeinde auszulassen."[13]

[7] H. SCHMIDT: Zum Geleit (1997), S. 13f.
[8] Das Unbehagen gegenüber der sozialen Kälte (2002).
[9] J. B. METZ: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (1997), S. 154.
[10] A. GREELEY: Religion after 2000 (1997), S. 7.
[11] R. PUTNAM: Bowling Alone (2000).
[12] A. GREELEY: Religion after 2000, S. 6.
[13] Ders., ebd.

b) Der Genuss von Erdbeeren oder: die Auflösung von Dichotomien

Im Allgemeinen wird das Verhältnis zwischen Individualismus und Gemeinsinn als Gegensatz definiert, als ein striktes *aut-aut*: Entweder tue ich etwas für mich selbst oder ich tue etwas für die anderen. Es ist aber fraglich, ob diese Sicht der komplexen psychologischen und sozialen Realität gerecht wird. Keinen grundsätzlichen Widerspruch zwischen individueller Selbstverwirklichung und Gemeinwohlorientierung konnte jedenfalls der US-amerikanische Psychologe Abraham MASLOW in seinen Studien über menschliche Bedürfnisse[14] erkennen. Nach MASLOW lösen sich nämlich bei Menschen, die die Stufe der Selbstverwirklichung erreicht haben, Polaritäten und Dichotomien in Einheiten auf: Selbstverwirklichende Menschen seien imstande, Getrenntes und sogar Gegensätzliches synergetisch zu verschmelzen: Kopf und Herz, Vernunft und Instinkt, Anpassung und Widerstand. Für Selbstverwirklicher werde Pflicht „zum Vergnügen, und Vergnügen fusioniert mit der Pflicht"[15]. Egoismus und Selbstlosigkeit, Individualismus und Gemeinschaftsorientierung, Ich-Bezogenheit und Ich-Transzendenz gingen in diesen Menschen eine enge Verbindung ein. MASLOW behauptet:

> „Die Tatsache besteht, dass selbstverwirklichende Menschen gleichzeitig die am meisten individualistischen und am meisten altruistischen, sozialen und liebenden aller Menschen sind."[16]

Er illustriert diese synergetische Verschmelzung an folgendem Beispiel:

> „Wenn es mir mehr Vergnügen bereitet, Erdbeeren in den Mund meines kleinen geliebten Kindes, welches Erdbeeren sehr mag, zu füttern ... und wenn ich dadurch ... Freude empfinde, während sie [sic] jene Erdbeeren isst, die ich auch gerne gegessen hätte, was soll ich dann über den Egoismus oder die Selbstlosigkeit dieser meiner Handlung sagen? Opfere ich etwas? Bin ich altruistisch? Bin ich egoistisch, denn schließlich bereitet mir das Ganze Freude? Offensichtlich ist es am sinnvollsten zu sagen, dass die Wörter egoistisch und altruistisch als Gegensatzpaar, als einander ausschließend, bedeutungslos geworden sind. Die zwei Wörter sind miteinander verschmolzen. Meine Handlung ist weder ausschließlich egoistisch noch ausschließlich altruistisch oder man kann auch sagen, dass sie gleichzeitig egoistisch und altruistisch ist. Oder, da ich die anspruchsvollere Ausdrucksweise bevorzuge, kann man sagen, die Handlung ist synergetisch."[17]

[14] Vgl. A. MASLOW: Motivation und Persönlichkeit (1981).
[15] A. MASLOW: Psychologie des Seins (1997), S. 145.
[16] A. MASLOW: Motivation und Persönlichkeit, S. 232.
[17] A. MASLOW/D. STEPHENS/G. HEIL: Maslow on Management (1998), S. 108f.

c) Die Integration des Altruismus in das Selbstverwirklichungskonzept

Was MASLOW vor fast einem halben Jahrhundert bei der von ihm beobachteten relativ kleinen Gruppe selbstverwirklichender Probanden festgestellt hat, scheint heute ein verbreitetes Phänomen geworden zu sein: *die Integration altruistischer Haltungen in die eigenen Selbstverwirklichungsvorstellungen.* Die Forderung nach Sorge um die Mitmenschen wird gegenwärtig nicht so sehr als von außen auferlegte Pflicht interpretiert, sondern als eigene moralische Option und Neigung, die zu einer grundsätzlich individualistischen Haltung in keinem fundamentalen Gegensatz steht. US-amerikanische, britische, deutsche und österreichische Sozialwissenschaftler konstatierten in jüngster Zeit das Entstehen eines, wie Ulrich BECK es nennt, „solidarischen Individualismus"[18] oder einer, wie Christian FRIESL und Regina POLAK es bezeichnen, „kooperativen Individualisierung"[19]. Robert WUTHNOW von der Princeton University stellte anhand zweier repräsentativer Umfragen fest, dass es nicht nur „einen großen Anteil an Selbstinteresse in vielem, was wir für Altruismus halten"[20] gebe, sondern sogar eine leicht positive Korrelation zwischen den am Selbst orientierten Werten und der Betonung der Wichtigkeit von karitativen Tätigkeiten. „Mit anderen Worten", schreibt WUTHNOW, „die Menschen, die die stärkste individualistische Einstellung besitzen, sind zugleich auch diejenigen, die der Hilfe für andere den höchsten Wert beimessen."[21] WUTHNOW illustriert diesen Befund anhand der Darstellung von drei Personen, mit denen im Rahmen seiner Studie Tiefeninterviews durchgeführt wurden: Jack Casey, der freiwillig als Rettungsfahrer arbeitet, Marge Detweiler, die einen großen Teil ihrer Zeit der Mitarbeit bei den *Anonymen Alkoholikern* widmet, und Janet Russo, die in einem Frauenhaus mithilft. Alle drei bemühen sich um ein Leben, „das die Möglichkeit beinhaltet, sowohl für andere zu sorgen als auch individualistisch zu sein"[22]. Alle drei sind davon überzeugt, dass „zwischen Selbstbezogenheit und der Sorge um andere kein grundsätzlicher Konflikt besteht"[23].

Der deutsche Wertewandelforscher Helmut KLAGES konstatiert, dass „Selbstentfaltungswerte und bürgerliches Engagement sich gegenseitig nicht

[18] U. BECK: Kapitalismus ohne Arbeit (1996), S. 144.
[19] Ch. FRIESL/R. POLAK: Konflikte im Wertesystem (2000), S. 14.
[20] R. WUTHNOW: Acts of Compassion (1991), S. 42.
[21] Ders., ebd., S. 22.
[22] Ders., ebd., S. 28.
[23] Ders., ebd., S. 36.

ausschließen, sondern verstärken"[24]. Der Sozialpsychologe Heiner KEUPP[25] ist davon überzeugt, dass die zunehmende Individualisierung nicht in pauschaler Weise Solidarbeziehungen abbaue, sondern einen neuen Typus von Solidarität schaffe. Diese Solidarität werde freiwillig erbracht und weniger aus einem Gefühl der Verpflichtung. Und sie sei weniger von einem moralisch aufgeladenen Helferpathos geprägt. Die katholischen Bischöfe von England und Wales äußerten in ihrem Hirtenschreiben über das Gemeinwohl aus dem Jahre 1996 die Befürchtung, dass die jungen Menschen dem politischen Prozess den Rücken kehrten, weil sie ihn als „egoistisch, geistlos und korrupt betrachten". Gleichzeitig würden diese jungen Menschen aber „oft eine bemerkenswerte Großzügigkeit im Engagement für konkrete Anliegen"[26] zeigen.

Es gilt auch zu beachten, dass heute in vielen Ländern eine face-to-face Solidarität, also eine Solidarität im unmittelbar zwischenmenschlichen Sinn, zu einem beträchtlichen Teil durch eine – allerdings zunehmend gefährdete – wohlfahrtsstaatliche Sozialgesetzgebung abgelöst worden ist. Auch ist es eine Verengung, Solidarität nur als asymmetrisches Verhältnis zu betrachten, in dem der eine gibt und der andere nimmt. Menschen können sich auch zusammenschließen, um Ziele zu erreichen, die ihnen gemeinsam zugute kommen. Es ist nicht primär eine altruistische Orientierung gewesen, welche das Kollektivgefühl der Arbeiterklasse hervorgebracht hat, sondern die Erkenntnis, dass eine gemeinsame Interessenverfolgung geboten ist, wenn man nicht als Einzelner untergehen will.[27]

Gemeinsinn und Selbstentfaltung: Pauschale Niedergangsszenarien und mit dickem roten oder schwarzen Filzstift geschriebene zwischentonlose Lamentos über den Egoismus heutiger Menschen übersehen, dass das Böse nicht immer und überall ist und nicht nur in der Gegenwart. So beruhte etwa die Solidarität in früheren Zeiten oft stärker auf Zwang als auf Güte.[28] Auch waren traditionelle Gemeinschaften keineswegs mehrheitlich Oasen von Gemeinsinn und Harmonie. Dörfliche Gemeinwesen, patriarchale Familien und durch Klassengegensätze zerrissene Nationen waren nicht selten streng hierarchisch und äußerst ungerecht strukturiert, sie haben personale Identität nicht nur gestiftet, sondern auch zerstört.[29]

[24] H. KLAGES: Engagement (2000), S. 158; vgl. auch ders.: Der blockierte Mensch (2002), S. 28–40.
[25] Vgl. H. KEUPP: Solidarisch und doch frei (1995), S. 54.
[26] Catholic Bishops' Conference of England and Wales: Common Good (1996), Nr. 116.
[27] M. PRISCHING: Bilder des Wohlfahrtsstaates (1996), S. 71f.
[28] Vgl. ders., ebd., S. 75; P. BORSCHEID: Zwischen privaten Netzen (1988), S. 272.

Gemeinsinn und Selbstentfaltung: Heutige Menschen legen im Allgemeinen großen Wert auf ihre Selbständigkeit und Eigenverantwortung, auf ihr Subjektsein und ihre Selbstverwirklichung. Dieses Streben nach Selbstverwirklichung kann egoistisch und hedonistisch umkippen und zu einer unbezogenen und rein abgrenzenden Haltung werden. Das ist zu bedauern und zu kritisieren, hebt aber nicht die Tatsache auf, dass Selbstentfaltungswerte und bürgerliches Engagement in vielen Fällen durchaus kompatibel sind. Die Integration altruistischer Haltungen in die eigenen Selbstverwirklichungsvorstellungen mag hinter der christlichen Hochforderung einer „Güte jenseits des Eigeninteresses"[30], wie der anglikanische Theologe Robin GILL es nennt, zurückbleiben. Das unabweisbare Wahrheitsmoment der Integration des Altruismus in das eigene Selbstverwirklichungskonzept liegt aber darin, dass Pflichterfüllung im Allgemeinen mit tiefer menschlicher Erfüllung einhergehen sollte, sonst kann sie allzu leicht verformen oder zu einer unerträglichen Last werden.[31] Zudem hat moralisches Verhalten häufig nicht einen strikten Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus zur Voraussetzung: Oft deckt sich nämlich das, wozu wir uns verpflichtet fühlen, ganz legitim mit unseren eigenen – auch kurzfristigen – Interessen.

3. Etzionis oft übersehene Forderung nach größerem Individualismus

Kulturkritische Pauschalverdächtigungen von rechts oder links werden sowohl der Frage nach den sozio-moralischen Ressourcen westlicher Gesellschaften als auch der Verhältnisbestimmung von Selbstentfaltung und Gemeinsinn nicht gerecht. Populärkommunitaristische Vereinfachungen widersprechen in dieser Hinsicht häufig auch originären kommunitaristischen Positionen. In seinem Werk *Entdeckung des Gemeinwesens* macht Amitai ETZIONI, einer der führenden Kommunitarier, darauf aufmerksam, dass sein Plädoyer für den Gemeinschaftsgeist „ein spezifisch amerikanisches Anliegen" sei. Erklärend fügt er hinzu: „Die Chinesen, Osteuropäer und Japaner könnten gut daran tun, jetzt genau das Umgekehrte zu tun: ihrer Selbstdarstellung mehr Raum zu geben, übermäßige staatliche Kontrollen abzubauen und ihren strengen Moralkodex zurückzudrängen, der ihre Kreativität unterdrückt und ihre individuellen Rechte einschränkt." Den Kommunitariern geht es nach ETZIONI nicht

[29] Vgl. D. PHILIPPS: Looking Backward (1995), S. 195.
[30] R. GILL: Moral Communities (1992), S. 81.
[31] Vgl. K. DEMMER: Das vergeistigte Glück (1991), S. 106f.

darum, vom Extrem eines maßlosen Individualismus zum anderen Extrem zu wechseln und eine Gemeinschaft anzustreben, die der Individualität den Garaus macht. Kommunitarier plädierten vielmehr für „eine gute Mischung von Eigennutz, Selbstdarstellung und Gemeinsinn – von Rechten *und* Pflichten, von Ich und Wir"[32].

Die Vereinigten Staaten von Amerika zeichnen sich nach ETZIONI durch ein Zuwenig an „Wir"-Orientierung aus, China und Japan dagegen durch ein Zuviel. Wie wäre demnach ein Land wie Österreich einzuschätzen? Oder die Bundesrepublik Deutschland? Oder die Schweiz? Welche Einseitigkeit würde ETZIONI an einer Institution wie der katholischen Kirche feststellen?

4. Die katholische Debatte: Gemeinwohl oder Individualwohl?

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Gemeinwohl „dynamisch verstanden"[33] und damit als ein Konzept, das für Veränderungen und Weiterentwicklungen offen ist. In deutlicher Absetzung von einer die hierarchische Ordnung der Gesellschaft akzentuierenden Organismus-Analogie, die dem Gemeinwohlgedanken der christlichen Sozialphilosophie bisher zugrunde lag, stellte das Konzil die Würde und die Rechte, die Freiheit und die Gleichheit der Personen als zentrale Inhalte des Gemeinwohls heraus.

Wenn aber Menschenrechte und die Würde des Individuums eine so zentrale Rolle in der christlichen Wertehierarchie spielen, wie ist dann die bekannte Vorrangregel „Gemeinnutz geht vor Eigennutz" zu verstehen? Sind Christen nicht dazu berufen, das Einzel- oder Eigenwohl zu transzendieren hin auf das Wohl der Gemeinschaft? Muss nicht das individuelle Wohl Platz machen, damit das Wohl des Ganzen zu seinem Recht kommt? Und an wessen Wohl sollen sich Menschen eigentlich orientieren, wenn sie nach dem Gemeinwohlprinzip handeln wollen? Die hier artikulierte Zuordnungsproblematik Gemeinwohl – Einzelwohl ist von der Zuordnungsproblematik Mensch – Tier, Mensch – Erde selbstverständlich nicht zu trennen, auch wenn diese Fragestellungen im vorliegenden Beitrag nicht eigens behandelt werden können.

Fragen zum Verhältnis von Gemeinwohl und Individualwohl standen im Mittelpunkt einer Debatte unter führenden katholischen Moralphilosophen und Sozialethikern des vorigen Jahrhunderts. Die Debatte fand in den 1940er Jahren in Nordamerika statt, etwa ein Jahrzehnt später auch im deutschspra-

[32] A. ETZIONI: Die Entdeckung des Gemeinwesens (1998), S. 30.
[33] II. Vatikanisches Konzil: Gaudium et spes (1965), Art. 74.

chigen Raum. Die einen, die für den Primat des Gemeinwohls eintraten, wurden – was heute weitgehend unbekannt ist – als „Kommunitaristen"[34] bezeichnet, die anderen, die am Primat des Wohls des Einzelnen festhielten, als „Personalisten". Zu den „Kommunitaristen" zählten etwa Charles De Koninck, Eberhard Welty und Arthur F. Utz. Zu den „Personalisten" gehörten etwa Jacques Maritain, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning und Johannes Messner.

Die historische Debatte kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Erwähnt werden soll jedoch, dass die Gemeinwohl-Kommunitaristen von einer organischen oder organismischen Ordnungsvorstellung ausgingen, die den Einzelnen als Teil eines Sozialkörpers, eines größeren Ganzen betrachtete, in dem er freiwillig den ihm zustehenden Platz einzunehmen habe. De Koninck schrieb:

> „Wir sind, vorrangig und grundlegend, Teile – Teile der Familie, der politischen Gemeinschaft, des erschaffenen Universums, der Stadt Gottes."[35]

Auch Arthur F. Utz betonte die Einordnung des Einzelnen in das Gemeinwohl, die „proportionale Eingliederung jeder Person in das Gesamt"[36]. Die Personalisten dagegen wiesen darauf hin, dass das Gemeinwohl dem Wohl des Einzelnen zu dienen habe. Nach Maritain[37] steht die Personwürde über der Gesellschaft, sie komme der Person als Person zu, nicht als Mitglied einer Gemeinschaft. Das Gemeinwohl werde erst dann richtig verstanden, wenn es als „Gemeinwohl *menschlicher Personen*"[38] aufgefasst wird. Dies beinhalte und erfordere, dass die Grundrechte der Person und der Familie anerkannt werden. Ein zentrales Element des Gemeinwohls sei „die bestmögliche Entwicklung der Personen, hier und jetzt"[39]. Maritain betonte die Bedeutung und die Würde der Person vor allem auch deshalb, „um hinreichend klar zu machen, dass es inhuman und unerträglich [sei], dem Götzen ideologisch ausgedachter ‚kollektiver Gebilde' und deren Wohl zahllose menschliche Wesen zu opfern"[40]. Nach Oswald von Nell-Breuning[41] sind

[34] Vgl. J. M. Díez-Alegría: Gemeinwohl (1968), S. 233.
[35] Ch. De Koninck: De la primauté, S. 57f. Zit. nach M. Keys: Personal Dignity (1995), S. 178.
[36] A. F. Utz: Der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre (1987), S. 109.
[37] Vgl. J. Maritain: The Person and the Common Good, S. 58.
[38] Ders., ebd., S. 50 (Hervorh. im Original).
[39] Ders., ebd., S. 53f.
[40] M. Keys: Personal Dignity, S. 185f.
[41] Zum Gemeinwohlkonzept Oswald von Nell-Breunings vgl. O. v. Nell-Breuning: Bauge

> „Gemeingut und Einzelgut ... in gleicher Weise wechselseitig aufeinander angewiesen und aufeinander hingeordnet, stehen im gleichen Verhältnis von Bindung und Rückbindung wie Gemeinschaft und Einzelmensch. ... Das Rangverhältnis von Gemeinwohl und Einzelwohl kann kein anderes sein als das Rangverhältnis ihrer Träger. Träger des Gemeinwohls ist die Gemeinschaft, Träger des Einzelwohls der Einzelmensch oder die menschliche Person."[42]

Wenn sich also die Gesellschaft am Wohl des Einzelnen orientieren soll, so auch das Gemeinwohl.

Die spätere Entwicklung hat den Personalisten Recht gegeben. Mit dem katholischen Sozialethiker und Politikwissenschaftler Bernhard SUTOR ist den ganzheitlichen Gemeinwohlvorstellungen Folgendes entgegenzuhalten:

> „Wir sind als individuelle Personen nicht Teile eines uns übergeordneten Ganzen. Vielmehr bringen wir in sozialer Kooperation das erst hervor, was man oft ungenau ‚das Ganze' nennt. Wohl gehört zum Personsein Sozialität; wir brauchen die anderen und die soziale Kooperation. Aber die Ordnung ... zielt letztlich nicht auf das Wohlergehen eines Ganzen, sondern auf das der Personen."[43]

5. Personenbezogenes Gemeinwohl: „das Wohl aller und eines jeden"

a) Der Mensch ist der Weg der Kirche

Nach der katholischen Soziallehre und Sozialethik ist die menschliche Person die sinngebende Mitte und der letzte Bezugspunkt des Gemeinwohls. Das Gemeinwohl ist „ein im strengen Sinn personhafter, kein irgendwie freischwebender Wert, der etwa dem gesellschaftlichen Gebilde als solchem zukäme, ohne Rücksicht auf dessen Glieder"[44].

> „Der Mensch in seiner Einmaligkeit ... ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrages beschreiten muss", heißt es in der Enzyklika *Redemptor hominis* von JOHANNES PAUL II., „er ist der *erste und grundlegende Weg der Kirche*".[45]

Die zentrale Bedeutung und unantastbare Würde der menschlichen Person, die den Menschen „Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen"[46] sein lässt, muss auch berücksichtigt werden, wenn es um Fragen

setze der Gesellschaft (1968), S. 29–45; ders.: Gerechtigkeit und Freiheit (1980), S. 34–45; M. WALTL: Eigennutz und Eigenwohl (1997), S. 104.

[42] O. v. NELL-BREUNING: Baugesetze der Gesellschaft, S. 31, 35.

[43] B. SUTOR: Das Gemeinwohl in der Krise (1998), S. 10.

[44] W. KERBER: Katholische Soziallehre (1978), S. 606.

[45] JOHANNES PAUL II.: Redemptor hominis (1979), Nr. 14 ((Hervorh. im Original).

[46] JOHANNES XXIII.: Mater et magistra (1961), Nr. 219.

des Vorrangs von Eigenwohl oder Gemeinwohl geht. Die gebräuchliche Vorzugsregel „Gemeinwohl geht vor Eigenwohl“[47] ist deshalb mit Wilhelm KORFF zu präzisieren und lautet dann:

> „Allein unter der Voraussetzung der Respektierung der Personwürde kommt den sich von der Gemeinschaft her ergebenden Ansprüchen gegenüber den Ansprüchen des Einzelnen im Konfliktfall der Vorrang zu.“[48]

Dies schließt ein, die Gewissensentscheidung des Einzelnen[49] zu respektieren, dies schließt aus, andere Menschen als reines Mittel für eigene Zwecke zu missbrauchen.[50]

Mit dem Grazer Sozialethiker Valentin ZSIFKOVITS ist festzuhalten, dass das Gemeinwohl

> „zwar nicht die Summe der Einzelwohle, sondern artverschieden vom Einzelwohl ist, [dass es] aber, soll es nicht eine anonyme, den einzelnen entfremdende Größe sein, wesentlich auf das Einzelwohl *aller* hingeordnet sein und bleiben muss“[51].

Das Wohl *aller* Einzelnen, vorrangig der derzeit noch Marginalisierten, bildet einen konstitutiven Bestandteil des Gemeinwohls. Das Gemeinwohl wiederum ist die Existenz- und Realisierungsbedingung, der Ermöglichungsgrund und die Voraussetzung des Wohles aller Einzelnen.[52] „Der Einzelne [kann] nur vorankommen, wenn er eine starke und gerechte Gemeinschaft hinter sich hat“[53], verkündete Tony BLAIR. Und Oswald von NELL-BREUNING lehrte:

> „Kein starker Staat ohne politisches Engagement und kräftigen staatsbejahenden Willen seiner Bürger, aber auch keine politisch engagierten, entschieden staatsbejahenden Bürger ohne einen Staat, der dieses Engagement wert ist und bejaht zu werden verdient.“[54]

Der Gemeinwohlbegriff wurde in der Geschichte wiederholt als repressives Instrument ideologisch missbraucht. Dennoch ist das Wort „Gemeinwohl“ ein wichtiger Begriff und ein normatives Ideal, auf das aus der Sicht einer christlichen Sozialethik nicht verzichtet werden darf. Der Gemeinwohlbegriff weist wie kaum ein anderer darauf hin, dass wir, wie die angloamerikanische Sozi-

[47] Vgl. dazu auch B. IRRGANG: Gemeinwohl geht vor Eigennutz (1999).
[48] W. KORFF: Ethische Entscheidungskonflikte (1993), S. 84.
[49] Vgl. ders., ebd., S. 84; V. ZSIFKOVITS: Grundprinzipien (1990), S. 20; O. von NELL-BREUNING: Gerechtigkeit und Freiheit, S. 44.
[50] Vgl. A. ANZENBACHER: Einführung in die Ethik (1992), S. 57–61.
[51] V. ZSIFKOVITS: Gemeinwohl (1989), Sp. 855.
[52] Vgl. V. ZSIFKOVITS: Grundprinzipien, S. 20.
[53] T. BLAIR: Neue Gemeinschaft, neuer Individualismus (1997), S. 265.
[54] O. v. NELL-BREUNING: Gerechtigkeit und Freiheit, S. 41.

alethik es ausdrückt, „persons-in-community" und „beings-with-others" sind. Der Gemeinwohlbegriff mahnt, dass wir gegenüber den Gemeinschaften, denen wir angehören, nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten haben. Es fordert die Tugenden des Teilens und der Selbstdisziplin oder Selbstregulation, wie es Psychologen[55] heute nennen. Zukunftsfähig ist das Gemeinwohlkonzept allerdings nur dann, wenn darunter ein personenbezogenes Gemeinwohl verstanden wird, ein Gemeinwohl, das die menschliche Person achtet, ihre Dignität und ihr Wohlergehen, ihre Freiheit und ihre Persönlichkeitsentwicklung, ihre Mündigkeit und ihre gesellschaftliche Partizipation. Mit dem Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe aus dem Jahre 1986 kann man ein solches Gemeinwohl definieren als „die in Gemeinschaft mit anderen verwirklichte Würde der menschlichen Person"[56]. Das personenbezogene Gemeinwohl ist, wie Papst Johannes Paul II. es in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* formuliert hat, „das Wohl aller und eines jeden"[57]. Besser und präziser kann man es kaum ausdrücken. Oder doch: Das personenbezogene Gemeinwohl ist das Wohl aller, *eines* jeden und *einer* jeden, vor Ort und weltweit[58], in der Gegenwart und für die Zukunft[59].

b) Konkretisierungen: Familiäre Gewalt und Enteignung von Großgrundbesitz

Das Gemeinwohl zielt auf die Würde und das Wohlergehen aller und *eines* jeden, *einer* jeden. Der Hinweis auf das Gemeinwohl einer Gemeinschaft darf daher niemals als Rechtfertigung dafür herhalten, dass einzelne Mitglieder dieser Gemeinschaft, die von anderen unterdrückt oder misshandelt werden, ihr Leid aus Rücksicht auf die Gemeinschaft schweigend ertragen. Dies gilt auch für die Familie. Auch innerhalb von Familien wiegen Selbstachtung und Eigenwohl in Fällen des Missbrauchs schwerer als die Loyalität gegenüber dem Partner und die demütige Einordnung in eine angeblich vorgegebene Ordnung. Die Trennung von einem Partner wird im Vergleich zur Tortur der Gewalt, der einer der Partner, in der Regel die Frau, ausgeliefert ist, häufig das geringere Übel sein. Widerstand und Trennung sind unter solchen Um-

[55] Vgl. R. F. Baumeister/T. F. Heatherton/D. M. Tice: Losing Control (1993).
[56] Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle (1987), Nr. 28.
[57] Johannes Paul II.: Sollicitudo rei socialis (1987), Nr. 38.
[58] Vgl. W. A. Barbieri: Beyond the Nation (2001).
[59] Vgl. C. Offe: Wessen Wohl ist das Gemeinwohl (2002), S. 68–71.

ständen nicht als Bruch des ehelichen Treueversprechens, sondern als moralisches Recht aufzufassen. In ihrem 1992 erschienenen und zehn Jahre später in überarbeiteter Fassung neu aufgelegten Dokument *When I Call for Help. A Pastoral Response to Domestic Violence Against Women* erklären die katholischen Bischöfe der U.S.A. unmissverständlich, dass von keiner Frau erwartet werde könne, in einer Ehe zu bleiben, in der sie von ihrem Mann missbraucht wird:

> „Einige Frauen, die von ihrem Mann missbraucht werden, glauben, dass die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe von ihnen verlange, in einer gewalttätigen Beziehung zu verbleiben. Sie zögern vielleicht, sich von ihrem Mann zu trennen oder scheiden zu lassen. Sie befürchten vielleicht, dass sie nicht wieder in einer Kirche heiraten können. Gewalt und Missbrauch, nicht die Scheidung, richten eine Ehe zugrunde. Wir fordern missbrauchte Personen, die sich scheiden haben lassen, auf, die Möglichkeit einer Annullierung ihrer Ehe in Betracht zu ziehen. Eine Annullierung, die feststellt, dass das Eheband nicht gültig war, kann sehr oft der Anfang eines Heilungsprozesses sein."[60]

Das Dokument *When I Call for Help* demonstriert sehr deutlich, dass die Würde, die Freiheit und die Rechte der menschlichen Person in der heutigen kirchlichen Sozialverkündigung und Sozialethik als zentrale Inhalte des Gemeinwohls herausgestellt werden.[61] Das bischöfliche Schreiben zeigt eindeutig die Grenzen der Gemeinschaft und der Einordnung in eine Gemeinschaft auf.

Es gibt nach der katholischen Soziallehre aber nicht nur Grenzen der Gemeinschaft, sondern auch Grenzen des Privaten. Dies lässt sich etwa an der katholischen Eigentumslehre[62] gut zeigen. Grundlegende Norm dieser Lehre ist die Gemeinschaftsbestimmung, die Gemeinwidmung, der Gemeingebrauch der Güter, also der dem Eigentum zukommende Zweck, nicht nur für diesen oder jenen, sondern für alle Menschen da zu sein. Das Zweite Vatikanische Konzil erklärte:

> „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen. ... Darum soll der Mensch, der sich dieser Güter bedient, die äußeren Dinge, die er rechtmäßig besitzt, nicht nur als ihm persönlich zu eigen, sondern muss er sie zugleich auch als Gemeingut ansehen in dem Sinn, dass sie nicht ihm allein, sondern auch anderen von Nutzen sein können."[63]

[60] United States Conference of Catholic Bishops: When I Call for Help (2002), S. 11.
[61] Ch. Curran: Tensions (1988), S. 127; vgl. ders.: Catholic Social Teaching (2002), S. 67–80.
[62] Vgl. dazu W. Kerber: Sozialethik (1998), 123–129; F. Klüber: Umbruch (1982) 269–291.
[63] II. Vatikanisches Konzil: Gaudium et spes (1965), Art. 69.

Die Verwirklichung und der Vorrang der Gemeinwidmung der Erdengüter bedingt, dass das Privateigentum nur als relatives, als beschränktes Recht anzusehen ist. Eine Güter- und Reichtumsverteilung, die durch den ungeheuren Gegensatz von wenigen Superreichen und einer riesigen Masse von Eigentumslosen gekennzeichnet ist, widerspricht der Gemeinschaftsbestimmung der Güter und der Gemeinwohlgerechtigkeit. „Das Privateigentum ist also für niemand ein unbedingtes und unumschränktes Recht," erklärte PAUL VI. in seiner Entwicklungsenzyklika *Populorum progressio*. „Niemand ist befugt, seinen Überfluss ausschließlich sich selbst vorzubehalten, wo anderen das Notwendigste fehlt."[64] Im Hinblick auf die gewaltigen sozialen Differenzen in Ländern der so genannten Dritten Welt ist nach dem Papst sogar die Enteignung ein grundsätzlich legitimes Mittel, um das Gemeinwohl durchzusetzen:

> „Das Gemeinwohl verlangt deshalb manchmal eine Enteignung von Grundbesitz, wenn dieser wegen seiner Größe, seiner geringen oder überhaupt nicht erfolgten Nutzung, wegen des Elends, das die Bevölkerung durch ihn erfährt, wegen eines beträchtlichen Schadens, den die Interessen des Landes erleiden, dem Gemeinwohl hemmend im Wege steht."[65]

Über das konkrete Ausmaß solcher notwendigen Enteignungen und ihre angemessene rechtliche Gestaltung erteilt *Populorum Progressio* keine Auskunft; dies ist als Ermessenssache der lokalen politischen Autorität zu bewerten, die dabei den jeweiligen Kontext beachten muss.

Der Hinweis PAULS VI. auf Möglichkeit und Pflicht zur Enteignung illustriert abermals eine gravierende Akzentverschiebung im Gemeinwohlverständnis der katholischen Soziallehre: von einem Gesellschaftsmodell harmonischer Zusammenarbeit und hierarchischer Ordnung hin zu einem stärker konfliktorientierten Modell, das die nationalen und internationalen sozialen Ungerechtigkeiten benennt und bekämpft. Auch das aus den Befreiungstheologien übernommene Prinzip der „vorrangigen Option für die Armen" akzentuiert diese Konfliktorientierung; auf den ersten Blick scheint die Option für die Armen sogar dem Gemeinwohlgedanken zu widersprechen, denn sie legt offenbar mehr Wert auf einen Teil als auf das Ganze. Wird das Gemeinwohl aber wirklich als das Wohl *aller* und *eines/einer jeden* verstanden, so beinhaltet dies, sich in besonderer Weise um jene zu kümmern, die in größter Not sind. „Diese ‚Option für die Armen'", heißt es im Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 1986 zu Recht, „bedeutet

[64] PAUL VI.: Populorum Progressio (1967), Nr. 23.
[65] Ders., ebd., Nr. 24.

nicht, dass man eine Gruppe gegen eine andere ausspielt, sondern dass man die Gemeinschaft dadurch stärkt, dass man den Schutzlosesten hilft"[66].

Zusammenfassung

REMELE, Kurt: **"Das Wohl aller und eines jeden". Gemeinwohl und Individualwohl nach der katholischen Sozialethik.** ETHICA 13 (2005) 2, 115–134

Katholische Sozialverkündigung und Sozialethik sind sich heute bewusst, dass der Gemeinwohlbegriff als repressives Instrument eingesetzt werden kann. Sie müssen aber auch feststellen, dass der Kommunitarismus den Gemeinwohlgedanken erneut in die zivilgesellschaftlichen und akademischen Diskurse eingebracht hat. Die kommunitaristische These von einem allgemeinen Rückgang des Sozialkapitals in den Vereinigten Staaten von Amerika und anderen westlichen Gesellschaften ist jedoch zu differenzieren: Die soziale Realität ist komplexer als Theorien des allgemeinen Verfalls nahe legen. So zeichnen sich viele heutige Menschen dadurch aus, dass sie altruistische Haltungen in die eigenen Selbstverwirklichungsvorstellungen integrieren. Das Verhältnis von Gemeinwohl und Individualwohl hat in den 1940er und 1950er Jahren in der katholischen Sozialethik eine bedeutende Rolle gespielt: „Kommunitaristen" standen „Personalisten" gegenüber. Der Gemeinwohlbegriff ist für die katholische Sozialethik unverzichtbar: als ein personhafter Wert, als „das Wohl aller und eines jeden", wie es Johannes Paul II. formuliert hat. Dies impliziert einerseits, dass es Grenzen der Gemeinschaft gibt: Im Fall ehelicher Gewalt beispielsweise hat eine Frau das Recht, sich von ihrem Mann zu trennen. Andererseits gibt es auch Grenzen des Privaten: Wird etwa das Eigentumsrecht zum Schaden des Gemeinwohls ge-

Summary

REMELE, Kurt: **"The good of all and of each individual". Common good and individual good according to Catholic social ethics.** ETHICA 13 (2005) 2, 115–134

Today's Catholic social teaching and thought are aware that the term "common good" may be used as a repressive instrument. On the other hand, they have to realize that communitarianism has introduced the idea of the common good once again into the discourses of civil society and academia. Yet the communitarian thesis of a general decline of the social capital in the United States of America and other western societies has to be elaborated: The social reality is more complex than theories of a general decline might suggest. Many people today are characterized by integrating altruistic attitudes into their concept of personal self-actualization. The relation between the common good and the individual good played a major role within Catholic social ethics in the 1940s and 1950s: "Communitarians" and "personalists" were facing each other. The term "common good" is essential for Catholic social ethics as a value referring to persons, as "the good of all and of each individual", as John Paul II. put it. On the one hand, this implies that there are limits to the community: In the case of marital abuse, e. g., a woman has the right to separate from her husband. On the other hand, there are limits of privacy: Should the right of private property, e. g., be exercised to the detriment of the common good, an expropriation may be a right or even a duty.

[66] Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle (1987), Nr. 16 der einleitenden Pastoralbotschaft.

nutzt, kann eine Enteignung gerechtfertigt oder gar verpflichtend sein.

Gemeinwohl	Common good
Individualwohl	individual good
Katholische Sozialethik	Catholic soical ethics
Kommunitarismus	communitarianism
Selbstverwirklichung	self-actualization

Literatur

ANZENBACHER, Arno: Einführung in die Ethik. – Düsseldorf: Patmos, 1992.

BARBIERI, William A., Jr.: Beyond the Nations: The Expansion of the Common Good in Catholic Social Thought, in: The Review of Politics 63 (Fall 2001), 723–774.

BAUMEISTER, Roy F./HEATHERTON, Todd F./TICE, Dianne M.: Losing Control. How and Why People Fail at Self-Regulation. – San Diego: Academic Press, 1994.

BECK, Ulrich: Kapitalismus ohne Arbeit, in: Der Spiegel; Nr. 20 (1996), 140–146.

BLAIR, Tony: Meine Vision. – Stuttgart: Quell, 1997.

BORSCHEID, Paul: Zwischen privaten Netzen und öffentlichen Institutionen – Familienwelten in historischer Perspektive. In: Wie geht's der Familie? Hg. vom Deutschen Jugendinstitut. – München: Kösel, 1988, S. 271–280.

Catholic Bishops' Conference of England and Wales: The Common Good and the Catholic Church's Social Teaching. – Manchester: Gabriel Communications Ltd., 1996.

CURRAN, Charles: Catholic Social Teaching 1891–Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis. – Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002; ders.: Tensions in Moral Theology. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

Das Unbehagen gegenüber der sozialen Kälte, in: Kurier 191 (13. Juli 2002), S. 16.

DE KONINCK, Charles: De la primauté du bien commun, contre les personnalistes. – Quebec: Éditions de l'Université Laval, 1943.

DEMMER, Klaus: Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen Eudämonieverständnis, in: Gregorianum 72 (1991), 99–115.

DÍEZ-ALEGRÍA, José María: Gemeinwohl. In: Sacramentum mundi. Bd. 2. Hg. von Karl Rahner u. Adolf Darlap. – Freiburg i. Br.: Herder, 1968, S. 232–237.

ETZIONI, Amitai: Die Entdeckung des Gemeinwesens. Das Programm des Kommunitarismus. – Frankfurt a. M.: Fischer, 1998.

FRIESL, Christian/POLAK, Regina: Konflikte im Wertesystem. In: H DENZ u. a. (Hg.): Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1990–2000. – Wien: Czernin, ²2000, S. 11–41.

GILL, Robin: Moral Communities. The Prideaux Lectures for 1992. – Exeter: University of Exeter Press, 1992.

GREELEY, Andrew M.: Religion after 2000. Paper for a Conference at the University of California at Santa Barbara. http//:www.agreeley.com/articles/rel2000.html (11. April 1997).

HOLLENBACH, David: The Common Good and Christian Ethics. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

IRRGANG, Bernhard: Gemeinwohl geht vor Eigennutz. Eine Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus. In: P. FONK/U. ZELINKA (Hg.): Orientierung in pluraler Gesellschaft. Festschrift zum 70. Geburtstag von Bernhard Fraling. – Freiburg, CH/Freiburg i. Br.: Universitätsverlag; Herder, 1999, S. 149–164.
JOHANNES PAUL II.: Redemptor Hominis. Die Würde des Menschen in Christus. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring. – Freiburg i. Br.: Herder, 1979.
KERBER, Walter: Katholische Soziallehre. In: Demokratische Gesellschaft. Konsensus und Konflikt. – Teil 2. Hg. von der Landeszentrale für politische Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen. – München; Wien: Olzog, 1978, S. 547–638.
KEUPP, Heiner: Solidarisch und doch frei. Für eine kommunitäre Individualität, in: Psychologie heute 7 (Juli 1995), 50–55.
KEYS, Mary M.: Personal Dignity and the Common Good: A Twentieth Century Thomistic Dialogue. In: K. L. GRASSO/G. V. BRADLEY/R. P. HUNT (Hg.): Catholicism, Liberalism, and Communitarianism. – Lanham, Maryland; London: Rowman & Littlefield, 1995, S. 173–195.
KLAGES, Helmut: Der blockierte Mensch. Zukunftsaufgaben gesellschaftlicher und organisatorischer Gestaltung. – Frankfurt a. M.: Campus, 2002.
KLAGES, Helmut: Engagement und Engagementpotential in Deutschland. Erkenntnisse der empirischen Forschung. In: U. BECK (Hg.): Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, S. 151–170.
KORFF, Wilhelm: Ethische Entscheidungskonflikte: zum Problem der Güterabwägung. In: Handbuch der christlichen Ethik. Aktualisierte Neuausgabe – Bd. 3. Hg. von A. Hertz u. a. – Freiburg i. Br.: Herder, 1993, S. 78–92.
LEACH, Michael: New Thought Catholicism: An Idea Whose Time Has Come Again, in: America 15 (2. Mai 1992), 384–387.
LESCH, Walter: Gesellschaft – Gemeinschaft – Gemeinwohl. Ethische Anmerkungen zum Kommunitarismus. In: V. EID/A. ELSÄSSER/G. W. HUNOLD (Hg.): Moralische Kompetenz. Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Welt. – Mainz: Grünewald, 1995, S. 117–142.
MARITAIN, Jacques: The Person and the Common Good. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, ²1972.
MASLOW, Abraham A. [sic]: Psychologie des Seins. Ein Entwurf. – Frankfurt a. M.: Fischer, 1997 (US-amerikan. Erstausgabe 1968).
MASLOW, Abraham H./STEPHENS, Deborah C./HEIL, Gary: Maslow on Management. – New York u. a.: Wiley & Sons, 1998.
MASLOW, Abraham H.: Motivation und Persönlichkeit. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991 (US-amerikan. Erstausgabe 1954).
METZ, Johann Baptist: Zum Begriff der neueren politischen Theologie 1967–1997. – Mainz: Grünewald, 1997.
MÜNKLER, Herfried/BLUHM, Harald (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe. – Berlin: Akademie Verlag, 2001.
MÜNKLER, Herfried/BLUHM, Harald (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität. – Berlin: Akademie Verlag, 2002.
MÜNKLER, Herfried/BLUHM, Harald: Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe. In: Dies. (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe. – Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 9–30.

MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. – Berlin: Akademie Verlag, 2002.
MÜNKLER, Herfried/FISCHER, Karsten (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen. – Berlin: Akademie Verlag, 2002.
MÜNKLER, Herfried: Vorwort. In: H. MÜNKLER/H. BLUHM (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe. – Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 7f.
Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft. In: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. – Freiburg i. Br.: Herder, 1987, S. 3–198.
NELL-BREUNING, Oswald von: Baugesetze der Gesellschaft. – Freiburg i. Br.: Herder, 1968.
NELL-BREUNING, Oswald von: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre. – Wien: Europaverlag, 1980.
NOVAK, Michael: Free Persons and the Common Good. – Lanham, Maryland; London: Madison Books, 1989.
OFFE, Claus: Wessen Wohl ist das Gemeinwohl? In: H. MÜNKLER/K. FISCHER (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. – Berlin: Akademie Verlag, 2002, S. 55–76.
PHILLIPS, Derek L.: Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
PRISCHING, Manfred: Bilder des Wohlfahrtsstaates. – Marburg: Metropolis, 1996.
PUTNAM, Robert: Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community. – New York: Simon und Schuster, 2000.
REESE-SCHÄFER, Walter: Kommunitarismus. – Frankfurt; New York, ³2001.
REMELE, Kurt: Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl. – Graz: Styria, 2001.
SCHMIDT, Helmut: Zum Geleit. In: Ders. (Hg.): Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. – München: Piper, 1997, S. 7–17 (Serie Piper; 2664).
SUTOR, Bernhard: Das Gemeinwohl in der Krise? Politische Irritationen und Reformbedarf. – Köln: Bachem, 1998 (Kirche und Gesellschaft; 247).
TAM, Henry: Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship. – Houndmills; London: Macmillan Press, 1998.
Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ. Hg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB). –Bornheim; Kevelaer: Ketteler; Butzon & Bercker, ⁸1992.
United States Conference of Catholic Bishops: When I Call for Help. A Pastoral Response to Domestic Violence Against Women. Tenth Anniversary Edition. – Washington, D.C.: USCCB Publishing, 2002.
UTZ, Arthur F.: Der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre und seine Anwendung auf die Bestimmung der Wohlfahrt. In: H. J. MÜLLER (Hg.): Wohlfahrtsökonomik und Gemeinwohl. – Paderborn u. a.: Schöningh, 1987, S. 83–117. Der Beitrag ist auch abgedruckt in: Arthur F. UTZ: Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983–1997. – Paderborn: Schöningh, ²2002, S. 251–279.

WALTL, Manfred: Eigennutz und Eigenwohl. Ein Beitrag zur Diskussion zwischen Soziobiologie und theologischer Ethik. – Frankfurt a. M.: Lang, 1997.
WUTHNOW, Robert: Acts of Compassion. Caring for Others and Helping Ourselves. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
ZSIFKOVITS, Valentin: Gemeinwohl. In: A. KLOSE/W. MANTL/V. ZSIFKOVITS (Hg.): Katholisches Soziallexikon. – Innsbruck; Graz: Tyrolia; Styria, ²1980, Sp. 854–862.
ZSIFKOVITS, Valentin: Grundprinzipien der katholischen Soziallehre, in: Theologisch-praktische Quartalschrift; 138 (1990) 1, 16–25.

Ao. Prof. Dr. Kurt Remele, Institut für Ethik und Gesellschaftslehre,
Kath.-Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz, Schubertstr. 23, A-8010 Graz.
E-mail: kurt.remele@uni-graz.at

Ethica 13 (2005) 2, 135–156

LARISSA KRAINER

MEDIEN- UND KOMMUNIKATIONSETHIK*

Ao. Univ.-Prof. Dr. Larissa Krainer lebt und arbeitet in Klagenfurt. Geboren 1967, ab 1986 journalistische Tätigkeit bei verschiedenen regionalen, nationalen, kommerziellen und nichtkommerziellen Medien. 1995–1997 Landesgeschäftsführerin von amnesty international Kärnten. Studium der Philosophie und Kommunikationswissenschaften, 2001 Habilitation zum Thema Medienethik. Seit 1998 wissenschaftliche Mitarbeiterin der Universität Klagenfurt, Leiterin der IFF-Abteilung für Weiterbildung und systemische Interventionsforschung.
In ihrem Aufsatz stellt die Autorin unterschiedliche Denkrichtungen und Ansätze innerhalb des jungen publizistischen Fachs der Medienethik anschaulich dar und würdigt damit einen breiten transdisziplinären Diskurs, der sich insbesondere in den vergangenen Jahrzehnten zwischen Wissenschaft und Praxis etabliert hat.

I. WAS IST MEDIENETHIK (NICHT)?

Medienethik ist ein Begriff, der in aller Regel eine Vielzahl von Assoziationen weckt. Viele denken zunächst an Medienskandale (wie den tödlichen Unfall von Lady Diana Spencer vor den Augen der ihr folgenden Paparazzi). Manchen fallen als erstes die Blüten ein, die so manches Boulevardblatt treibt. Andere wieder denken an Staaten, in denen Medienmonopole regieren (Berlusconi) und einige an Länder, in denen Meinungs- und Redefreiheit nicht gelten, kritische Journalisten noch immer vom Tod durch staatliche Hand bedroht sind. Immer mehr Menschen denken auch an die Herausforderungen, vor die uns die modernen Kommunikationstechnologien stellen, von der Ungleichheit im weltweiten Zugang zu den Medien, über die längst nicht mehr zu bewältigende Informationsflut bis hin zur Problematik des Transports und der Verbreitung illegaler Inhalte (Kinderpornos, nationalsozialistische Wiederbetätigung etc.). Woran auch immer gedacht wird, kaum wird in Zweifel gezogen, dass Medienethik notwendig ist. Bevor aber noch nachgedacht werden kann, was Medienethik eigentlich meinen könnte, ist sie von Skandalen überschüttet und zugleich in die Falle geraten, wiederherstellen zu sollen, was als kommunika-

* Die geschlechterspezifische Schreibweise der Autorin wurde den Redaktionsgepflogenheiten von ETHICA angepasst.

tiver Missstand betrachtet wird. Damit droht sie allerdings zum moralischen Reparaturwerkzeug moderner Mediengesellschaften zu verkommen.

Worum sich demgegenüber Wissenschaftler und Praktiker im medienethischen Diskurs seit geraumer Zeit bemühen, ist die Vielseitigkeit medien- und kommunikationsethischer Fragestellungen zu beleuchten und sie möglichst klar zu formulieren, ihre Ebenen zu konturieren und nach vorsichtiger Annäherung Vorschläge zur Umsetzung zu unterbreiten. Im Folgenden sollen einige zentrale Themen und Fragestellungen im Rahmen der Medien- und Kommunikationsethik zusammengefasst und einige abschließende Überlegungen angeboten werden.

II. THEMEN- UND FRAGESTELLUNGEN INNERHALB DER MEDIENETHIK

Medienethik lässt sich nach unterschiedlichen Logiken strukturieren: Die eine ordnet entlang von übergeordneten Themen- und Fragestellungen der Medienethik, die zweite orientiert sich an den Bezugsgruppen, denen die (partielle) Umsetzung von Medienethik abverlangt wird, sie fragt nach der Verantwortung für Medienethik. Zudem liegt inzwischen eine breite Vielfalt theoretischer Einzel-Ansätze vor, die sich um wissenschaftliche Fundierung bemühen und besteht ein breites Spektrum empirischer Untersuchungen zum Forschungsfeld der Medien- und Kommunikationsethik.

Eine thematische Einteilung lässt sich etwa entlang der folgenden Gliederung versuchen:

- Grund- und Freiheitsrechte als medienethische Prämisse
- Meinungsvielfalt und Medienpluralität als demokratiepolitische Verpflichtung
- Medienökonomie als struktureller Kontext von Medienethik
- Medienqualität als Kriterium für publizistische Ethik

1. Grund- und Freiheitsrechte als medienethische Prämisse

Die *Meinungs- und Informationsfreiheit* gilt als zentrale Basis westlicher Demokratien und ist nicht nur in internationalen Übereinkommen (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Europäische Menschenrechtskonvention etc.) festgehalten, sondern ist auch in den meisten Ländern verfassungsrechtlich

verankert.[1] Sie umfasst das Recht der freien Meinungsäußerung, das Recht der freien Informationsbeschaffung und letztlich auch das Recht, die eigene Meinung nicht äußern zu müssen, also eine negative Meinungsäußerungsfreiheit[2]. Zudem ist im österreichischen Mediengesetz ein Zensurverbot zugunsten der Presse festgeschrieben.

Dem Recht auf freie Meinungsäußerung sind aber auch verschiedene Schranken auferlegt, wobei dem Recht auf *Persönlichkeitsschutz* innerhalb der Medienethik besondere Bedeutung zukommt. Dies einerseits deshalb, weil sich in diesem Konflikt zwei „gleichwertige Rechtsgüter"[3], also zwei Grundrechte, gegenüberstehen und andererseits auch deshalb, weil dem Persönlichkeitsschutz im geltenden Medienrecht ein besonderer Stellenwert eingeräumt wurde, wobei hier wiederum Ausnahmeregelungen bestehen (z. B. für die Berichterstattung über Personen, die im öffentlichen Leben stehen, also Prominente). Veranschaulicht wird dieser Konflikt beispielsweise in der Klage von Caroline von Monaco, die im Frühsommer 2004 vor dem Europäischen Gerichtshof anlässlich einer Beschwerde über die Veröffentlichung von Fotos in den Illustrierten „Bunte" und „Neue Post", auf denen Szenen aus dem Privatleben der Klägerin zu sehen waren, Recht bekam, womit Deutschland von den europäischen Richtern wegen mangelhaften Schutzes des Privatlebens verurteilt wurde. 1999 hatte das deutsche Bundesverfassungsgericht anders geurteilt und die bis dahin gängige deutsche Rechtssprechung bestätigt, der zufolge Prominente Veröffentlichungen von Fotos auch ohne ihre Einwilligung hinnehmen müssen. Zwar wurde durch die Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs das Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts nicht aufgehoben, wohl ist Deutschland aber in Zukunft verpflichtet, das europäische Urteil in der eigenen Rechtssprechung zu berücksichtigen. Der Aufschrei der Medientreibenden, denen zufolge es sich dabei um eine Einschränkung der Pressefreiheit handelt, folgte prompt und die Debatten reißen seitdem nicht ab.

Evident ist, dass nicht in allen Teilen der Welt diese Grundrechte gelten, autoritäre Regime nach wie vor die Medienpolitik steuern. Evident ist auch, dass beispielsweise im Bereich des *Internets* bei weitem kein gleichberechtigter Zugang zu der mit ihm verbundenen Basistechnologie gegeben ist (*digital divide*), zudem wenig Sicherheit in Hinblick auf die Qualität der übermittel-

[1] Vgl. Larissa KRAINER: Medien und Ethik (2001), S. 21f.
[2] Vgl. Walter BERKA: Kommunikationsfreiheit (1992), S. 417.
[3] Ders., ebd., S. 448.

ten Daten geboten werden kann und auch sonst allerlei Bedenken gegenüber den transportierten Inhalten laut werden (*digital content*).[4] Das Internet stellt insgesamt eine der schwierigsten Herausforderungen für die Wahrung von Grund- und Freiheitsrechten dar, zumal es sich durch seine globale Struktur jeder nationalen Handhabe entzieht und die Anonymisierung von Autoren ermöglicht, die ein Zur-Verantwortung-Ziehen derselben zugleich verunmöglicht.[5]

2. Meinungsvielfalt und Medienpluralität als demokratiepolitische Verpflichtung

Ein zweites grundlegendes Postulat unserer Demokratien, das sich unmittelbar aus dem Recht auf freie Meinungsäußerung ergibt, ist der Anspruch an Staaten, für eine breite und vielfältige Medienlandschaft zu sorgen. Ziel dessen ist es, die Möglichkeit zu schaffen, unterschiedliche Meinungen und Interessen herauszubilden, artikulieren und unterstützen zu können. Das *Pluralismuskonzept* sieht vor, dass einerseits die unterschiedlichen und mitunter durchaus kontroversiellen Meinungen gleichberechtigt sind und andererseits zwischen ihnen ein Ausgleich geschaffen werden muss – eine Aufgabe, die auch Medien abverlangt wird. Insofern wird es auch als durchaus legitim und notwendig erachtet, Medien staatliche Unterstützung zu gewähren, sofern damit die Herstellung bzw. Aufrechterhaltung medialer Vielfalt am heimischen Medienmarkt gewährleistet werden kann. Aus wissenschaftlicher Perspektive ergibt sich hier allerdings das Problem der Operationalisierung: Insofern es sich bei dem Pluralismusbegriff um eine „regulative Idee" (I. KANT) bzw. eine „regulative Norm" (E. NOELLE-NEUMANN) handelt, kann nicht gemessen werden, ab wann Vielfalt ausreichend hergestellt ist bzw. ab welchem Zeitpunkt sie unzureichend vorhanden ist. Wenn auch nicht genau definierbar ist, wann Medienvielfalt in ausreichendem Ausmaß hergestellt ist, so können immerhin Indizien für das Vorhandensein von Medienpluralität genannt werden[6]:

- eine strukturelle Vielfalt in der Organisation von Medienbetrieben (öffentlich-rechtlich, privatwirtschaftlich, kommerziell, nichtkommerziell);
- das Vorhandensein verschiedener Mediensorten (Print, Radio, TV, neue bzw. elektronische Medien);

[4] Vgl. Bernhard DEBATIN: „Digital Divide" und „Digital Content" (2002), S. 220 ff.
[5] Vgl. Andreas GREIS: Identität, Authentizität und Verantwortung (2001).
[6] Vgl. Larissa KRAINER: Medienethik als angewandte Ethik (2002), S. 361 f.

- Streuungsvarianz der Medien (lokal, regional, national, international);
- Zielgruppenvarianz (bildungs-, generations-, geschlechtspezifisch, ethnisch, religiös etc.);
- innere Medienpluralität (Vorhandensein verschiedener Ressorts, unterschiedlicher Gestaltungs- und Stilmittel, ausgewogene Berichterstattung, Darstellung von Meinung und Gegenmeinung etc.);
- Repräsentation gesellschaftlicher Pluralität durch Medienmitarbeiter (Anstellung von Personen unterschiedlicher politischer Denkhaltungen, verschiedener ethnischer, kultureller, religiöser Zugehörigkeit etc.).

3. Medienökonomie als struktureller Kontext von Medienethik

Im Kontext der Medienethik stellt sich in Bezug auf *Medienökonomie* vor allem die Frage, welche Implikationen sich aus der wirtschaftlichen Ausrichtung von Medienunternehmen bzw. aus ihrer Abhängigkeit von der werbetreibenden Wirtschaft auf inhaltlicher (redaktioneller) Ebene ergeben. Dabei werden insbesondere zwei Aspekte eingehend diskutiert:

- die zunehmende Kommerzialisierung von Medienprodukten und Kommunikationsinhalten (in Richtung Boulevard bzw. Populismus) sowie
- das Voranschreiten von Konzentrationsprozessen in Richtung der Etablierung von Medienmonopolen (auf nationaler wie internationaler Ebene). Diese können auf horizontaler Ebene erfolgen (Vereinigung von Medien, die auf dem gleichen Markt tätig sind), auf vertikaler Ebene stattfinden (Zusammenschluss von Medien, die auf verschiedenen Stufen der Wertschöpfungskette tätig sind) oder in diagonaler bzw. konglomerater Form (betrifft Medien, die weder am gleichen Markt tätig sind, noch zueinander in einer Käufer-Verkäufer-Beziehung stehen, z. B. Rundfunk und Printmedien).[7]

a) Kommerzialisierung von Medienprodukten

Die *Kommerzialisierung* von Medienprodukten und Kommunikationsinhalten wird in Bezug auf sehr unterschiedliche Fragestellungen diskutiert. Die erste Problemlage lässt sich folgendermaßen beschreiben: Medien sollen einerseits eine „gesellschaftlich gewünschte Dienstleistung zur Beteiligung der Bürger am politischen Prozess" erbringen, demgegenüber aber auch einen „gewinn-

[7] Vgl. Natascha Just/Michael Latzer: Ökonomische Theorien der Medien (2003), S. 91.

orientierten Handel mit Informationen treiben"[8]. Ein folgenschwerer Zielkonflikt, der einen der grundlegenden Widersprüche von Medien beschreibt.

Zudem unterliegen Medien einem zentralen Produktwiderspruch: Medienunternehmen können sich aus dem Erlös, den sie aus dem Verkauf ihrer Produkte erzielen, nicht finanzieren – würden sie es tun, wären Medienprodukte unerschwingliche Luxusgüter. Insofern erwirtschaften sie zwangsläufig negative Deckungsbeiträge.[9] Daher sind Medienunternehmen gezwungen, sich auf zwei unterschiedlichen Märkten zu positionieren: am Markt der Rezipienten gilt es, Rezeptionsvorlieben ausfindig zu machen, am „Markt" der Anzeigenkunden zählen vor allem Auflagen, Reichweiten und Zugriffe (auf elektronische Medienprodukte). Was daraus resultiert, ist unter dem Begriff der „Anzeigen-Auflagen-Spirale"[10] in den Medienwissenschaften bekannt: Je höher die Auflage, umso höher die Anzeigenpreise, umso größer die Gewinne, umso mehr Möglichkeit, das Geld in redaktionelle Kanäle einzuspeisen. Ein Befund, den Emil Dovivat bereits 1927 treffend festhielt, indem er formulierte: „The readers pennies bring the advisers dollars"[11].

Nun ist der Verkauf von Werbeflächen alleine noch nicht Anlass ethischer Kritik. Diese setzt erst ein, wenn offenkundig eine Unterwerfung redaktioneller Inhalte unter die Interessen der Anzeigenkunden erfolgt. Dies lässt sich etwa an folgenden Beispielen veranschaulichen:

- Unterdrückung bzw. Nichtthematisierung bestimmter Themen im redaktionellen Teil (in kommerziellen Frauenzeitschriften etwa ist selten über negative Folgen von Diäten und Schlankheitswahn zu lesen und auch kosmetik- und modekritische Berichterstattung fehlt zumeist);
- Abhängigkeit des redaktionellen Umfangs vom Ausmaß der Anzeigen (an Tagen mit hohem Anzeigenaufkommen steigt die Anzahl der redaktionellen Seiten, an „werbearmen" Tagen sinkt sie, was eine Verringerung von Informationen und Pluralität bedeuten kann; Zudem ist die Abhängigkeit von der Werbewirtschaft insgesamt sehr krisenanfällig, zumal in Krisenzeiten Werbeetats schnell Streichungen unterliegen);
- Anpassung der Medienformate an Werbeprämissen (bemerkbar vor allem an jenen Fernsehserien, deren Sequenzen so ausgerichtet sind, dass sie sich problemlos durch Werbeeinschaltungen unterbrechen lassen).

[8] Dirk Uwer: Medienkonzentration und Pluralismussicherung (1998), S. 13.
[9] Vgl. Matthias Karmasin: Oligopol der Wahrheit (1993), S. 392.
[10] Vgl. Elisabeth Noelle-Neumann/Winfried Schulz/Jürgen Wilke: Publizistik, Massenkommunikation (1993), S. 321.
[11] Emil Dovivat 1927, zitiert nach S. Weischenberg: Journalistik (1992), S. 240.

Ein weiterer Aspekt im Rahmen der Kommerzialisierungsdebatte betrifft das Voranschreiten der *Kommerzialisierung* der Kommunikation selbst. Dies lässt sich anhand verschiedener Studien veranschaulichen, die etwa Veränderungen in der Sprache der Politik (Reduktion auf Botschaften und Slogans) beschreiben. Die Reduktion komplexer Sachverhalte auf plakative Darstellungsformen hat sich einer Untersuchung zufolge inzwischen auch auf alle anderen gesellschaftlichen und sozialen Bereiche ausgedehnt.[12] Neil POSTMAN hatte dazu bereits Mitte der achtziger Jahre treffend bemerkt: „Problematisch am Fernsehen ist nicht, dass es uns unterhaltsame Themen präsentiert, problematisch ist, dass es uns jedes Thema als Unterhaltung präsentiert", weshalb POSTMAN Entertainment auch als die „Superideologie des gesamten Fernsehdiskurses" bezeichnet.[13]

Schließlich ist eine Tendenz zu beobachten, die eine Veränderung des Werbesystems selbst beschreibt, das sich von einem Dienstleister für klassische Produktwerbung hin zu einer Kommunikationsindustrie entwickelt hat. Dies zeigt sich beispielsweise auch darin, dass Werbesendungen in den vergangenen Jahren selbst zu redaktionellen Inhalten geworden sind, etwa wenn eigene Shows produziert werden, in denen es um die Wahl des beliebtesten Werbefilms geht etc. Werbung ist nicht mehr etwas, das zum Wegschauen, Umschalten etc. anregt, sondern ist zu einem Sendeformat geworden, das immer mehr bewusste Aufmerksamkeit genießt. Ein weiteres Indiz dafür ist das Erscheinen von immer mehr bunten Beilagen von Zeitungen oder Fernsehmagazinen, bei denen höchst unklar ist, ob sie Werbeinhalte oder Recherche präsentieren, bzw. die in Verdacht geraten sind, redaktionelle Inhalte rund um Werbung zu drapieren (Reisemagazine, Wohn-, Garten-, Gesundheitsbeilagen etc.).

Insgesamt war zu beobachten, dass das Outfit vieler Medien in den vergangenen Jahren stark verändert wurde. Viele österreichische Medien haben einen Relaunch hinter sich, der einem moderneren Medienkonzept gleichkommen soll, tendenziell aber Form vor Inhalte stellt (mehr Musik, weniger Text im Bereich des Hörfunks; Steigerung von Schriftgrößen und Bildmaterial zuungunsten des Textes im Printsektor; Doppel- und Dreifachmoderationen im Bereich des Nachrichtenwesens im FS).

[12] Vgl. Siegfried SCHMIDT/Brigitte SPIESS: Kommerzialisierung der Kommunikation (1997).
[13] Neil POSTMAN: Wir amüsieren uns zu Tode (1985), S. 110.

b) Medienkonzentration

Das Thema der *Medienkonzentration* beschäftigt gerade Österreich schon lange, ist doch die Vormachtstellung der Neuen Kronenzeitung – gemessen an der Größe des heimischen Marktes – international unvergleichbar, was seit Jahrzehnten politische wie medienrechtliche Debatten auslöst und den Ruf nach einem tauglichen Kartellrecht stärkt, zugleich aber kaum Veränderung in den vergangenen Jahren erfahren hat. Ohne hier näher auf die Grundlagen der Medienökonomie eingehen zu können, sollen dennoch Problemfelder genannt werden, die sich aus medienethischer Sicht im Hinblick auf die Frage der Konzentrationsbewegungen ergeben:

- Es bestehen am heimischen Medienmarkt keine realen Marktzutrittschancen für neue Produkte. Im Fernsehbereich stehen die hohen (technischen wie infrastrukturellen) Markteintrittskosten dem im Wege, im Printbereich vor allem die Problematik, sich am Markt der Anzeigenkunden kaum schnell genug etablieren zu können, um überlebensfähig zu werden. Der jüngste Neueintritt einer österreichischen Tageszeitung im Juni 2004 blieb weitgehend unbemerkt, ehe sie den Markt schon wieder verlassen hatte: Das Großformat „Sport" musste klein beigeben und zusperren.
- Monopolzeitungen etablieren eine enorme Werbemacht. Kaum ein Wirtschaftsunternehmen kann es sich leisten, in seinen Werbeplänen die „großen" Medien zu umgehen – das aber führt notgedrungen dazu, dass für „kleinere" Zeitungen die Werbeetats stetig sinken.
- Die Monopolisierung von Ereignissen wurde bereits weiter oben angeschnitten: Wo (wie im Sport häufig der Fall) Senderechte vergeben werden, erfolgt automatisch ein Eingriff in den freien Zugang zu Informationen.
- In zunehmendem Ausmaß ist es auch üblich geworden, Akkreditierungen von Journalisten vorzunehmen (bei Pressekonferenzen, aber z. B. auch an Kriegsschauplätzen). Zu überprüfen ist hier, anhand welcher Kriterien die Auswahl erfolgt und inwiefern der daraus resultierende mediale Informationsungleichstand ausgeglichen werden kann.
- Die drohende wirtschaftliche Abhängigkeit kleinerer Nationen von größeren Wirtschaftsmächten wurde mehrfach anhand der österreichischen Medienlandschaft diskutiert. Eine Vielzahl namhafter Investoren aus Deutschland ist an heimischen Medienprodukten beteiligt. Eine mögliche Einflussnahme derselben ist ebenfalls Gegenstand medienethischer Debatten.

– Ähnlich verhält es sich auch in Hinblick auf die Frage, ob sich nicht auch ein mediales Machtgefälle zwischen industriellen und nichtindustriellen Nationen, zwischen der so genannten „ersten", „zweiten" und „dritten" Welt ergibt. In Bezug auf den Zugang zum Internet etwa ist dies längst evident.

c) Medienqualität als Kriterium für publizistische Ethik

In den vergangenen Jahren hat sich innerhalb der Medienwissenschaften ein neues Forschungsfeld etabliert, in dem es um die Erforschung *inhaltlicher Qualität* geht, die sich insbesondere den Fragen widmet, welche Kriterien einer qualitativen Inhaltsproduktion Medien abverlangt werden können, welche Kontaktqualität der Medienrezeption besteht[14] und welche institutionellen Rahmenbedingungen ein „redaktionelles Qualitätsmanagement"[15] fördern können. Dabei werden viele Fragen neu aufgerollt, die im Rahmen des medienethischen Diskurses seit geraumer Zeit thematisiert werden (Pluralität, Medienökonomie etc.). Zudem liegt inzwischen eine Vielzahl von Fallstudien vor, die dem Qualitätsanspruch auf der Ebene der Produkte oder auch im journalistischen Handeln nachspüren.[16] Ähnlich wie im Bereich der Pluralismussicherung lässt sich auch hier nicht mit „harten Messformen" operieren, wohl aber mit Indizien und Kriterien, die zudem auch einer journalistischen Selbstkontrolle unterworfen werden können. Wesentliche Zielsetzung der Qualitätsdebatte ist es, „bestimmte Eigenschaften, Werte eines Medienprodukts, eines Medienakteurs, Medienunternehmens oder Mediensystems zu untersuchen und spezifische Standards herauszufinden, die es erlauben, zwischen ‚gutem' und ‚schlechtem' Journalismus (...) zu unterscheiden. Eine derartige ‚Leistungsbeurteilung' kann unter wirtschaftlichen, ästhetischen, publizistischen, rechtlichen usw. Vorzeichen erfolgen"[17]. Zur Umsetzung von „Qualität" werden sehr unterschiedliche Vorschläge unterbreitet. Ein wichtiges Verdienst dieser Debatte ist allerdings unzweifelhaft, die (kaum vorhandene) Aus- und Weiterbildungssituation von Menschen in Medienberufen neuerlich einer kritischen Analyse zu unterziehen.

[14] Vgl. Hans-Heinz Fabris/Franz Rest: Qualität als Gewinn (2001).
[15] Vgl. Vinzenz Wyss: Redaktionelles Qualitätsmanagement (2002).
[16] Vgl. Andreas Kaltenbrunner: Beruf ohne (Aus)Bildung (2001).
[17] Hans-Heinz Fabris: Journalismusbericht 2002/2003, S. 56.

III. VERANTWORTUNG FÜR MEDIENETHIK

Wenn nach der *Verantwortung* für Medienethik gefragt wird, stellt sich zumeist rasch ein Hin- und Herschieben von Verantwortungszuschreibungen ein. Jene, die für die Produktion von Medien verantwortlich sind, gelten als eine wichtige Bezugsgruppe, die selbst aber nicht müde wird zu betonen, dass in erster Linie produziert wird, was nachgefragt wird und insofern Rezipienten in den Mittelpunkt der Verantwortung rücken will. Umgekehrt wird argumentiert, dass nur konsumiert werden kann, was produziert wird, womit der Ball wieder zu den Produzenten zurück gespielt wird. Im medienethischen Diskurs lassen sich sehr verschiedene Ebenen der Verantwortung benennen, die in der folgenden Darstellung enthalten sind. Dabei wird allerdings auch deutlich, dass auf allen Ebenen der Verantwortung im eigenen Handeln massive Interessenkonflikte sichtbar werden. Das Verlangen nach geteilter bzw. kooperativer Verantwortungsübernahme ist insofern naheliegend. Im Folgenden sollen zentrale Verantwortungsfelder für die Umsetzung von Medienethik genannt und im Hinblick auf die ethischen Anforderungen, die an sie gestellt werden, beschrieben werden, wobei dies keinesfalls als ein Plädoyer für eine weitere Untergliederung in Fachethiken verstanden werden möge. Folgende Bereiche lassen sich nennen:

- Ethik der Medienpolitik
- Ethik des Informations- und Nachrichtenhandels (Agentur- und PR-Ethik)
- Produktionsethik
- Distributionsethik
- Rezeptionsethik

1. Ethik der Medienpolitik

Zunächst kommt Politikern in Parlamenten und Regierungsfunktionen die Aufgabe der Gesetzgebung zu, Staaten zugleich aber auch die Verantwortung, für den Schutz der Grund- und Freiheitsrechte zu sorgen. Dabei haben Staaten über zwei sehr unterschiedliche Dimensionen zu wachen: Sie haben für die Herstellung und Aufrechterhaltung der Medien- und Kommunikationsfreiheit (inkl. Pluralismusgebot) zu sorgen, zugleich aber auch für die Sicherung des Schutzes der Privat- und Intimsphäre der Individuen, die in einem Staat leben.

Auf einer zweiten Ebene gilt es als Verpflichtung der Politik, Transparenz über politische Debatten und Entscheidungsfindungsprozesse herzustellen

und Medien Zugang zu politischen Informationen zu gewähren. Politiker nutzen zudem Medien zum Transport ihrer eigenen politischen Interessen und Ideologien und dies häufig unter Zuhilfenahme von Dienstleistungen aus dem Bereich der Public Relations, der Öffentlichkeitsarbeit (siehe unten). Längst haben sich in allen Politbüros Kommunikationsstrategen und Kommunikationsprofis etabliert – die Debatten innerhalb der Sozialdemokratischen Partei Österreichs im Januar 2005 waren ein anschauliches Beispiel dafür.

Auf der ersten Ebene ergeben sich dabei folgende ethische Widersprüche und Interessenkonflikte:

- Politikern wird abverlangt, ein freiheitliches Mediensystem zu garantieren und zu schützen, dessen zentrale Aufgabe es ist, Kritik am politischen System zu üben. Sie müssen in Wahrung der Medienfreiheit zugleich Kritik an sich selbst etablieren.
- Bei allen rechtlichen Reglementierungen läuft die Politik Gefahr, unlautere Eingriffe in die oben genannten Freiheiten durchzuführen. Vieles von dem, was etwa einer ethischen Qualitätssicherung dienlich wäre, ließe sich als Gefahr der Zensur begreifen.
- Rechtliche Reglementierungen, die der Wahrung bestehender Grundrechte und Ansprüche dienen (z. B. Subventionierung von Medien zur Aufrechterhaltung von Medienpluralität oder kartellrechtliche Bestimmungen) können durchaus anderen staatspolitischen Grundprämissen (z. B. Marktfreiheit) zuwiderlaufen.
- Bei allen Reglementierungen müssen Politiker in ein System eingreifen, von dem sie in zunehmendem Ausmaß selbst abhängig sind und von dem sie sich eine positive Berichterstattung über ihre politischen Aktivitäten wünschen.

Zum Verhältnis von Medien- und Politsystem hat sich in den vergangenen Jahren eine breite Debatte entfaltet, die an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden kann, aus der aber anschaulich hervorgeht, wie sehr Medien und Politik zwei voneinander abhängige Systeme sind und wie sehr Politiker ihr Agieren auf die Logik von Medien ausgerichtet haben.[18]

Auf der zweiten Ebene, auf der es um die Herstellung von Transparenz und den Transport der eigenen Inhalte geht, ergibt sich folgende Ambivalenz:

- In zunehmendem Ausmaß hat es sich eingebürgert, die öffentliche Meinung steuern zu wollen. Dazu zählt nicht zuletzt die gezielte Steuerung

[18] Vgl. etwa: Thomas MEYER: Mediokratie (2001).

bzw. die Beeinflussung der Medienberichterstattung. Insofern ist aber danach zu fragen, inwiefern eine Balance zwischen dem Streben nach Einflussnahme auf Medien und dem Respekt ihrer Unabhängigkeit gegenüber hergestellt werden kann.

2. Ethik des Informations- und Nachrichtenhandels

In diesem Kontext sollen zwei wichtige Informations-Zuliefersysteme für Medien betrachtet werden:

- Nachrichtenagenturen und
- das System der Public Relations bzw. Öffentlichkeitsarbeit

a) Nachrichtenagenturen

Der Handel mit der Ware *Information* ist weltweit in (internationalen wie nationalen) Nachrichtenagenturen organisiert. Auch im Hinblick auf ihre Arbeit werden ethische Fragen thematisiert:

- Auf der Ebene von Nachrichtenagenturen lassen sich (ähnlich wie im Bereich der Medienkonzerne) Konzentrationsbewegungen beobachten. Einige wenige Agenturen dominieren den internationalen Markt, vergleichsweise spät konnte sich beispielsweise erst eine Dritte-Welt-Agentur (IPS) etablieren. Nationale Agenturen wie etwa die Austria Presse Agentur) sind in zunehmendem Ausmaß von internationalen Agenturen als Zulieferinnen abhängig. Es stellt sich die Frage, inwiefern das etablierte System in ausreichendem Ausmaß für eine ausgewogene Nachrichtenübermittlung sorgen kann.
- Nachrichtenagenturen stellen ein System des „Zwischenhandels mit Information" dar, das eine wichtige Selektionsaufgabe übernimmt, damit zugleich aber auch Informationsflüsse kanalisiert und Informationen filtert, ehe sie in Redaktionen ankommen. Die Auswahlkriterien selbst bleiben weitgehend intransparent und auch das Überprüfen der Nachrichtenqualität wird für Journalisten schwierig.
- Agenturen wird eine besonders hohe Qualität der Information nachgesagt. Mehrere Studien und Analysen haben inzwischen demgegenüber eine hohe Fehleranfälligkeit aufgrund des hohen Zeitdrucks, dem Agenturmitarbeiter ausgesetzt sind, sowie ein Ansteigen von Übersetzungsfehlern konstatiert.[19]

[19] Vgl. Bastian Sick: Der Dativ ist dem Genitiv sein Tod (2004).

– Ein weiterer ethischer Fokus thematisiert die Kostenpflicht – das Angebot von Agenturen können sich nur finanzstarke Medienunternehmen leisten, allen anderen bleibt der Zugang zu dieser Art von Information verwehrt.

b) Public Relations

Public Relations haben sich in den vergangenen Jahren als breites berufliches Tätigkeitsfeld etabliert und sind in zunehmendem Ausmaß zum Forschungsgegenstand im Kontext der Medien- und Kommunikationswissenschaften geworden. Dort wird etwa definiert: „Öffentlichkeitsarbeit oder Public Relations sind das Management von Informations- und Kommunikationsprozessen zwischen Organisationen einerseits und ihren internen oder externen Umwelten (Teilöffentlichkeiten) andererseits“[20], wobei dies durchaus im Sinne einer bewussten Steuerung verstanden wird. In diversen nationalen und internationalen Ethik-Kodizes werden Maxime für PR-Ethik festgehalten, die insbesondere auf das Verhältnis zwischen Auftraggebern und PR-Auftragnehmern fokussieren bzw. auf das Verhältnis von PR und Journalismus. Mehrere Skandale haben in den vergangenen Jahren das Praxisfeld erschüttert, allein die so genannte „Huntziger-Affäre“ hat 2003 zu einer „Publikationsflut“ in Sachen Public-Relations-Ethik geführt.[21] Folgende Fragen werden im Kontext des Diskurses thematisiert:

– Sind PR als Ganzes als ethisches Unterfangen zu verstehen? Hier geht es vor allem um die Frage, ob der Versuch, die öffentliche Meinung zu beeinflussen bzw. zu steuern, insgesamt ethisch vertretbar ist.[22]
– Welche konkreten ethischen Fragen sind im Kontext der Public-Relations-Praxis relevant? Hierzu gehören jene Konfliktfelder, in die PR-Anbieter geraten, wie auch jene Richtlinien, die etwa PR-Dachverbände erlassen.
– Welche Ansprüche lassen sich an eine Ethik der Public Relations formulieren? Hier sind in jüngster Zeit lange und umfassende Kataloge entstanden, die sich aus sehr verschiedenen Positionen dem Gegenstand der PR-Ethik annähern.
– Wie lassen sich solche Ansprüche in die Praxis übersetzen oder in ihr zur Anwendung bringen? Auf dieser Ebene werden Versuche unternommen, konkrete Hinweise für eine gelingende Umsetzung der formulierten An-

[20] Günther Bentele: Defizitäre Wahrnehmung (1997), S. 22.
[21] Vgl. etwa: R. Ahrens/E. Knödler-Bunte: Public Relations in der öffentlichen Diskussion (2003).
[22] Vgl. Jürgen Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit (1991).

sprüche zu geben, dies etwa durch die Einbeziehung des Ethik-Themas in PR-Ausbildungen oder auch durch das Festlegen von Sanktionen, gegen Dachvereinsmitglieder etc.

Folgende Widersprüche und Interessenkonflikte lassen sich für die PR-Branche identifizieren:

- Das Verhältnis zu Auftraggebern ist in der PR-Branche im Vergleich zum Journalismus noch verschärft. Ihre Unabhängigkeit ist weniger geschützt, ihre Abhängigkeit von Geldgebern demgegenüber groß. Einerseits sind sie der Öffentlichkeit gegenüber verpflichtet, andererseits natürlich den Interessen der Auftraggeber.
- Zum einen besteht eine gewisse Verpflichtung zur Wahrung von Vertraulichkeit, mitunter auch Geheimhaltung betreffend Auftraggeberagenden; zum andern folgen PR der Verpflichtung zu offener Kommunikation und Transparenz.
- Kodizes verbieten erfolgsorientierte Honorare, Auftraggeber wünschen solche.
- Vor allem im Bereich größerer Agenturen kann es vorkommen, dass zwei Kunden zueinander in Konkurrenz stehen, Agenturen also in widersprüchlichem Auftrag agieren (müssen).

3. Produktionsethik

Schließlich ist jene Gruppe zu nennen, auf die in der medienethischen Debatte der Hauptfokus gelegt wird: die Produzenten von Medienprodukten, konkret also die Medieneigentümer, die Herausgeber und insbesondere natürlich die Journalisten. Die Ansprüche hier sind nicht nur hoch, sondern auch höchst divergent. Medienproduzenten sollen in ihrer alltäglichen Arbeit all das erfüllen, wofür Medien idealiter stehen: „Sauberkeit" und „Objektivität" der Berichterstattung, „gewissenhaftes" und „korrektes" Handeln, Wahrung von Unabhängigkeit, Herstellung von Medienvielfalt etc. Dennoch werden auch hier bei näherer Betrachtung gravierende ethische Widersprüche sichtbar[23]:

- Das aufklärerische Gedankengut prägt Begriffe, die regulative Ideen, normative Ideale darstellen, demgegenüber aber kaum konkrete Handlungsanleitungen liefern. Sie müssen erst in den Alltag einer Redaktion, eines Medienunternehmens übersetzt werden.

[23] Vgl. Larissa KRAINER: Medien und Ethik (2001), S. 269 f.

- Aufklärerische Ideale prallen nicht selten auf eine Produktionsrealität, in der Geschwindigkeit und Verkäuflichkeit mehr zählen als die Umsetzung der oben genannten Ideale.
- Der journalistische Alltag ist in zunehmendem Ausmaß von Zeitdruck geprägt. Dieser aber verhindert tendenziell ausführliche, ausgewogene und genaue Recherche.
- Journalistische Unabhängigkeit und Freiheit enden an der Blattlinie – der Herausgeberwille ist stärker als die journalistische Freiheit.
- Die Forderung, unabhängig zu agieren, kann mit der Notwendigkeit der eigenen Existenzsicherung kollidieren, wenn es beispielsweise darum geht, Entscheidungen von Vorgesetzten zu hinterfragen.
- Ein Anspruch lautet, möglichst umfassend und ausgewogen zu berichten – ihm entgegen steht die Notwendigkeit, möglichst kurz, prägnant und verständlich zu bleiben. Eine der zentralen Herausforderungen im journalistischen Geschäft heißt Selektion, zugleich müssen Berichte immer kürzer werden, was vor allem im Bereich der Nachrichten sehr kritisch diskutiert wird, weil dadurch unsachgemäße Komplexitätsreduktionen bzw. Vereinfachungen erfolgen können.
- Von Medienproduzenten wird erwartet, dass sie ethisch-moralische Grenzen beachten, dies insbesondere im Bereich von Sexualität oder Tod. Demgegenüber aber ist die Enttabuisierung dieser Themen gesellschaftlich drastisch vorangeschritten und in Medien gilt nach wie vor der Ausspruch: „Bad news are good news" – gleichsam eine Ideologie des Negativismus.
- Die Verpflichtung zur Akquisition von Anzeigen nötigt dazu, ökonomische Interessen in den Vordergrund zu stellen und mitunter dazu, inhaltliche Interessen hintanzustellen, vor allem, wenn Inhalte sich nicht gut verkaufen lassen oder auch den Interessen der Werbetreibenden zuwiderlaufen.
- Der Umgang mit der werbetreibenden Branche (der wichtigsten Geldgeberin für Medien) ist nicht immer einfach: Häufig wird nach Gegengeschäften verlangt, wollen Unternehmen dafür, dass sie Werbeeinschaltungen finanzieren, auch inhaltliche Berichterstattung über ihr Unternehmen. Der Balanceakt zwischen Kundengewinnung und Wahrung der journalistischen Unabhängigkeit ihnen gegenüber fällt mitunter schwer.

4. Distributionsethik

Der Bereich der *Distribution* ist im Hinblick auf die ethische Debatte bislang am wenigsten beleuchtet. Gemeint sind hier die Händler von Medienprodukten: Film- und Videoverleih, Medienvertriebsysteme, Zeitungshandel, Provider etc. Am Beispiel des heimischen Fußballs und den breiten Debatten, die 2004 um die Vergabe der Senderechte für Spiele der Bundesliga geführt wurden, lässt sich veranschaulichen, dass der Handel mit der Ware Information (und selbst Ergebnisse von Fußballspielen gelten als solche) immer mehr von ökonomischen Fragen abhängig ist. Nicht der Fußball fühlt sich geehrt, wenn er ins Fernsehen kommt, sondern Fernsehsender müssen dankbar sein, den Zuschlag für (enorm teure) Senderechte zu erhalten. Der Zugang zu Information wird via Ökonomisierung der Information als Ware durch Zwischenhändler gesteuert.

Zu fragen ist hier aber auch, nach welchen Kriterien die Auswahl für den Handel im Film- und Videoverleih organisiert ist, welche hochwertigen Produkte erst gar nicht in die Regale kommen, welche illegalen Produkte unter dem Ladentisch gehandelt werden etc.

Provider sind zu zentralen Knotenpunkten im digitalen Netz geworden, ihr Handeln ist mindestens in Hinblick auf die Fragen, ob sie allen Menschen Zugang gewähren und welche Inhalte sie weiterleiten, zu hinterfragen.

5. Rezeptionsethik

Eine letzte Ebene betrifft die Frage, welche ethische Verantwortung Rezipienten zukommt. Menschen sollen staatsbürgerliche Mitverantwortung übernehmen (als politische Bürger auch im Mediensektor aktiv werden), Verantwortung für sich selbst und die eigene Freizeitgestaltung tragen (überlegen, welche Alternativen es zum Medienkonsum gibt) und Verantwortung in der Erziehungsarbeit übernehmen.[24] Hier werden vielfach Überschneidungen zum Gegenstand der Medienpädagogik sichtbar, wenn es etwa um die Frage geht, wie Kinder und Jugendliche in ihrer Entwicklung zu kritischen Mediennutzern unterstützt werden können, wie Medienkompetenz oder Medienmündigkeit gefördert werden können.

Sichtbar werden selbstverständlich auch hier Widersprüche:

[24] Vgl. Rüdiger Funiok: Grundlagen einer Publikumsethik (1996).

- Es erscheint problematisch, für Inhalte Verantwortung zu übernehmen, an deren Produktion man nicht beteiligt ist. Die aktive Mitwirkung in Publikumsorganen gilt hier als eine Antwort, der Zutritt zu ihnen ist allerdings nur beschränkt möglich.
- Die Forderung nach bewusster, kritischer Mediennutzung gelangt an Grenzen, wenn legitime Bedürfnisse nach Ablenkung und Unterhaltung in den Vordergrund rücken.
- Erziehungsarbeit bzw. Medienpädagogik stehen in zunehmendem Ausmaß vor der Herausforderung, eine Kompetenzschere zu bewältigen: Nicht selten beherrschen Kinder und Jugendliche Medientechnologien besser als Erwachsene, nicht selten wird es für Erziehungsberechtigte nahezu unmöglich, die vielen medialen Angebote für Kinder zu überblicken, zu verfolgen oder auch zu verstehen.
- Im Rahmen der Medienpädagogik stellt sich aber auch die Frage, ob der institutionelle Rahmen von Schulen (mit ihrem Sanktionssystem) überhaupt geeignet ist, um kritische Schüler groß werden zu lassen.
- Letztlich führt dies zudem zur Frage, welche Kompetenzen Lehrer und Erziehungsberechtigte haben müssen, um Kinder und Jugendliche bei der Herausbildung kritischer Urteilskraft zu unterstützen.

IV. RESÜMEE: WAS KANN MEDIENETHIK (NICHT)?

Vielfach wurde die Hoffnung laut, man könne durch Reglementierung ethisches Handeln indizieren, Ethik umsetzen. Häufig wurden solchen Reglementierungen auch Sanktionen zur Seite gestellt, die – je nachdem, ob mehr oder minder drastisch angelegt, ob kirchlich oder staatlich oder durch beide gemeinsam forciert – die Stufen zwischen freiwilliger und fremdbestimmter Ethik skaliert haben. Vom Dekalog bis hin zu einzelnen berufsspezifischen Kodizes wurden vielfach Versuche unternommen, moralisch-ethische Handlungsanleitungen als gesellschaftliche oder standespolitische Prämissen zu formulieren und den betroffenen Individuen mit auf den Weg zu geben.

Betrachtet man die Vielzahl bestehender Ethikkataloge näher, so wird schnell evident, dass sie vor allem auf die oben skizzierten Konfliktlagen und Widersprüche Antworten zu formulieren versuchen bzw. Handlungsanleitungen für solche Situationen des beruflichen Alltags bereitstellen wollen. Es wäre wohl kaum notwendig, „saubere" und „ausgewogene" Recherche von Journalisten zu fordern, wenn eine solche aufgrund diverser Berufskontexte (enormer Zeitdruck, massive Auftraggeberinteressen, Abhängigkeitsverhält-

nisse, bestehende individuelle Vorlieben etc.) nicht gefährdet erschiene. Unwahrscheinlich erscheint es auch, dass alle Kodizes sich nur an die so genannten „schwarzen Schafe" richten, ethisch korrektes Verhalten demgegenüber aber quasi „natürliches Erbgut" wäre. Solche Einzelfälle ließen sich etwa mit Berufsverboten wesentlich leichter und nachhaltiger regeln als durch Kodizes, für deren Nichteinhaltung ohnedies kaum Sanktionsgewalt gilt.

Insofern erscheint es naheliegend, davon auszugehen, dass Kodizes erstens formuliert werden, um für alle zu gelten, und dass zweitens all jene, für die sie gelten sollen, von vornherein und unausweichlich in Widersprüchen und Konfliktsituationen stehen, ihnen nicht ausweichen können (sofern die nicht den Job wechseln wollen) und daher ununterbrochen aufgefordert sind, bestmögliche Auswege aus dem „Widerspruchsdilemma" zu suchen und zu finden.

Wenn die Widersprüche aber unausweichlich das jeweilige Berufsfeld begleiten, so ist auch klar, dass sie nicht ohne weiteres aus der Welt zu schaffen sind. Im Gegenteil: Wo versucht wird, sie (zu) einseitig zu lösen, droht der Untergang für beide Seiten. Wer ein rein ethisches Medienprodukt auf den Markt bringen will, braucht entweder potente Investoren (und Dauersubventionen) oder die Bereitschaft aller Mitarbeiter zu permanenter Selbstausbeutung (vornehmer: ehrenamtlicher Mitwirkung) oder beides. Ein ökonomisch abgesichertes Überleben aus eigener Kraft ist demgegenüber kaum möglich. Wer hingegen auf bloßen Verkauf aus ist und ausschließlich dementsprechende Inhalte anpreist, handelt sich schnell moralische Zweifel und ethische Kritik ein.

Insofern geht es offenkundig darum, Ausgewogenheit herzustellen. Das Prinzip der Ausgewogenheit oder Balance ist nicht erst aktuell, seit uns die Globalisierung weltweite Ungleichheit und Ausbeutungsverhältnisse vor Augen geführt hat. Sie ist bereits der Grundgedanke der *Aristotelischen Mesoteslehre* (Mesotes = Mitte). Den Umgang mit ethischen Fragen in diesem Sinne zu forcieren, bedeutet aber zunächst, ihn aus der moralischen Verlockung einer Urteilsbildung nach „gut" und „schlecht" zu befreien. Des Weiteren verlangt dieser Gedanke nach einem reflektierten Widerspruchsmanagement unter Beteiligung möglichst aller Betroffenen, um ethisch nachhaltige Wirkung entfalten zu können.

Die medienethische Debatte hat mehrfach versucht, aus ihren Untersuchungsergebnissen Handlungsanleitungen zu generieren. Das hat ihr vielfach Kritik eingebracht, zu normativ zu agieren. Umgekehrt ist sie dort, wo sie nach wissenschaftlichen Messkriterien zu operieren versucht hat, weitgehend an ethischen Kernfragen vorbeigegangen und Antworten schuldig geblieben.

Ein dritter Versuch besteht darin, Verfahren und Prozedere zu überlegen, wie und wo Orte und Zeiträume eingerichtet werden können, an denen konkrete ethische Fragestellungen bearbeitet werden können. Zentral erscheint es dabei, den Entscheidungscharakter von Ethik in den Vordergrund zu stellen und Normen und Werte als Gegenstand von zu treffenden Vereinbarungen auszuweisen, wobei von den Verhandlungspartnern möglichst die zu verhandelnden Widersprüche repräsentiert werden sollten (ökonomische Logik versus journalistische Logik; politische Logik versus mediale Logik; Verkaufslogik versus Inhaltslogik; Auftraggeberinteressen versus Auftragnehmerinteressen). Die zugrunde liegende Überlegung geht davon aus, dass nur miteinander vereinbarte und freiwillig getroffene ethische Selbstverpflichtungen Aussicht auf bestmögliche Umsetzung haben. Insofern habe ich einen Vorschlag zur Organisation von Medienethik unterbreitet[25], der von der Etablierung eines mehrstufigen Feedback-Systems ausgeht, das den Vorstellungen der Prozessethik folgt.[26]

Vorausgesetzt muss dem allerdings die Bereitschaft zu und ein Interesse an einer gemeinsamen Verbesserung der Situation werden, die derzeit gerade in Österreich zu wünschen übrig lässt. Seit Jahrzehnten ist die Frage von kartellrechtlichen Bestimmungen offen, welche der enormen Konzentration am heimischen Printmarkt Einhalt gebieten könnte. Seit geraumer Zeit ist der Österreichische Presserat (das einzige Gremium, das bis dahin über die Einhaltung von Ehrenkodizes (ethischen Grundvereinbarungen) gewacht hatte) inaktiv, weil in offenkundig nicht auflösbare Konflikte verstrickt. Glaubt man jüngeren Untersuchungen, so sind in Österreich viele jener Kriterien, die als wichtige Grundlagen für Qualitätsjournalismus gelten (stabile Arbeitsplätze, ausführliche Zeit für Recherche, Routinen der Selbstkritik) gefährdet. Demgegenüber stehen wachsende Konzentrationsbewegungen, Personalabbau (vor allem von älteren Journalisten), die Verpflichtung, immer mehr Tätigkeiten mit zu übernehmen, die nicht ursächlich zum journalistischen Geschäft gehören (Layout, technische Arbeit), und schlechter werdende Bezahlung. Einzig im Bereich neuer Aus- und Weiterbildungsangebote ist ein Hoffnungsschimmer zu verzeichnen.[27]

Alle diese Befunde gemeinsam drohen zu einem Konglomerat zu verschmelzen, das eine Medienlandschaft fördert, die (aufgrund von Zeitman-

[25] Vgl. Larissa KRAINER: Medien und Ethik (2001).
[26] Vgl. Peter HEINTEL: Abendländische Rationalität (1998).
[27] Vgl. Hans-Heinz FABRIS: Journalismusbericht 2002/2003.

gel) nicht mehr imstande ist, komplexe Sachverhalte zu verfolgen, politische Entscheidungen kritisch zu durchleuchten, und in der immer weniger Qualitätsmedien Aussicht auf Bestand haben – die beste Spielwiese für potentielle Populisten und politische Manipulateure. Insofern ist Medienethik nicht angehalten, als moralische Reparaturwerkstatt zu fungieren, sondern ethische Entscheidungsprozesse zu fordern und zu fördern, die Veränderungsprozesse einzuleiten imstande sind.

Zusammenfassung

KRAINER, Larissa: **Medien- und Kommunikationsethik.** ETHICA 13 (2005) 2, 135–156

Medienethik hat sich in den vergangenen Jahren als eigenständiges Fach innerhalb der Medien- und Kommunikationswissenschaften etabliert. In ihr geht es um folgende Themen und Fragestellungen: Wahrung von zentralen Grundrechten und Freiheiten (z. B. Meinungsfreiheit), Herstellung von Meinungsvielfalt und Medienpluralität (um eine ausreichende Vielfalt von Informationen zur Verfügung zu stellen), Medienökonomie (Kommerzialisierung, Konzentration), Möglichkeiten der Etablierung von Medienqualität, und um ein kommunikatives Handeln in der Mediengesellschaft zu ermöglichen, das Aussicht hat, als ethisch bezeichnet zu werden. Für die Umsetzung von Medienethik werden folgende Akteure verantwortlich gemacht: Politiker, Informations- und Nachrichtenhändler (Nachrichtenagenturen, PR-Treibende) sowie Produzenten und Rezipienten von Medien.

Kommunikationsethik
Medienethik

Summary

KRAINER, Larissa: **Media and communication ethics.** ETHICA 13 (2005) 2, 135–156

In the last few years media ethics has established itself as an independent discipline within media and communication studies. The following topics and problems are dealt with: the protection of basic rights and liberties (e. g. the right to free speech), the guarantee of a variety of opinions and media plurality (designed to give access to a sufficient variety of information), of media economy (commercialization, concentration), of the consolidation of media quality, as well as the possibility of communicative action within the media society which has good prospects of being called ethical. The realization of media ethics is within the responsibility of the following agents: politicians, those who are dealing with news and information (news agencies, public relations people) as well as producers and recipients of media.

Communication ethics
media ethics

Literatur

AHRENS, R./KNÖDLER-BUNTE, E.: Public Relations in der öffentlichen Diskussion. – Media mind, 2003.

BENTELE, Günther: Defizitäre Wahrnehmung. Die Herausforderung der PR an die Kommunikationswissenschaft. In: Günther BENTELE/Michael HALLER: Aktuelle Entstehung von Öffentlichkeit. – Konstanz: UVK Medien, 1996, S. 68–84.

Berka, Walter: Die Kommunikationsfreiheit. In: Rudolf Machacek/Willibald Pahr/Gerhard Stadler (Hg.): 40 Jahre EMRK. Grund- und Menschenrechte in Österreich. Bd. II: Wesen und Werte. – Kehl am Rhein: Engel Verlag, 1992, S. 393–459.
Debatin, Bernhard: „Digital Devide" und „Digital Content": Grundlagen der Internetethik. In: Matthias Karmasin (Hg.): Medien und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 2002, S. 220–237.
Fabris, Hans-Heinz/Rest, Franz: Qualität als Gewinn. – Innsbruck: Studienverlag, 2001.
Fabris, Hans-Heinz (Hg.): Bericht zur Lage des Journalismus ist Österreich. Ein Qualitätsmonitoring. Berichtsjahr 2002/2003. http://www.kowi.sbg.ac.at/journalistik/index.cfm?menuid=31204709&submenuid=1046279565&selected_=1
Funiok, Rüdiger: Grundfragen einer Publikumsethik. In: Ders. (Hg.): Grundfragen der Kommunikationsethik. – Konstanz: UVK-Medien, 1996.
Greis, Andreas: Identität, Authentizität und Verantwortung. Die ethische Herausforderung der Kommunikation im Internet. – München: Kopäd, 2001.
Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
Heintel, Peter: Abendländische Rationalität – Welche Ethik für die Wissenschaften? – Unveröffentlichtes Manuskript, Klagenfurt, 1998. In gekürzter Fassung: Heintel, Peter: Wissenschaftsethik als rationaler Prozess. In: Konraud Paul Liessmann/Gerhard Weinberger (Hg.): Perspektiven Europa. Modelle für das 21. Jahrhundert. – Wien: Verlag Sonderzahl, 1999, S. 57–81.
Just, Natascha/Latzer, Michael: Ökonomische Theorien der Medien. In: Stefan Weber (Hg.): Theorien der Medien. – Konstanz: UVK-Medien, 2003.
Kaltenbrunner, Andreas: Beruf ohne (Aus-)Bildung. Anleitungen zum Journalismus. – Wien: Czernin Verlag, 2001.
Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. In: Wilhelm Weischedel (Hg.): Werkausgabe Band IV/1 und IV/2. – Wiesbaden: Suhrkamp, 1974.
Karmasin, Matthias: Das Oligopol der Wahrheit. – Wien: Böhlau, 1993.
Karmasin, Matthias: Medienökonomie als Theorie (massen-)medialer Kommunikation. – Graz; Wien: Nausner & Nausner, 1998.
Krainer, Larissa: Medien und Ethik. Zur Organisation medienethischer Entscheidungsprozesse. – München: Kopäd, 2001.
Krainer, Larissa: Medienethik als angewandte Ethik. In: Matthias Karmasin (Hg.): Medien und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 2002, S. 256–174.
Meyer, Thomas: Mediokratie. Die Kolonisierung der Politik durch die Medien. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
Noelle-Neumann, Elisabeth/Schulz, Winfried/Wilke, Jürgen (Hg.): Publizistik, Massenkommunikation. – Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1989 (Fischer Lexikon).
Postman, Neil: Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie. – Frankfurt a. M.: Fischer, 1985.
Russ-Mohl, Stephan: Der I-Faktor. Qualitätssicherung im Amerikanischen Journalismus. Modell für Europa? – Zürich: Ed. Interfrom, 1994.
Schmidt, Siegfried/Spiess, Brigitte: Die Kommerzialisierung der Kommunikation. Fernsehwerbung und sozialer Wandel 1956–1989. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
Sick, Bastian: Der Dativ ist dem Genitiv sein Tod. Ein Wegweiser durch den Irrgarten der deutschen Sprache. – KIWI und Spiegel, 2004.

UWER, Dirk: Medienkonzentration und Pluralismussicherung im Lichte des europäischen Menschenrechts der Pressefreiheit. – Berlin: Verlag Arno Spitz, 1998.
WEISCHENBERG, Siegfried: Journalistik. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.
WYSS, Vinzenz: Redaktionelles Qualitätsmanagement. – Konstanz: UVK, 2002.

Ao. Univ.-Prof. Dr. Larissa Krainer, Iff-Abteilung für Weiterbildung und systemische Interventionsforschung, Referat für Weiterbildung und Universitätslehrgänge
Sterneckstr. 15, A-9020 Klagenfurt
larissa.krainer@uni-klu.ac.at

ETHICA 13 (2005) 2, 157–174

TOBIAS TRAPPE

DIE ETHIK UND DER ALLTAG

Bausteine zum Verständnis der Ethik und des Ethikunterrichts mit besonderem Blick auf die Polizei *

Dr. Tobias Trappe, geb. 7.5.1966 in Mülheim/R.; Studium der Philosophie und katholischen Theologie. Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Philos.-Theol. Grenzfragen sowie am Lehrstuhl für katholische Dogmatik (Bochum), Habilitationsstipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Mitherausgeber des Historischen Wörterbuchs der Philosophie, zur Zeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Organisationskommunikation (Bensheim).

1. Sage mir, was Du von der Polizei denkst, und ich sage Dir, was für ein Bild Du von Dir selbst hast

Dass die Polizei mit der Philosophie nicht viel anzufangen weiß, teilt sie ja mit den meisten Bereichen unseres öffentlichen wie privaten Lebens. Aber auch umgekehrt wird man kaum sagen können, dass die Philosophie der Polizei ein enormes Interesse entgegenbringt. Was ein wenig schade ist. Denn unser Bild von dem, was die Polizei ist und zu leisten hat, wirft ein eigentümliches Licht auf das, was wir – *von uns selbst* denken. Beispiel: J. G. FICHTE. In dem von ihm entworfenen Staat weiß die Polizei „so ziemlich, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey und was er treibe“[1]. Und das nicht etwa aufgrund verdeckter Ermittlungen, sondern ganz offensiv und mit ausgesprochen gutem Gewissen: Denn „Verheimlichung ist allemal klein, niedrig und unmoralisch. Jeder muss vor den Augen aller Welt sich zu thun getrauen, was er überhaupt zu thun sich getraut“. Das gilt nicht nur für den Bürger, das gilt auch und gerade für die Polizeibeamten, die eben darum immer und überall als solche erkennbar sein, also „Uniform“ tragen sollen: „Sie sind nicht weniger die ehrwürdigen Zeugen der Unschuld, als sie die Ankläger des Verbrechens

* Die folgenden Überlegungen gehen zurück auf eine mehrtägige Fachtagung über „Ethiktheorien“, die ich im Auftrag der *Fachhochschule für öffentliche Verwaltung des Landes NRW* im Januar 2004 durchgeführt habe. Allen Teilnehmern möchte ich an dieser Stelle ausdrücklich für die ausgesprochen intensive Diskussion an den bislang wenig erkundeten Grenzen zwischen Philosophie und Polizei danken.

[1] J. G. FICHTE: Grundlage des Naturrechts (1796). Werke (1834–1846) III, S. 302.

sind. Wie könnte die Unsträflichkeit das Auge der Aufsicht scheuen und hassen?" (Ebd., S. 302 f.) Ein solches Verständnis polizeilicher Arbeit gibt nun – hatte ich gesagt – Auskunft über das, was wir von uns selbst denken. Denn: Die Forderung nach umfassender Kontrolle drängt sich offenbar dort auf, wo – wie dies bei FICHTE der Fall ist[2] – wo also der Mensch zuerst und zuletzt als ein isoliertes, als „atomisiertes", als von allen Verpflichtungen entbundenes, „dekontextualisiertes", primär auf sich selbst gestelltes Individuum begriffen wird, als ein Wesen also, dem seine gesellschaftliche Seite, die kommunikativen, sozialen und historischen Dimensionen seiner Existenz letztlich äußerlich bleiben müssen – und das eben darum Misstrauen erweckt. *Unser Bild von der Polizei: Was wir in ihm erblicken, das ist das dunkle Bild von – uns selbst.*

2. Dein Freund und Helfer – die Philosophie!

Aber die Polizei: Sie ist nicht nur ein (vielleicht etwas vernachlässigtes, für die Anthropologie, für die Lehre vom Menschen gleichwohl interessantes) Phänomen, mit dem sich die Philosophie und hier speziell die praktische Philosophie befasst (oder doch wenigstens befassen *sollte* – zumal das philosophische Menschenbild oft kaum mehr ist als ein Bild vom philosophischen Menschen). Auch die Philosophie selbst ist – wer hätte das gedacht? – auch die Philosophie also ist ihrerseits eine Art von „Polizei". So zumindest kein Geringerer als der Schrecken eines jeden Ethikunterrichts: als I. KANT. Denn wie die Polizei darauf Acht gibt, „der Gewaltthätigkeit ... einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne", genau so arbeitet nach KANT auch die Philosophie. Nur heißt sie dann nicht Polizei, sondern: „Kritik". Jene besondere Form von „Gewaltthätigkeit", die von der Philosophie in ihre Grenzen gewiesen wird, das nun sind die Ein- und Übergriffe der theoretischen Vernunft, das sind die Anmaßungen und Überheblichkeiten unseres Wissens (KrV B XXV). Denn unser Wissen, unsere Erkenntnis haben nicht zufällig, sondern – zumindest nach KANT – konsequenterweise die Tendenz, die Grundlage sittlichen Handelns in Frage zu stellen: unsere Freiheit. Schließlich lassen die strengen Gesetzmäßigkeiten, an denen entlang sich unser Denken und Erkennen die Welt erschließt, so etwas wie „Freiheit" nicht

[2] Das hat kritisch gegenüber FICHTE etwa Chr. JERMANN geltend gemacht in seinem Beitrag über „Die Familie. Die bürgerliche Gesellschaft". In: Ders. (Hg.): Anspruch und Leistung von Hegels ‚Rechtsphilosophie' (1986)S. 145–182, hier besonders: 176.

zu: „Theoretisch" sind wir ihr gegenüber blind, sozusagen „betriebsblind". Wo und wann immer wir methodisch sauber vorgehen, also wissenschaftlich arbeiten, da kommt ein Gegenstand genannt „Freiheit" schlechterdings nicht vor. Und gerade hier beginnt die Mission der Philosophie und zwar als „Polizei im Reiche der Wissenschaften"[3]. Denn sie achtet darauf, dass wir auf theoretischer Ebene keine Gründe haben, unsere moralischen Intuitionen „wegzuvernünfteln"[4]. Und eben deswegen heißt sie „Kritik", ist sie eine Theorie von den *Grenzen* unserer Erkenntnis. Denn so wie sie, „um zum Glauben Platz zu bekommen", das „Wissen" in Sachen „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" „aufheben" muss, so auch mit Blick auf unsere sittliche Praxis: Philosophie als „Kritik" zeigt, warum das wissenschaftlich so überaus plausible, ja geradezu zwingende System der Unfreiheit, warum also der „Naturmechanism" nur die halbe Wahrheit über uns Menschen ist, warum sich so etwas wie „Freiheit" zwar unserer Erkenntnis entzieht, aber dennoch „denkbar" bleibt, inwiefern also neben der „Natur-" auch die „Sittenlehre" durchaus ihren rechtmäßigen „Platz" behalten kann (KrV XXIX f.).

3. Was der Ethiker beim ansonsten so friedfertigen Theologen lernen kann: das Sich-Verteidigen

Man muss die besonderen Voraussetzungen und Eigenarten des Kantischen Denkens nicht teilen, um aus diesen Überlegungen etwas zu lernen. Vielleicht nicht unbedingt für das Verständnis von Philosophie überhaupt, aber doch zumindest im Hinblick auf Funktion und Aufgabe der *Ethik*. Wenngleich es sehr schwer, vielleicht sogar unmöglich sein dürfte, einen einigermaßen konsensfähigen und dabei auch noch hinreichend gehaltvollen Begriff von „Ethik" zu etablieren, so lässt sich doch zumindest *eine* notwendige und minimale Bedingung formulieren, ohne die so etwas wie „Ethik" wohl keinen echten Sinn macht: Denn wenn sie sich nicht darauf beschränken will, unsere faktischen, historisch wie kulturell unterschiedlichen moralischen Vorstellungen und Wertungen zu beschreiben, dann gehört zur Ethik doch wohl zwingend die *Aufgabe, die grundsätzliche Infragestellung von so etwas wie „Moral" und „Sittlichkeit" argumentativ zu entkräften, zu „destruieren"*.

[3] I. KANT: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796). Akad.-A. VIII, S. 403 f.

[4] I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [GMS] (1785). Akad.-A. IV, S. 455 f.

Vielleicht ist für diese Funktion der Ethik ein kurzer Seitenblick auf die ansonsten für den Philosophen zumeist ja fragwürdige Arbeitsweise der (christlichen) *Theologie* hilfreich. Auch diese schlägt sich seit ihrer Herauslösung aus dem Verbund der philosophischen Disziplinen mit dem Problem herum, ihre eigene Existenz und deren „lebensweltliche" Grundlage: Religion, (christlichen) Glauben sowie Kirche gegen Angriffe von außen (*ad extra*) zu verteidigen. Diese seit der Aufklärung für die Theologie immer dringlicher werdende Aufgabe hat zur Etablierung einer eigenständigen Grundlagendisziplin geführt, der sog. „Fundamentaltheologie". Der ältere Titel dieses Fachs zeigt indessen die ursprüngliche Zielsetzung noch etwas genauer an: Denn als „Apologetik" ging es (zumindest: auch) darum, die vernünftig nicht einholbare „Offenbarungswahrheit" gegenüber dem Vorwurf der Un- oder gar Widervernünftigkeit in Schutz zu nehmen. Für dieses Projekt hat THOMAS VON AQUIN eine Formel geprägt, die von einem in Sachen „Dogmatik" sicher unverdächtigen Autor unserer Tage wie K. R. POPPER ohne weiteres hätte unterschrieben werden können: Es geht um das „*solvere rationes*", um das begründete und begründende, „rational" operierende Auflösen der gegen die Sache der Theologie vorgebrachten Einwände (S. th. I q.1 a.8 c und ad 2). Etwas bescheidener formuliert: Mag eine „positive Rechtfertigung" von Glaube und Theologie ausgeschlossen sein, eine kritische Elimination von argumentativen Fehlern beim Gegner (und natürlich auch und gerade bei sich selbst) ist es nicht.[5]

Etwas Analoges lässt sich also auch für die *Ethik* sagen: Wenn sie nicht von vornherein einpacken will, wenn sie sich nicht von vornherein in (zum Beispiel:) Psychologie, Soziologie oder Biologie hinein auflösen will, *dann muss sie die argumentative Stringenz jener Skepsis überprüfen und kritisch in Frage stellen, mit der insbesondere die menschliche Handlungsfreiheit sowie die Eigenständigkeit der Moral ausgehebelt werden sollen.* Anders gesagt: Zumindest der Anspruch auf eine *vollständige* Aufhebung von Moral und Sittlichkeit muss als unbegründet und darum als nicht eingelöst zurückgewiesen werden (können): Der Verdacht, dass sich „hinter" jeder Moral letztlich doch nur ganz handfeste ökonomische Interessen verbergen (K. MARX); dass es sich bei ihr im Kern doch nur um ein raffiniertes, vor allem aber zutiefst verlogenes Spiel um „Macht" handelt (F. NIETZSCHE); dass ihre Autorität im Grunde doch nur die „internalisierte" elterliche Gewalt ist; dass Moral sich also als Instrument gesellschaftlicher Repression entlarven lässt (S. FREUD) – *die Ethik muss*

[5] Vgl. dazu den immer noch sehr lesenswerten Aufsatz von M. SECKLER: Aufklärung und Offenbarung. In: F. BÖCKLE u. a. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. (1980), S. 5–78, bes. 68 ff.

Argumente mobilisieren, um diesem bohrenden Zweifel am „Wert" der Moral entgegentreten zu können[6].

Ein so schlichter („meta-kritischer") Begriff von Ethik ist ihr nun keineswegs von außen aufgedrückt. Er hat vielmehr einen (4) historischen Anhalt sowie einen (5) sachlichen Grund. Beides gibt Auskunft nicht nur über das, was Ethik „kann", sondern auch über das, was sie „nicht kann", was ihr aber oft zugemutet wird – vor allem als „(Ethik-) Unterricht".

4. Erfahrung „schreit" nach Ethik: Denn Ethik entsteht (und ist da besonders gefragt), wo „Moral" von Erosion bedroht ist

Schon *historisch* also scheint ein solches Verständnis der Ethik nicht unbegründet. *Denn als bewusste und ausdrückliche Reflexion auf das Phänomen der „Moral" entstand die Ethik zu einem Zeitpunkt, an dem eben dieses Phänomen selbst zutiefst fraglich wurde.* Es sind durchaus moderne Erfahrungen, die den sog. „Nomos", d. h. das tradierte „System" moralischer und rechtlicher Normen, in seinen Grundlagen erschüttert hatten: einerseits eine bis dahin noch nie da gewesene Konfrontation mit fremden Kulturen, andererseits aber auch ein gewisser „Liberalismus" und „Subjektivismus", der sich – verstärkt durch die allmähliche Auflösung des politischen Gemeinwesens – mehr und mehr durchzusetzen begann. Diese Entwicklungen haben die immer schon gemachte Erfahrung, dass jeder sein Herz an etwas anderem erwärmt (HOMER: *Odyssee* XIV, 227 f.), in neues Licht gerückt: Was „gut" ist und was „schlecht", was „gerecht" und was „ungerecht" – all das schien nicht mehr definitiv, nicht mehr „absolut" festzustehen, sondern war offenbar „relativ", d. h. bezogen auf ein ganz bestimmtes (einzelnes oder kollektives) „Subjekt". Etwas anspruchsvoller formuliert lautet also diese von Seiten einer recht zwielichtigen Gruppe von Intellektuellen (den sog. Sophisten) vorgetragene These: „Gut" ist kein *ein*-, sondern ein *zwei*stelliges Prädikat, meint also nicht „einfachhin gut", sondern stets (nur) „gut für ...", fällt also im Großen und Ganzen mit „nützlich", „zuträglich" oder „förderlich" zusammen (und natürlich umgekehrt). Was das „konkret" heißt, das wird etwa an der (wie immer mit großem Wortschwall vorgetragenen) Position des Sophisten PROTAGORAS deutlich:

[6] Zu dieser hier in den Vordergrund gerückten „meta-kritischen" Funktion der Ethik vgl. etwa den Beitrag von Th. RENTSCH: Aufhebung der Ethik. In: H. HASTEDT/E. MARTENS (Hg.): Ethik (1994), S. 114–143.

> „... Ich kenne sehr viele Dinge, welche für den Menschen völlig unnütz sind: Speisen, Getränke, Medikamente und Gott-weiß-was sonst; andere aber sind ihm durchaus nützlich; wiederum andere sind dem Menschen zwar keines von beiden, wohl aber den Pferden, andere wieder nur den Ochsen, andere den Hunden, noch andere keinem von allen diesen, wohl aber den Bäumen; ja einiges ist wiederum für die Wurzeln der Bäume gut, für die Zweige aber schädlich, wie zum Beispiel der Mist, um die Wurzeln gelegt, allen Pflanzen heilsam ist, wolltest du ihn aber auf die Triebe oder auf die jungen Zweige legen, so würde alles verderben. So ist auch das Öl allen Pflanzen sehr schädlich, und auch den Haaren der anderen Tiere sehr verderblich, nur denen des Menschen nicht, denn diesen ist es zum Wachstum förderlich und so auch seinem übrigen Körper. Und so schillert das Gute und verwandelt sich immer wieder." (PLATON: Prot. 334a-c)

Dass diese Auflösung des „Guten" in ein Gewimmel bloßer Nützlichkeiten ringsum von den Gesprächsteilnehmern lauthals beklatscht wurde (wie PLATON anschließend berichtet), diese Reaktion dokumentiert, wie stark der normative „Hintergrundkonsens" zu diesem historischen Zeitpunkt bereits seine Plausibilität und Kraft verloren hat: So wenig es noch etwas zu geben scheint, das in sich bereits gut ist, so wenig kennt eine solche Position noch etwas, das gänzlich und unter allen Umständen „verwerflich" genannt muss (*actus intrinsecus malus*). In einer solchen Situation aber, in der sukzessive alle moralischen (und rechtlichen) Vorstellungen in ihrer Relativität und Revidierbarkeit bloßgestellt zu sein schienen, wo alles ins „Wanken" geraten war (ARISTOTELES: Eth. Nic. I, 1. 1094b14 f.), da also setzt jene Form von Reflexion ein, die zwar erst bei ARISTOTELES als „ethische Theorie" (Anal. Post. I, 33. 89b9) bezeichnet und zu einer selbstständigen Disziplin erhoben wird, deren eigentliche Begründung jedoch in der durch SOKRATES und PLATON eingeleiteten Auseinandersetzung mit der sophistischen Moralkritik zu finden ist.

5. Ethik „schreit" nach Erfahrung

a) Die Ethik ist auf das Fundament einer je schon gelebten Sittlichkeit angewiesen

Der Ethik eine vergleichsweise bescheidene, in erster Linie „meta-kritische" Funktion zuzuweisen, hat aber nicht nur die Geschichte auf ihrer Seite. Auch und vor allem von der Sache her scheint ein solches Verständnis angemessen zu sein. *Denn es hebt die Nachträglichkeit der Ethik gegenüber ihrem Thema heraus: gegenüber der moralischen Erfahrung.* Vor und in der Regel ja auch unabhängig von aller Theorie stehen wir immer schon in moralisch

„gefärbten" Kontexten, sind wir schon moralisch handelnde, moralisch urteilende, aber auch moralisch beurteilte Wesen: Jeder von uns war schon einmal *dankbar*, war schon einmal *empört*, hat schon einmal einen Menschen für sein Handeln *bewundert* oder ihn dafür *verabscheut*; jeder war schon einmal glücklich, weil er einem anderen Menschen eine Freude bereitet hat, aber jeder von uns hat sich auch schon einmal *geschämt* für das, was er getan hat. Die Ethik mag sich noch so sehr von solchen Erfahrungen lösen, sie mag sich auf einem Reflexionsniveau bewegen, das nur noch von sehr wenigen Eingeweihten nachvollzogen werden kann – sie ist und bleibt doch auf dieses Fundament einer je schon gelebten Sittlichkeit angewiesen. Und *de facto* haben die unterschiedlichen ethischen Entwürfe genau diesen Ehrgeiz: Auch wo sie unser moralisches Urteilen extrem formalisieren oder wo sie es kritisch hinterfragen und gegebenenfalls korrigieren, *in aller Regel erhebt jede Ethik den Anspruch, unsere alltäglichen moralischen Intuitionen zu „rekonstruieren" und damit lebensweltlich zu verankern.* Das gilt selbst für eine ansonsten so sperrige, weil so schrecklich abstrakte Moralphilosophie wie diejenige KANTS. Auch seine „Gesinnungsethik", die nach den Worten M. WEBERS doch nur einigen wenigen Auserwählten – den „Heiligen" – „zu Gebote" stehen soll, auch diese angebliche so elitäre Ethik ist zumindest dem Anspruch nach keine „weltfremde" Theorie. Was sie ist und was ihr schlechterdings zentraler Begriff des „guten Willens" (GMS Akad.-A. IV, 397) zum Ausdruck bringen will, das ist vielmehr „nur" die über sich selbst aufgeklärte Moral des allgemeinen und gesunden Menschenverstandes, wenn man so will: Das ist die auf ihren moralischen Kern konzentrierte und insofern „präzisierte Praxis". Die moralische Erfahrung wird daher von KANT zwar nicht als Begründung herangezogen, wohl aber als Bestätigung des von ihm formulierten, faktisch jedoch dem Leben der Menschen immer schon „einverleibten" moralischen Gesetzes (vgl. KpV. Akad.-A. V, 105):

> „Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Be-

denken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre" (KpV §6. Akad.-A. V, 30).

„Rekonstruktiv" in einem strengeren Sinn verfährt jedoch die von ARISTOTELES ins Leben gerufene Form der Ethik. Mit Blick auf sie spricht man gern auch von einem „hermeneutischen" Ansatz. „Hermeneutisch", d. h. verstehend und auslegend verfährt eine solche Ethik, insofern sie die faktisch gelebte Sittlichkeit (eben: das *Ethos*) ganz ausdrücklich zum Ausgangspunkt nimmt, um es dann in einem zweiten Schritt auf die darin stillschweigend wirksamen allgemeinen Verbindlichkeiten hin zu befragen. Es ist viel darüber gestritten worden, ob und inwieweit ein solches Vorgehen nicht auf ein „moralkonservatives" Verständnis von Ethik hinausläuft; ob und inwieweit es also einer solchen hermeneutischen Ethik überhaupt möglich sein kann, ihre eigenen Voraussetzungen noch einmal kritisch zu hinterfragen, wie es ihr also jemals gelingt und gelingen kann, die herrschende, in bestimmten Institutionen geronnene Praxis auf mögliche „Deformationen" von Sittlichkeit hin zu überprüfen (wie z. B. im Fall der für ARISTOTELES ja noch „selbstverständlichen" Sklaverei)[7]. Diese Diskussion ist berechtigt und notwendig. Aber sie ändert doch nichts an der Tatsache, *dass jede Ethik so etwas wie „Moralität" nicht „erfindet", dass sie vielmehr an ein Ethos anknüpft und sich zu ihm über weite Strecken ähnlich verhält wie die Grammatik zur gewachsenen Sprache.*

b) Über die „Bodenlosigkeit" der Reflexion

Dazu kommt ein weiterer Aspekt, der von der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin zunächst einmal ganz nüchtern und selbstkritisch zur Kenntnis genommen werden muss. Über den meta-kritischen und rekonstruktiven Charakter hinaus gehört zur Ethik regelmäßig auch der Anspruch, Moral, wenn nicht zu erfinden, so doch immerhin zu „fundieren". Dieses Geschäft steht sogar seit der Neuzeit und Moderne fast ausschließlich im Vordergrund. Man hat darin (speziell in Bezug auf den besonders prägnanten Fall der Diskursethik) eine „Cartesianisierung der Moral" erblicken können: Ihre „– stillschweigende praktizierte – Verdächtigungsregel" lautet: „‚*in dubio contra traditionem*' (‚*sive conventiones*'), anders gesagt: alles, was nicht ... erwiesenermaßen gut ist und also böse sein könnte (das sind alle vorhandenen Lebensorientierun-

[7] Dieses Problem steckt hinter dem durchgängig abwertend gebrauchten Schlagwort vom „Neo-Aristotelismus"; vgl. etwa H. SCHNÄDELBACH: Was ist Neoaristotelismus? (1986). In: Zur Rehabilitierung des animal rationale (1992), S. 205–230.

gen), ist so zu behandeln, als ob es böse ist, und zwar so lange, bis es ... als gut gerechtfertigt ist; ... alle praktischen Lebensorientierungen sind nicht etwa solange erlaubt, bis sie durch Malitätserweis verboten, sondern solange verboten, bis sie durch ... Legitimierung erlaubt werden"[8].

Das ist sicher übertrieben und mag vielleicht auch an den Intentionen der Diskursethik vorbeigehen. Aber dennoch steckt in dieser Beobachtung ein Körnchen Wahrheit. *Denn das Geschäft der Begründung – man kann es damit auch übertreiben.* Und das nicht nur aus der (ausgesprochen problematischen) Sicht des sog. „Nonkognitivisten", für den der eigentliche Kern der Moral ja sowieso einer argumentativen Verständigung entzogen bleibt. Schließlich handelt es sich aus dieser Sicht bei ethischen Ausdrücken wie „gut" oder „böse" um reine „Pseudobegriffe", genauer gesagt: um den bloßen Ausdruck von Gefühlen, für die so überaus „verkopfte" Mittel wie Argument und Beweis einfach nicht zuständig sind. Aber wie gesagt: Auch wer nicht mit einer solchen „Boo-and-hurray"-Theorie der Moral sympathisiert, der kann skeptisch sein gegenüber einer primären Konzentration auf das Begründungsproblem. *Denn es ist die ethische Praxis selbst, die darunter leidet.* Dieser Verdacht, den bspw. B. WILLIAMS geäußert hat[9], ist Ausdruck einer Erfahrung, welche die Ethik mit sich selbst macht: Denn während ihr konstruktiver Teil regelmäßig vom Scheitern bedroht ist – erst recht, wenn es um ein so anspruchsvolles Projekt wie das einer nicht mehr „hintergehbaren" („infalliblen") „(Letzt-) Begründung" geht –, scheint ihr „*pars destruens*", also ihr kritischer Teil von ungebrochener, aber eben rein destruktiver Kraft zu sein: Womöglich angetreten, den allgemeinen „Wertezerfall" aufzuhalten, reißt das ambitionierte Vorhaben einer solchen ethischen Begründung unserer moralischen Erfahrung das ihr anvertraute Gut schnell selbst in den Strudel einer Reflexion, einer Reflexion, die an kein Ende kommt (oder vielleicht nie kommen kann), weil ihr jedes Ende unter der Hand doch nur wieder zum Anfang für ein neues Fragen wird. Der Ethikunterricht ist – das weiß jeder Dozent, der einigermaßen ehrlich seine Situation reflektiert – der Ethikunterricht also ist (zumindest bisweilen) ein einziges „Exerzitium" genau dieser Erfahrung: *Dass wir in dem Maße, in dem wir nach einem „Grund" unseres (keineswegs nur:) ethischen*

[8] O. MARQUARD: Das Über-Wir. In: K. STIERLE/R. WARNING (Hg.): *Das Gespräch* (1984), S. 29–44, hier: 35.

[9] B. WILLIAMS: Ethik und die Grenzen der Philosophie (1985; 1999), S. 39–49; vgl. V. HÖSLE: Zur Dialektik von strategischer und kommunikativer Rationalität (1991/93). In: Praktische Philosophie in der modernen Welt (²1995), S. 59–86, hier: 59 f. Das hier angesprochene Problem ist natürlich der argumentative Hintergrund jeder „Gegenaufklärung"; vgl. Moralische Reflexion und Institutionenzerfall (1995), ebd. S. 46–58.

Wissens graben, doch nur um so deutlicher seiner „Grundlosigkeit" gewahr werden[10].

c) Eine Grenze der Ethik oder Reden als „Herausreden": Über „Ausnahmen"

Nur auf den ersten Blick sieht das wie eine rein akademische Diskussion aus. Denn „(Dauer-) Reflexion" und „Diskurs" sind beileibe nicht nur die chronischen Krankheiten des von allen Handlungszwängen befreiten und vom Druck der Erfahrung entkoppelten „Intellektuellen". Sie treten – wenngleich nur punktuell, nur schubweise und unsystematisch – sie treten auch in unserem Alltag auf, nehmen dabei allerdings eine ganz neue Gestalt an. Denn wie alles, das in die Hand menschlicher Freiheit gelegt ist, so hat auch das argumentierende Sprechen seine zwei Gesichter. Denn was einerseits der (Wieder-) Herstellung eines normativen Einverständnisses dienen soll, das kann andererseits auch zu genau dem Gegenteil eingesetzt werden: Reden wird zum „Zerreden", vor allem aber zum „Herausreden". Und zwar „heraus" aus jener Verpflichtung, die wir durchaus prinzipiell anerkennen, deren allgemeine Objektivität wir also auch nicht wirklich in Frage stellen. Aber was wir immer wieder gerne machen und wofür wir immer wieder gerne „gute Gründe" anführen, das sind die „Ausnahmen", die wir uns „erlauben" und von denen wir uns und besonders den anderen einzureden suchen, das sie nicht wirklich ins Gewicht fallen: dass es sich dabei (wie KANT dieses uns so wohlvertraute Phänomen beschreibt:) um einige „unerhebliche", uns geradewegs „abgedrungene" Einzelfälle handelt (GMS. Akad.-A. IV, 424). Nicht um eine Rechtfertigung unserer in aller Regel doch immer noch recht verlässlichen moralischen Intuitionen geht es hier also. Womit wir es hier zu tun haben, das ist vielmehr eine – womöglich auch noch unter dem Deckmantel der „Ethik" vorgetragene – Strategie, eine sittliche Verbindlichkeit „abzuschütteln" und zwar speziell *von uns selbst abzuschütteln*[11]. Es ist dies der berechtigte Sinn

[10] Eine – wie es scheint – ebenso akzeptable wie praktikable Lösung dieser Schwierigkeiten operiert mit einer Strategie, die der amerikanische Philosoph R. BRANDOM ganz treffend mit der Wendung „default-and-challenge" charakterisiert hat (Making it Explicit (1994), S. 176 ff.). Sie ist für die Ethik insofern interessant, weil sie der Tatsache Rechnung trägt, dass sich moralische Vorstellungen, Wertsetzungen und Prinzipien auch und gerade in unserer Praxis „bewähren". Erst dann und nur dann, wenn gegen sie relevante und gut begründete Zweifel vorgetragen werden (können), erst dann werden moralische Begründungen notwendig.

[11] Dieses Phänomen ist bekannt unter dem Titel „Neutralisierung"; vgl. G. SYKES/D. MATZA: Techniques of Neutralization (1957). In: F. SACK/R. KÖNIG (Hg.): Kriminalsoziologie (1968, ²1974), S. 360–371.

einer ausgesprochen pointierten, in der Formulierung sicher nicht unproblematischen Äußerung des ARISTOTELES: „Wer zweifelt, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll, der hat nicht Argumente, sondern Prügel verdient" (*Topik* I, 2. 105a). Es gibt – anders gesagt – inmitten des ethischen „Diskurses" eine Form von „Diskursverweigerung", die selbst noch einmal Ausdruck einer sittlichen Haltung ist (oder doch zumindest: sein kann), weil sie um die *Grenzen eben dieses Diskurses wie jeder Form von Argumentation* weiß. Auch in diesem Punkt also „schreit" die Ethik nach „Erfahrung": *Weil sie weiß, dass der „zwanglose Zwang des besseren Argumentes" von nur begrenzter, unser Leben prägende Kraft ist, deswegen delegiert sie Verantwortung dorthin zurück, wo sie praktiziert wird und wo sie vor allem auch hingehört: in die konkrete Lebenswelt. Was dort versäumt wird, das kann die Ethik und der Ethikunterricht nicht kompensieren.* Das gilt generell. Und das gilt auch speziell im Fall der Polizei: Der Ethikunterricht an der (Fachhoch- wie Berufs-) Schule ist vollkommen überfordert, wenn er jene „Schulung" übernehmen soll (und sei es in einer „Doppelstunde"), die eigentlich Aufgabe der Lebenswelt ist – angefangen von den Eltern über die Freunde und Kollegen bis hin zu den Vorgesetzen.[12] Das in Erinnerung zu rufen, ist die selbst höchst moralische Aufgabe einer Ethik, die sich von daher über ihren gegenwärtigen Boom nicht nur freuen sollte ...

6. „Nicht der Rede wert" – Ein Merkmal sittlichen Verhaltens

Allerdings ist das Insistieren auf Argumentation und Reflexion, auf „reflexive Prüfung normativer Geltungsansprüche" innerhalb der Ethik und mittelbar auch des Ethikunterrichts noch in einer weiteren Hinsicht nicht ganz unproblematisch. Natürlich: Ohne selbsterworbene und kritisch reflektierte Einsicht in das eigene Handeln und seine Grundlagen gibt es keine Verantwortlichkeit im strengen und eigentlichen Sinn. Und ebenso: Ohne Einsicht in die Bedingungen, unter denen unser Leben als Ganzes „glücken" kann, fehlt unserem sittlichen Handeln jene Perspektive und Orientierung, die es – einem „Bogenschützen" vergleichbar – braucht, damit eben dieses „(Lebens-) Ziel" erreicht, damit es sicher „getroffen" werden kann, wie ARISTOTELES sehr schön sagt (Nic. Eth. I, 1. 1094a22-24). Aber dennoch droht doch in solcher Refle-

[12] Deswegen sind für „Berufsethik" in erster Linie die zuständig, „die selbst von dem Ethos getragen sind, das den jeweiligen Berufsstand prägt. Reine Philosophen können als freischwebende Intellektuelle hier äußerst gefährlich sein" (R. SPAEMANN: Wie praktisch ist die Ethik? (1997). In: Ders.: Grenzen (2001), S. 26–37, hier: 35).

xion, im Hin-und-Her des Überlegens, Abwägens und Prüfens etwas aus dem Blick zu geraten, *was zur Sittlichkeit gehört und zwar elementar gehört: deren Selbstverständlichkeit.* Nicht die – allerdings durchaus sinnvolle und notwendige – Fähigkeit, etwa das „Testverfahren" des kategorischen Imperatives durchzuexerzieren, zeichnet im Regelfall und das heißt: *im Alltag* die sittliche Persönlichkeit aus. Sondern? Augenscheinlich die Spontaneität eines Verhaltens, das sich nachträglich vielleicht durch den kategorischen Imperativ bestätigt fühlen darf, jedoch nicht permanent darauf angewiesen ist: Dass ich den Geldschein, den jemand verloren hat, ihm zurückgebe, das *versteht sich von selbst.* Und wer auf den Dank, den er hierfür erhält, erwidert (womöglich auch noch reflexartig): „Nicht der Rede wert", der hat genau „begriffen", was für das sittliche Tun so kennzeichnend ist: die Fähigkeit, sich nicht so schrecklich wichtig zu nehmen. Oder positiv formuliert: die Fähigkeit, *von sich selbst zurückzutreten.* Und das nicht missmutig, nicht zähneknirschend, nicht griesgrämig, sondern mit einem gewissen „Automatismus der Freude". Genau das ist ja (auch) der Sinn jener Haltungen, die mit einem etwas verstaubten Namen als „Tugenden" bezeichnet werden: Das klingt vielleicht „moralin-sauer", ist aber genau das nicht. Im Gegenteil:

> „Als Anzeichen, ob man bereits eine feste Grundhaltung erlangt hat, muss man das Gefühl von Lust oder Unlust nehmen, das sich bei den einzelnen Handlungen einstellt. Wer Sinnengenuss von sich fernhält und eben darüber Freude empfindet, der ist besonnen; wer sich nur widerwillig überwindet, der ist haltlos. Wer Gefahren durchsteht und zwar mit Freude oder doch wenigstens ohne Missstimmung, der ist tapfer; wer dabei schlecht gelaunt, der ist feige ... Daher muss schon von früher Jugend an, wie PLATON sagt, eine bestimmte Führung da sein, die Lust und Unlust da empfinden lehrt, wo es am Platz ist; denn dies ist die richtige Erziehung." (ARISTOTELES: Eth. Nic. II, 2. 1104b2 ff.).

7. Die Tugend des Alltags

Keine Frage: Gerade bei der Polizei gehören „Ausnahmesituationen" in gewisser Weise selbst schon zum Alltag: Situationen, an denen sich mit dem Abgrund dessen, wozu menschliche Freiheit fähig ist und woran sie sich „vergreifen" kann, zugleich auch ein Abgrund an Fraglichkeit auftut, ein Abgrund, bei dem auch eine noch so ausgearbeitete, noch so differenziert argumentierende Ethik vielleicht nicht anders kann, als ihre Hilflosigkeit einzugestehen. Möglicherweise gehört es tatsächlich zur „Last" wie zur „Würde des Erziehers" und zwar gerade im Ethikunterricht der Polizei, „dass er jungen Menschen behilf-

lich ist, ihr einmaliges kurzes Leben inmitten ungelöster Probleme auf eine sinnvolle Weise zu improvisieren": So wenig wir als handelnde Wesen über die Rahmenbedingungen unseres Handelns verfügen, so wenig kann die Ethik und der Ethikunterricht jedes Problem befriedigend und womöglich „von Grund auf lösen"[13] – mit dieser Vorläufigkeit, Offenheit, mit dieser Riskiertheit unserer Entscheidungen und Handlungen, in der sich doch nur die Vorläufigkeit, Offenheit und Riskiertheit unserer ganzen Existenz spiegelt, mit all dem also „fertig" zu werden, das ist selbst noch einmal eine extrem sittliche Aufgabe. Vielleicht also ist auch die Ethik überfordert, wenn es um die äußersten und letzten, um die Grenzsituationen unseres Lebens geht. Sie ist es jedoch definitiv *nicht*, wo wir vor der *Bewältigung unseres Alltags* stehen. Mit seiner Eintönigkeit, in der „nichts Besonderes geschieht", die fahl und farblos, die käsig, bleich, bleiern über uns hängt, die uns stumpf zu machen droht und in der unsere Kräfte allmählich schwinden, in der unsere Ideale verschlissen und unsere Nerven abgetötet werden, in der wir uns mit muffigen, übellaunigen Mitmenschen herumschlagen müssen, mit ihrer Borniertheit und Arroganz, mit der ganzen, grauen Monotonie des Alltags also müssen wir irgendwie umgehen, sie müssen wir bewältigen, mit ihr müssen wir uns arrangieren. Der Alltag, und zwar der berufliche wie der private Alltag, ist der Ort, an dem uns langsam, aber sicher die Illusion geraubt wird, unersetzbar, etwas ganz Besonderes zu sein, an dem wir die zermürbende und lähmende Erfahrung machen, dass wir immer auch diejenigen sind, die keine Rolle spielen, auf die es nicht wirklich ankommt, die irgendwie überflüssig sind. Und das gilt wie für den Alltag *überhaupt* so auch für den der Polizei. Gerade hier aber gewinnt nun die „Selbstverständlichkeit" des Sittlichen, die in ihr praktizierte Fähigkeit, sich selbst nicht in den Mittelpunkt zu stellen, offenbar ihren ganz konkreten Sinn. Denn was der Alltag uns aufnötigt, das wird im sittlichen Handeln ausdrücklich vollzogen und erhält gerade so sein menschliches Gesicht: die *Distanz von uns selbst*. Sittliches Handeln erschöpft sich gewiss nicht darin, dass wir von unseren eigenen, individuellen Bedürfnissen, Neigungen und Zielsetzungen Abstand nehmen. Aber schwerlich dürfte es möglich sein, das Wesen einer sittlichen Lebenshaltung ohne die Fähigkeit zu verstehen, von sich selbst zu abstrahieren. Denn was darin zum Ausdruck kommt, ist gerade ein „Allgemeines", ist das für alle Sittlichkeit unverzichtbare Interesse an *Unparteilichkeit* des Urteilens. Der Alltag: wo er nicht einfach dumpf und widerwillig

[13] R. SPAEMANN: Zum Sinn des Ethikunterrichts in der Schule (1993). In: Ders.: Grenzen (2001), S. 516–525, hier: 525.

erlitten, sondern als unser eigenes und eigenstes Dasein angenommen wird, da ist er die eigentliche „Ausbildung" zur *Nüchternheit*, die (hohe) Schule der *Sachlichkeit*, ein intensives Training in Sachen *Objektivität*. In ihm üben wir ein, und zwar Tag für Tag, was dann im sittlichen Verhalten in besonderer Weise von uns gefordert wird: der Schritt über unsere partikuläre Subjektivität hinaus, deren „Transzendenz". Der Alltag – das ist der eigentliche, der Wirklichkeit gewordene, lebenslange „Ethikunterricht".

8. Deswegen ist die Ethik auch keine reine „Theorie" – Zu einem beliebten Missverständnis

In solcher „Transzendenz", in solcher Distanz von uns selbst aber berührt sich der Alltag nicht nur mit einem wesentlichen Aspekt des Sittlichen. „Abstandnehmen", „Abstraktion von uns selbst" ist zugleich auch der Akt, ohne den es keine Vernunft und also auch keine Ethik gibt. Deswegen ist ein schlichter Gegensatz von „Theorie" hier, „Praxis" dort gerade mit Blick auf die Ethik nur bedingt richtig. Schon das Ziel dieser besonderen Form der Theorie ist ja selbst nicht mehr „theoretisch", kein bloßes Wissen: „Wir philosophieren ja nicht, um zu erfahren, was sittliche Werthaftigkeit ist, sondern um wertvolle Menschen zu werden", sagt ARISTOTELES (*Eth. Nic.* II. 1103b26ff.). Aber nicht nur das. Zur ethischen Theorie gehört (wie zu aller Philosophie) auch selbst eine gewisse Form der „Praxis": Es gehören zu ihr bestimmte „Übungen"[14]. Und gerade sie sind es, durch die wir jene nüchterne Gelassenheit und Sachlichkeit gewinnen (können), die in unserem sittlichen Tun wie in unserem Alltag von uns gefordert ist. Wie das? Indem sie uns (beispielsweise) immer wieder und in immer neuen Bildern dazu auffordern, uns das Ganze der Wirklichkeit vor Augen zu führen: Denn wer um die allgemeine Metamorphose des Kosmos weiß, wer der permanenten Veränderung allen Seins inne geworden ist, wer den rastlosen Wechsel der Dinge (*vicissitudo rerum*) meditiert hat, der wird nicht gleich die Fassung verlieren, wenn er nun auch seinerseits selbst von Veränderungen betroffen wird – von Vertreibung etwa, schließlich ist auch sie ja „nur" eine reine (Orts-) Veränderung, gar nichts Außergewöhnliches also (SENECA: *Ad Helv.* VI,1). So gehört es zur Philosophie und damit auch zur Ethik, dass sie den Dingen um uns herum ihre vermeintliche „vitale" Bedeutsamkeit, ihren so „wahnsinnig" „hohen" Stellenwert nimmt:

[14] Vgl. dazu vor allem (insbesondere auch mit zahlreichen Nachweisen) P. HADOT: Exercises spirituels et philosophie antique (1981, dt.: Philosophie als Lebensform, 2002).

„Wie man sich bei Leckerbissen und anderen Speisen dieser Art vorstellen kann, dass es sich hier um den Kadaver eines Fisches handelt, um die Leiche eines Vogels oder Schweines, und weiter, dass der Falerner nur der Saft einer Traube und das Purpurgewand nur die Wolle eines Schafes ist, die mit dem Blut einer Schnecke getränkt wurde und dass bei der geschlechtlichen Vereinigung nur ein Reiben des Gliedes und eine Absonderung von Schleim verbunden mit gewissen Zuckungen stattfindet – wie man diese Vorstellungen gewinnt, die den Kern der Sache treffen und ihren eigentlichen Gehalt bewusst machen, so dass man sehen kann, um was es sich in Wirklichkeit handelt, so muss man es das ganze Leben lang tun, und wo einem die Dinge allzu seriös vorkommen, muss man sie entblößen, ihre Wertlosigkeit erkennen und ihr hohes Ansehen, auf dem ihre Wertschätzung beruht" (MARC AUREL VI, 13).

Und dieser Akt der „Entblößung", der uns zu einer gewissen Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber unserer Umwelt verhelfen soll, er umfasst wirklich alles, was uns lieb und teuer ist und woran unser Herz hängt:

„Bei allem, ... was du lieb hast, denke daran, dir immer wieder zu sagen, was es eigentlich ist. Fang dabei mit den unscheinbarsten Dingen an. Wenn du einen Krug liebst, so sage dir: ‚Es ist ein Krug, den ich liebe'. Dann wirst du nämlich nicht deine Fassung verlieren, wenn er zerbricht. Wenn du dein Kind oder deine Frau küßt, so sage dir: ‚es ist ein Mensch, den du küßt'. Dann wirst du nämlich nicht die Fassung verlieren, wenn er stirbt" (EPIKTET: Ench. 3).

9. Kleine didaktische Provokation zum Abschluss: Vom Sinn des Lesens

Zu diesen „Übungen" der Philosophie im Allgemeinen und der Ethik im Speziellen gehört aber auch, was derzeit (und nicht nur im Ethikunterricht) aus der Mode kommt oder sogar schon gekommen ist: das Lesen. Es scheint heute nur noch den wenigsten Studierenden zumutbar. Aber vielleicht ist diese Entwicklung, an der sicher vieles mehr als nachdenklich stimmen muss, vielleicht ist sie doch nicht nur beklagenswert. Denn möglicherweise weiß der, der sich widerwillig gegen diese „Zumutung" des Lesens sträubt, der den Kopf einfach nicht frei kriegt um sich zu konzentrieren, möglicherweise weiß dieser „durchschnittliche Student" „instinktiv" und intuitiv noch sehr gut um das so gar nicht Triviale, sondern überaus „Provokative" dessen, was da von ihm erwartet und verlangt wird. Denn kaum etwas ist uns so fremd wie – die Schrift. Aus welcher Kultur ein anderer Mensch auch stammen mag: mit ihm verbindet uns doch stets die leibliche „Weltsprache" der Gesten und Gebärden – wie rudimentär auch immer. In der Schrift aber ist all das, ist diese uns gemeinsame Wärme des Menschlichen erloschen. Sie ist jener unmittelbaren

Vertrautheit und Verständlichkeit beraubt, die die Gegenwart eines anderen Menschen zur Präsenz eines Wesens machen, das mir im Letzten eben doch verwandt und darum auch irgendwie bekannt ist. Was jedoch in die Schrift gleichsam „hineingelegt" ist, was in ihr zur Erscheinung gebracht werden will, das ist kein sich äußernder Geist, der sich mir in Blick und Bewegung, Artikulation und Ausdruck zu verstehen gibt. Was sich mir in Gestalt der Schrift als „Sinn", als „Bedeutung" anbietet, das ist vielmehr ganz auf mein verstehendes Lesen angewiesen: *Lesend höre ich auf etwas, was ohne mich überhaupt nicht sprechen würde.* Intensivstes Schöpfertum: das Wunder der Verlebendigung „toter" Buchstaben, verbindet sich hier mit vollkommenster Rezeptivität: dem Auf- und Vernehmen einer fremden „Stimme". Doch ist, was so zur Einheit eines Aktes gebracht wird, höchst labil. Denn es kommt keineswegs automatisch zu Stande. Eben darin aber kommt ein weiteres Merkmal des Lesens zum Vorschein: Denn ...

> „... im Lesen stocken wir, fallen heraus aus der Selbstverständlichkeit des Weiterlesens, müssen zurückgreifen, weil sich ein Erwartungshorizont offenbar nicht erfüllt hat. Das ist wie ein Schock. Wir gehen zurück. Wir lesen noch einmal, wir berichtigen, wir verändern die Betonung und all das, wovon wir alle wissen, daß es etwas Geschriebenes oder Gedrucktes erst wieder zum Sprechen bringt."[15]

Das Lesen: In dieser unscheinbaren Gebärde üben wir jenes ABC ein, das wir beherrschen müssen, um an anderen Menschen nicht achtlos vorüberzugehen, um uns ihnen zu öffnen und uns von ihnen „unterbrechen" zu lassen. Wo jenes verstaubt, wird dieses immer schwieriger. Und deswegen gehört das Lesen (auch wieder) in den Ethikunterricht: Weil es uns nicht nur über (zum Beispiel:) Ethik belehrt, sondern selbst ein sittlicher, ein menschlicher, ein menschenfreundlicher Akt ist.

Zusammenfassung

TRAPPE, Tobias: **Die Ethik und der Alltag. Bausteine zum Verständnis der Ethik und des Ethikunterrichts mit besonderem Blick auf die Polizei.** ETHICA 13 (2005) 2, 157–174

Der Beitrag versucht, die Aufmerksamkeit der Ethik und des Ethikunterrichts auf den

Summary

TRAPPE, Tobias: **Ethics and everyday life. How to understand ethics and the teaching of ethics, with a special reference to the police.** ETHICA 13 (2005) 2, 157–174

The author tries to draw the attention of ethics and the teaching of ethics to every-

[15] H. G. GADAMER: Über das Lesen von Bauten und Bildern (1979). Ges. Werke VIII, S. 335 f.; zum Problem allgemein vgl. G. SCHOLTZ: Ethik und Hermeneutik (1993). In: Ethik und Hermeneutik (1995), S. 126–146.

mitunter vernachlässigten Aspekt des „Alltags" zu lenken. Ausgangspunkt ist der Zusammenhang zwischen unserem Bild von der Polizei und dem, was wir von uns selbst denken (1). Zu dieser philosophischen Relevanz der Polizei tritt die Relevanz der Philosophie als „Polizei" und zwar als „Polizei im Reiche der Wissenschaften" (2). Das deutet auf eine zentrale Funktion der „Ethik": Sie muss zumindest den vollständigen Zweifel an der Möglichkeit von „Moral" und „Sittlichkeit" argumentativ entkräften (3). Das ist historisch korrekt (4), aber auch sachlich geboten: Denn die Ethik knüpft an eine lebensweltlich praktizierte Sittlichkeit an. Diese Abhängigkeit der Ethik vom gelebten „Ethos" schränkt zwar ihre Leistungsfähigkeit ebenso ein wie die des Ethikunterrichts (5), gibt jedoch zugleich den Blick frei auf ein zentrales Merkmal sittlichen Verhaltens: seine „Selbstverständlichkeit" (6). Was darin zum Ausdruck kommt: Die Fähigkeit, von sich selbst Abstand zu nehmen, ist die gleiche Haltung, die von uns auch im Alltag erwartet und die im sittlichen Tun dann bewusst und ausdrücklich vollzogen wird: die Haltung der Sachlichkeit und Objektivität (7). Deswegen ist der Ethikunterricht keine intellektuelle „Reise" durch unterschiedliche „Ethiktypen"; und deswegen ist die Ethik auch keine reine „Theorie", sondern selbst schon eine besondere Form der „Praxis". Denn zu ihr gehören bestimmte „Übungen" (8), von denen das aus der Mode gekommene „Lesen" eigens hervorgehoben wird: In ihm hören wir auf das, was ohne uns stumm geblieben wäre (9).

Ethikunterricht
Philosophie
Polizei

day life – an aspect sometimes ignored –, taking as a basis the correlation between the image we have of the police and the one we have of ourselves (1). The philosophical relevance of the police is joined by the relevance of philosophy as the "police" in the realm of science (2). This points to a double function of "ethics": It has at least to refute the total doubt about the possibility of "morality" and "sittlichkeit" by convincing arguments (3). That's historically correct (4) but also factually imperative, for ethics takes up daily practised "sittlichkeit". Although this dependence of ethics on practised "ethos" restricts its efficiency as it does the one of the teaching of ethics (5), it also directs attention to a cental characteristic of moral behaviour: its "self-evidence" (6). This gives expression to the fact that the ability to take second place is the same attitude that is also expected from us in everyday life and then consciously and expressly practised in moral behaviour: objectivity (7). Thus, the teaching of ethics is not an intellectual "voyage" through various "types of ethics" and ethics is not just a "theory", but in itself a special form of "practice". It includes definite "exercises" (8) of which the old-fashioned practice of "reading" is particularly emphasized. By reading we concentrate upon what would have stayed silent without us (9).

Teaching of ethics
Philosophy
Police

Literatur

Brandom, R.: Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. – Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1994.

Fichte, J. G.: Grundlage des Naturrrechts (1796). Werke III, hg. I. H. Fichte. – Berlin, 1834–1846.

GADAMER, H. G. : Über das Lesen von Bauten und Bildern. In: Ges. Werke VIII. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1979.
HADOT, P.: Exercises spirituels et philosophie antique (Paris, 1981), dt.: P. HADOT: Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit. – Frankfurt/M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 2002.
HÖSLE, V.: Zur Dialektik von strategischer und kommunikativer Rationalität. In: Ders.: Praktische Philosophie in der modernen Welt. – München: Beck, 1995, S. 59–86.
HÖSLE, V.: Moralische Reflexion und Institutionenzerfall. Zur Dialektik von Aufklärung und Gegenaufklärung. In: Ders.: Praktische Philosophie in der modernen Welt. – München: Beck, 1995, S. 46–58.
JERMANN, Chr.: Die Familie. Die bürgerliche Gesellschaft. In: Chr. JERMANN (Hg.): Anspruch und Leistung von Hegels ‚Rechtsphilosophie'. – Stuttgart/Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1986, S. 145–182.
KANT, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [GMS] (1785). Akad.-A. IV.
KANT, I.: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796). Akad.-A. VIII.
MARQUARD, O.: Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik. In: K. STIERLE/R. WARNING (Hg.): Das Gespräch. – München: Fink, 1984 (Poetik und Hermeneutik; XI), S. 29–44.
RENTSCH, Th.: Aufhebung der Ethik. In: H. HASTEDT/E. MARTENS (Hg.): Ethik. Ein Grundkurs. – Reinbek: Rowohlt, 1994, S. 114–143.
SCHNÄDELBACH, H.: Was ist Neoaristotelismus? In: Ders.: Zur Rehabilitierung des animal rationale. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, S. 205–230.
SCHOLTZ, G.: Ethik und Hermeneutik. In: Ders.: Ethik und Hermeneutik. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995, S. 126–146.
SECKLER, M.: Aufklärung und Offenbarung. In: F. BÖCKLE u. a. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 21. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1980, S. 5–78.
SPAEMANN, R.: Zum Sinn des Ethikunterrichts in der Schule. In: Ders.: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. – Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, S. 516–525.
SPAEMANN, R.: Wie praktisch ist die Ethik? In: Ders.: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. – Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, S. 26–37.
SYKES, G./MATZDA, D.: Techniques of Neutralization (1957). In: F. SACK/R. KÖNIG (Hg.): Kriminalsoziologie. – Frankfurt: Akad. Verlags-Anst., 1968, ²1974, S. 360–371.
WILLIAMS, B.: Ethik und die Grenzen der Philosophie. – Hamburg: Rotbuch-Verlag, 1999.

Dr. Tobias Trappe, Lindenhof 56, 45481 Mülheim/R.
tobias.trappe@fok.de

ETHICA 13 (2005) 2, 175–194

DISKUSSIONSFORUM

BRUNO SCHMID

WOLFGANG ERICH MÜLLER: ARGUMENTATIONSMODELLE DER ETHIK[1]

Der Autor, Systematischer Theologe am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, hat sich durch Publikationen zur Verantwortungsethik einen Namen gemacht. Sein neues Werk verspricht schon im Vorwort grundlegende Einsichten: Es will Überblick geben über verschiedene Ansätze „aus der Geschichte der Ethik wie des gegenwärtigen ethischen Diskurses" (7), will die philosophischen Ansätze der Regel- wie der Tugendethik durch die theologischen ergänzen und dabei die unterschiedlichen Modelle der Argumentation herausarbeiten. Dass dies nicht umfassend geschehen kann, sondern „wichtige Theorietypen exemplarisch vorgestellt werden" sollen (9), leuchtet ein. Auch die folgende Besprechung kann nicht auf alle (rund 30) vorgestellten Modelle eingehen. Sie schenkt daher den Entwürfen der theologischen Ethik stärkere Beachtung.
Neugier weckt insbesondere die Frage nach dem gegenseitigen Bezug philosophischer und theologischer Ethik (8), die gegenwärtig unter dem Aspekt der Identität christlicher Ethik kontrovers diskutiert wird.

1. Warum moralisch handeln?

Das Werk gliedert sich in vier Teile. Den Auftakt bildet ein kurzer erster Teil, der auf die Frage nach den Gründen moralischen Handelns drei heute mögliche Antworten gibt. Die Überschrift „Warum soll(te) ich moralisch handeln?" markiert den Ausgangspunkt in der Praxis, und zwar bei der heute verbreiteten Position des moralischen Skeptikers. Antworten werden aus drei Perspektiven heraus entwickelt: 1. aus dem Ansatz *Peter Stemmers*, der Moral als ein auf dem *Eigeninteresse* und der Vernunft der Menschen basierendes Handeln konzipiert; 2. aus der Position eines regelgeleiteten *Altruismus*; nach *Thomas Nagel* ist die nächstliegende Form eines moralischen Arguments die *Goldene Regel*, die uns auffordert, uns in die Lage des Anderen zu versetzen; 3. aus der Theorie *Ernst Tugendhats*, der den Gedanken der Nicht-Instrumentalisierung des Anderen von Kant aufnimmt, freilich ohne die absolute Begründung aus dem kategorischen Imperativ, vielmehr auf der Basis eines moralischen *Selbstverständnisses, das der Einzelne wählen kann, aber nicht muss*.
Damit ist – typisch neuzeitlich – jeder Absolutheitsanspruch, der das eigene Moralkonzept auch für andere verbindlich machen will, hinfällig. Welche Konsequenzen hat diese Ausgangslage für die ethische Argumentation?

2. Herkömmliche Modelle philosophischer Ethik

Da „niemand für sich die Ethik ganz neu erfinden kann" (33), stellt der zweite Teil bekannte Ansätze philosophischer Ethik vor. Den historischen Hintergrund bilden fünf Denkmodelle: *Platons* Idee des Guten, *Aristoteles'* Lehre vom Gelingen der Existenz, *Thomas von Aquin* mit seiner Synthese theologischer und philosophischer Erkenntnis, *Immanuel Kants* Lehre vom *kategorischen Imperativ* und *Friedrich Nietzsches* Ethik des Lebens als „Wille zur Macht". Die ausführlichste Würdigung erfahren Thomas und Kant. Aus dem Werk des mittelalterlichen Dominikanermönchs wird die Synthese zwischen der Tradition des Kirchenvaters Augustinus und dem im 13. Jahrhundert wiederentdeckten Aristoteles betont. Thomas' Ziel ist eine Tugendethik, die im Naturrecht gründet. Die theologische Moral vervollkommnet die natürliche. – Kants Moralphilosophie begründet „die Möglichkeit, unabhängig von subjektiven Interessen moralisch, d. h. frei zu handeln" (57). Im Unterschied zu Aristoteles hat das Glück für Kant keinen unbedingten moralischen Wert; vielmehr kann nur der gute Wille uneingeschränkt für gut gehalten werden. Im *kategorischen Imperativ*, der sich am allgemeinen Gesetz der Vernunft orientiert, findet Kant das Prinzip der Moralität.

3. Zeitgenössische Entwürfe philosophischer Ethik

Im Anschluss an diese fünf historischen Modelle stellt Müller sechs Ansätze des 20. Jahrhunderts dar. Wie bisher folgt er dabei Schritt für Schritt den Hauptwerken ausgewählter Vertreter und formuliert abschließend eine kurze Kritik.

Nach der *Wertethik* (im Anschluss an *Hans Reiner*) wird die *Mitleidsethik* nach *Werner Marx* skizziert. Der *Utilitarismus*, ausführlicher dargestellt nach *Norbert Hoerster*, macht die ethische Richtigkeit einer Handlung abhängig von ihren Konsequenzen. „Handlungen sind richtig, insofern sie ‚Utilität' besitzen, d. h. nützlich sind durch ihre Folgen" (94). Woran dieser Nutzen zu messen ist – ob an jeder einzelnen Handlung oder an den Regeln für moralisches Verhalten –, macht den Unterschied aus zwischen Handlungs- und Regelutilitarismus. Hoersters Ansatz leitet das Prinzip des Regelutilitarismus aus dem Prinzip der Fairness ab und hebt damit „die Unverletzlichkeit der Person gegen eine reine Nutzensummenmaximierung oder das kollektive Wohlergehen" hervor (100). – Die Vorstellung der *Verantwortungsethik*, von *Hans Jonas* vertreten, und die *Diskursethik* nach *Jürgen Habermas* schließen sich an. – Der auf *Georg Friedrich Wilhelm Hegel* fußende Entwurf einer *Gemeinschaftsethik* wurde im 20. Jahrhundert als *Kommunitarismus* in den USA neu konzipiert. Müller zeichnet ihn am Beispiel des amerikanischen Philosophen *Alasdair MacIntyre* nach. Dieser sagt, der Verlust der universalen Fundierung der Moral durch die Aufklärung nötige zu einer Neubegründung des Tugendbegriffs aus der jeweiligen Gemeinschaft heraus. – Der abschließend vorgestellte, auf *John Rawls* aufbauende Entwurf einer *Ethik für die plurale Gesellschaft* vermittelt zwischen liberalen und kommunitaristischen Ansätzen. Seine Weiterentwicklung durch *Onora O'Neill* geht nicht von Grund*rechten*, sondern von *Pflichten* aus und ergänzt so den herkömmlichen Ansatz beim Gesellschaftsvertrag durch eine Tugendethik.

4. Ansätze katholischer Ethik

Den dritten Teil seines Werkes widmet Müller den Konzeptionen der katholisch-theologischen Ethik. Zunächst behandelt er den Ansatz *Franz Furgers;* dessen Leitgedanke ist eine *theonome Autonomie,* d. h. das freie, dem Gewissen verpflichtete Handeln des Einzelnen entspricht seiner Beauftragung durch Gott. Dann folgt eine Zusammenfassung der *katholischen Soziallehre*, beginnend mit der Enzyklika *Rerum novarum* von 1891 und exemplarisch entfaltet am Päpstlichen Rundschreiben *Centesimus annus* von 1991. Schließlich kommt eine Reihe von *Positionen theologischer Sozialethik* zur Sprache, welche die von *Alfons Auer* formulierte Theorie der *Autonomen Moral im christlichen Kontext* in unterschiedlicher Weise weiterführen: als Brückenschlag zwischen herkömmlicher Soziallehre und Neuzeit (*Walter Kerber*), als Neukonzeption der Soziallehre aus dem Motiv der Nachfolge Jesu (*Herwig Büchele*) oder durch eine aus den Sozialwissenschaften gewonnene Fundierung (*Hans-Joachim Höhn*), durch den Erfahrungsbezug der Moral (*Dietmar Mieth*), durch das auf die Welt der Postmoderne antwortende *Projekt Weltethos* (*Hans Küng*), durch eine christliche Gesellschaftsethik, die versucht, der funktional und strukturell ausdifferenzierten Gesellschaft gerecht zu werden (*Friedhelm [nicht Friedrich] Hengsbach*).

5. Ansätze evangelischer Ethik

Der vierte Teil stellt der katholischen elf Entwürfe evangelischer Ethik gegenüber. Am Beginn stehen die beiden Reformatoren *Martin Luther* (*Zwei-Reiche-Lehre*) und *Johannes Calvin* (*Ethik der Erwählten).* Luther geht von der Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment aus. Während das geistliche Reich durch die Rechtfertigung allein aus Glauben und durch die Nachfolge im Gesetz der Liebe bestimmt ist, folgt das weltliche dem Naturrecht und ordnet das Zusammenleben der Menschen. *Calvin* hingegen betrachtet den freien Willen seit dem Sündenfall als verloren. Wenn wir als sündhafte Menschen dennoch nach Tugend streben, ist dies das Werk Gottes, der „in unserem Herzen Liebe, Verlangen und Trachten nach der Gerechtigkeit erregt" und den auf das Böse gerichteten Willen des Menschen neu schafft (205). Mit Luther und Calvin sind die Weichen für die weitere Theoriebildung gestellt.
Die Darstellung *Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers* (19. Jahrhundert) definiert die *religiöse Sittenlehre* als eine „Beschreibung der christlichen Handlungsweise, sofern sie auf den Erlöser zurückgeht" (209) und damit zugleich Gebot für alle Christen ist. Sie hat zwar eine andere Form und eine andere Quelle als die philosophische Ethik, widerspricht dieser jedoch inhaltlich nicht. Dieser Brückenschlag zwischen Ethik und Kultur hat maßgeblichen Einfluss auf die Liberale Theologie des 19./20. Jahrhunderts.
In Widerspruch zum Konzept der Liberalen Theologie und ihrer Ethik stellt sich die nach dem Ersten Weltkrieg entstehende Bewegung der Dialektischen Theologie. Sie wird durch die Entwürfe *Emil Brunners* und *Karl Barths* vorgestellt. Barths christologische *Gebotsethik* weist jede allgemeine Ethik als den sündhaften Versuch zurück, „sich der Gnade Gottes eigenmächtig zu entziehen" (219). Die in Gnade geschehende Erwählung des Menschen durch Gott ist nur in Jesus

Christus erkennbar. Diese Wahl verlangt, als Gebot verstanden zu werden. Der evangelische Indikativ, also die Tatsache der Erwählung, wird zum Imperativ für die Lebensführung; Dogmatik und Ethik gehören zusammen. *Dietrich Bonhoeffer* führt den dialektischen Ansatz weiter und versucht, zwischen den Ansätzen Luthers und Calvins zu vermitteln.

In kurzen Kapiteln schildert Müller abschließend Modelle, die nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind: zunächst zwei liberale Ansätze (*Wolfgang Trillhaas* und *Trutz Rendtorff*) und die der Politischen Theologie verbundene Gemeinschaftsethik des amerikanischen Theologen *Paul Lehmann*; dann die Entwürfe *Arthur Richs* und *Knud E. Løgstrups*.

6. Eine breit angelegte Übersicht, aber wenig systematische Durchdringung

Müller spannt den Bogen seiner Darstellung sehr weit. Sein Werk gibt so eine breite Übersicht über wichtige Entwürfe philosophischer wie theologischer Ethik in Geschichte und Gegenwart. Die Fülle des verarbeiteten Materials ist beeindruckend; 1412 Fußnoten dokumentieren dies. Durch das Prinzip, den Argumentationen der ausgewählten Autoren Schritt für Schritt zu folgen und diese selbst zu Wort kommen zu lassen, ermöglicht die Darstellung einen Zugang zu den Quellen und ein kritisches Überprüfen der vorgelegten Interpretationen.

Die Folge dieser Darstellungsform ist freilich, dass die zahlreichen Informationen wie die Perlen auf der Schnur aufgereiht wirken. Eine systematische Durchdringung fehlt jedoch weitgehend. Die Leitgedanken und Grundbegriffe der jeweiligen Ethik werden genannt, aber nicht in einen Dialog mit konträren Entwürfen gebracht. Auch eine prinzipielle Unterscheidung philosophischer und theologischer Ethik fehlt. So bleiben die einzelnen Argumentationsmodelle unverbunden nebeneinander stehen; es wird nicht deutlich, wo sie sich widersprechen bzw. sich ergänzen können. Vor allem wird nicht sichtbar, inwiefern sie auf die im fulminanten Einleitungsteil aufgeworfene Anfrage des moralischen Skeptizismus Antwort geben. Der Durchblick durch die Argumentationsstrukturen bleibt an der Oberfläche.

Auch die Auswahl der besprochenen Autoren scheint nicht durchweg überzeugend. Im Bemühen um Aktualisierung der Modelle wird mehrfach auf klassische Vertreter verzichtet (etwa bei der Mitleidsethik oder beim Utilitarismus); ob die statt dessen herangezogenen zeitgenössischen Autoren ebenso repräsentativ sind, ist zu bezweifeln. Hier ist es nachteilig, dass die Darstellung häufig exzerptartig nur einem Autor folgt, ohne in eine zusammenfassende, systematisch gewichtete Erörterung zu münden.

Diese Kritik sei am Beispiel des dritten Teils (Ansätze der katholisch-theologischen Ethik) verdeutlicht. Ist es sachgemäß, einleitend nur in wenigen Zeilen auf die Geschichte der katholischen Moraltheologie zu verweisen und dann deren Ansatz allein an der Position Furgers zu entfalten? Wo bleiben aktuelle Vertreter wie Franz Böckle, Klaus Demmer, Johannes Gründel, Wilhelm Korff, Eberhard Schockenhoff? Lässt es sich begründen, die mit Furger vorgestellte Fundamentalmoral auf wenige Seiten zu beschränken und der Soziallehre wie auch der „Sozialethik" ein Vielfaches an Raum zu geben? Kann man Auer unter die Sozialethik einreihen? Gehört Küngs Weltethos dorthin?

Das Fazit: Ein fleißiges und materialreiches Buch, das im Blick auf systematische Fragen einer Vertiefung bedürfte.

[1] Müller, Wolfgang Erich: Argumentationsmodelle der Ethik. Positionen philosophischer, katholischer und evangelischer Ethik. – Stuttgart: Kohlhammer, 2003 (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder; 2), 288 S., ISBN: 3-17-016614-X, EUR 22.–

Bruno Schmid, Weingarten

HANS J. MÜNK

THEOLOGISCHE SOZIALETHIK IM FEGEFEUER DER SPÄTMODERNE[1]

Die Gründung des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster vor 50 Jahren (1951–2001) bildete den Anlass einer Fachtagung, die den aktuellen Stand der Arbeit an zukunftsfähigen Grundkonzeptionen einer TSE im deutschsprachigen Raum zum Gegenstand hatte. Sieben Hauptreferenten und je zwei Koreferenten (viele davon seit Jahren durch profilierte Veröffentlichungen in der Fachdiskussion bekannt) präsentierten ihre Beiträge, die sich an 3 thematischen Vorgaben der Institutsleitung orientieren sollten [Darstellung und Begründung des jeweiligen Ansatzes; Konkretisierung im Hinblick auf die Globalisierungsfolge einer Schwächung oder gar des Endes der Nationalstaaten; Frage nach praktischen Handlungsoptionen und primären Akteuren in Bezug auf die im Tagungstitel (= Bandtitel) formulierte Aufgabenstellung]. Die gesammelten Tagungsbeiträge sind in diesem Band veröffentlicht.

1. Vorstellung der Ansätze

a) SE als Naturrechtsethik

Als 1. Hauptreferent plädiert der Mainzer Sozialethiker A. Anzenbacher für einen erneuerten, d. h. auch neuzeitlich-moderne Impulse aufnehmenden, naturrechtlichen Ansatz in Fortführung der aristotelisch-thomanischen Tradition (14–32). Für die zentrale se Frage, ob und inwieweit gegebene institutionelle Gebilde gerecht seien, sowie für die Legitimation des positiven Rechts sei der naturrechtstypische Rekurs auf das Wesen und die Bestimmung des Menschen eine notwendige Bedingung. Das klassische Naturrecht bewahre eine alle Sphären umgreifende Konzeption des Guten, die in der modernen Scheidung zwischen dem (universalverbindlichen) Gerechten und dem (der privaten Sinnsphäre zugewiesenen) Guten zerbrochen sei. Anzenbacher zeigt an einer Reihe von Beispielen (Erziehungsziele, Entwicklungskonzepte, Sozialstaat) die auch für pluralistische Gesellschaften letztlich unentrinnbare Notwendigkeit einer zumindest „schwachen gemeinsamen Konzeption des Guten" (29) auf; diese ist freilich wegen ihrer Verknüpfung mit Menschenbildern nicht ohne gewisse weltanschauliche Momente zu haben. Die damit gestellte Aufgabe müsse eine CSE von ihrem eigenen Vorverständnis aus angehen.

K. HILPERT (Universität München) als 1. Korreferent bestätigt die bleibende Bedeutung zweier Kernanliegen des Naturrechts (sittlicher Massstab staatlicher Rechtsetzung und Politik; universale Geltung sittlicher Prinzipien), betont aber zugleich die Notwendigkeit transformierender Operationen, die alte Schwächen (z. B. ungeschichtliches Denken) vermeiden lasse und die Kooperationsfähigkeit im Blick auf moderne Hauptströmungen sichere. Seine Anfragen betreffen die Ermittlung konkreter Handlungsnormen auf naturrechtsethischer Prinzipiengrundlage, die Einbeziehung gesellschaftstheoretischer Analysen sowie die Präzisierung des weltanschaulichen Elements. Als Denkform und Rahmentheorie, der es um die „Anfangsbedingungen des Menschseins" (O. HÖFFE) gehe, sei Naturrecht indes unverzichtbar.

Als 2. Korreferent befragt H.-R. REUTER (Universität Münster) vor allem die Inbeziehungsetzung der naturrechtlichen Positionen von THOMAS und I. KANT. Die Disparatheit der jeweiligen Natur- und Vernunftbegriffe nähre Zweifel an der naturrechtlichen Kontinuitätsthese ANZENBACHERS.

b) SE als kontextuelle TSE

Die nächste Hauptreferentin, M. HEIMBACH-STEINS (Universität Bamberg) skizziert ihr hermeneutisch-methodisches Konzept einer kontextuellen TSE in 3 Thesen (46–64): CSE dürfe (1) Gerechtigkeitstheorie und Konzept des guten Lebens nicht trennen; sie müsse (2) kontextual arbeiten und ihr christliches Profil (3) im orientativen „Rekurs auf die Hl. Schrift und die Kirche als Interpretationsgemeinschaft" (53) finden. Dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und gutem Leben sowie dem Kontextualisierungs-Postulat geht sie in einem konkretisierenden Reflexionsgang mit Hilfe der Gender-Kategorie in einem exemplarischen Sinne nach. Der Gender-Perspektive inhäriere ein Impuls, Frauen und Männern gerecht zu werden, der sich nicht unter Abstraktion von den konkreten Verhältnissen einlösen lasse. Was dies bedeutet, erläutert sie anhand der Ergebnisse globaler Studien zur Benachteiligung von Frauen; der zugrundeliegende Ursachenkomplex und die angezeigten Maßnahmen (vor allem bessere Bildungschancen) sind wiederum nicht ohne verbindliche Vorstellungsmomente eines guten Lebens identifizierbar. Eine kontextsensitive TSE habe daraus zu folgern, dass sie nicht nur die heutigen kritischen gesellschaftsanalytischen Instrumente und weitere interdisziplinäre Möglichkeiten nutzt, sondern auch biblisch begründete Theologumina (z. B. Gottebenbildlichkeit) einer geschlechtergerechten Relecture unterzieht. Die am Leitfaden der Gender-Kategorie sich verändernde Wahrnehmung führe zu einem neuen Sehen und überwinde die Aufspaltung in Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens. Die kontextuelle Sichtweise verlange nicht zuletzt eine eingehende Berücksichtigung der Akteure und Adressaten bzw. Gesprächspartner auf den verschiedenen relevanten Ebenen. Auch die Kirche sei gesellschaftliche Akteurin und zugleich Adressatin der SE; an herausragender Stelle in dieser Reihe stünden nach wie vor staatlich-politische Verantwortungsinstanzen (HEIMBACH-STEINS hält die These vom Ende des nationalstaatlichen Zeitalters für sehr fragwürdig); schließlich habe auch die CSE selbst ihre theoretische Leistungsfähigkeit in steter Rückbindung an die Praxisrelevanz zu prüfen.

Der 1. Korreferent, H. Ludwig (TU Darmstadt) signalisiert seine Zustimmung, nutzt indes die Gelegenheit, einen interessanten historischen Rückblick auf die Entstehungs- und Entfaltungsbedingungen der TSE im katholischen Kontext anzustellen sowie die Wandlungen der Arbeitsgesellschaft bis zur heutigen Wissensgesellschaft samt ihren Konsequenzen für das Selbstverständnis des Faches CSE (sein Vorschlag lautet: „Christliche Arbeitsgesellschaftsethik") nachzuzeichnen. Die 2. Korreferentin, U. Nothelle-Wildfeuer (Universität Freiburg i. Br.), bezweifelt die Stimmigkeit der von Heimbach-Steins zwar bekämpften (aber insofern doch wieder vorausgesetzten) Trennung von Gerechtem und Gutem. Selbst die Habermas'sche Diskursmoral als Paradebeispiel käme nicht ohne einige materiale Wertvoraussetzungen aus (z. B. die in diskurskonformen, demokratischen Strukturen und Institutionen inkorporierte Ethik). „Das Gerechte und das Gute sind offenbar immer schon in einem Kern basal versöhnt" (79). Deshalb sei auch die Parallelisierung zwischen Gutem und Partikularem problematisch. Das Kontextualitäts-Postulat wird von ihr tendenziell bejaht; allerdings bedürfe die vorgetragene Fassung einer Ergänzung durch verpflichtende gemeinsame Humanitätskriterien für die Interpretation von ethisch relevanten Kontexten. Ergänzungen mahnt sie schließlich auch in Bezug auf den christlichen Charakter der TSE an: Auch die kirchliche Glaubens- und Lehrtradition sei relevant. Insofern sich das Menschenbild der Menschenrechte unter christlichem Vorzeichen entwickelt habe, könne die CSE zur Stützung des Menschenrechtsethos heute Ureigenes beitragen.

c) Theologische Systemethik

Im nächsten Referat trägt M. Schramm (Universität Hohenheim) seinen Entwurf einer SE als Theologischer Systemethik vor (85–116). Den Hintergrund bildet die von N. Luhmann u. a. erarbeitete Analyse der modernen Gesellschaftsentwicklung als einer Ausdifferenzierung in funktionale Subsysteme, zu denen Schramm jene zählen will, die sich durch eine Wettbewerbskoordination und damit auch durch eine zweckrational strukturierte Handlungsregulierung auszeichnen. Religion und Moral hingegen ordnet er – teilweise von Luhmann abweichend – den „Identitätssemantiken" zu (individuelle, identitätsstiftende Sinnsysteme). Ihnen seien auf der Ebene des Wissenschaftssystems Theologie und Ethik als „Ganzheitssemantiken" zuzuordnen; dies trete im Fall der Theologie in der Einnahme eines das Ganze der Wirklichkeit beobachtenden transzendenten Standpunktes zu Tage; im Falle der Ethik treffe dies auf den Grundsatz der Universalisierbarkeit zu. Jede Ethik habe ihre Arbeit in konsequenter und strikter Differenzierung zwischen Begründungs- und Anwendungs- bzw. Implementierungsebene zu leisten. In Auseinandersetzung mit den gegensätzlichen wirtschaftsethischen Ansätzen von P. Ulrich und K. Homann will Schramm einen mittleren Weg einschlagen, der weder zu einer Schwächung des ökonomischen Arguments (wie bei P. Ulrich) noch zu einer Schwächung ethischer Begründungsdiskurse (wie bei K. Homann) führe. Unter der Leitfrage, wie TSE sich in der heutigen Gesellschaft nützlich machen könne, weist er insbesondere auf folgende Gesichtspunkte hin: Die Grundaufgabe der Theologie bestehe in der „Reflexion religiöser Kontingenzeröff-

nung" (101); sie solle sich insbesondere gegen jede Vereinnahmung Gottes und für ein Freihalten (eine „Eröffnung") der „Sphäre" der letzten Transzendenz einsetzen. Deshalb hätte sie auch „ökonomische Ersatztheologien" (z. B. die Hochstilisierung des freien Marktes zu einem quasi-göttlichen Wert) einer Kritik zu unterziehen. Ein eigenes ökonomisches Konzept könne TSE indes nicht beisteuern; dies sei Sache ausdifferenzierter Einzelwissenschaften (zunächst der Ökonomik). Auch die Moral kenne ihre Kontingenzen: Zunächst die „Kontingenz ethischen Wissens hinsichtlich der Wahrheit des ‚Guten', also der Wahrheit komprehensiver Lehren eines guten, gelingenden Lebens" (106); sodann erweise sich dies auch in der Kontingenz begründeter Aussagen über gesellschaftspolitische Gerechtigkeitsforderungen. Insofern gesellschaftspolitisch nur „die Währung *moderner* Gerechtigkeitsargumente" (109) zähle, bekennt sich SCHRAMM klar zur Abgrenzung zwischen Gutem und Gerechtem.

Auf der Anwendungsebene nun sieht sich TSE von der Aufgabe eines „polylingualen Kontingenzmanagements" (110) gefordert; damit meint SCHRAMM, dass bei Anwendungsfragen – neben der ethischen Gerechtigkeitsreflexion – eine Vielzahl empirischer Sachbeiträge aus positiven Einzelwissenschaften oder aus der Praxis zu berücksichtigen sei. Der TSE empfiehlt er auf der Begründungsebene das „Vorgehen einer pragmatischen Bewährung der religiös-moralischen Heuristik" (112), bei der Erarbeitung von Implementationsvorschlägen sei die „Methode einer ‚kritischen Moralpragmatik'" (112) angezeigt. Um dabei erfolgreich (und somit nützlich) sein zu können, müssten Kirche und Theologie aber die nötige Medienresonanz erreichen, d. h. sie müssten den entsprechenden Code „interessant/uninteressant" beachten. Dazu sei nicht nur auf der Begründungsebene ein markantes, für eine ausreichende Anzahl Menschen über längere Zeit interessantes Werteprofil erforderlich, sondern auch auf der Implementationsebene eine überzeugende Berücksichtigung aller konfligierenden Interessen.

Der 1. Korreferent G. KRUIP (Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie, Hannover) kritisiert die Gleichsetzung von Anwendung und Implementierung; Letztere beziehe sich nur auf Situationen, die (z. B. durch ökonomische Anreize) so beeinflusst werden können, dass sich moralisch erwünschte Ergebnisse „leichter" erwarten liessen. Gegen die These, dass die Geltung von Normen von einer „anreizkompatiblen Implementierung" (118) abhängig sei, besteht KRUIP auf dem übergeordneten Verpflichtungscharakter von Normen, dem gegebenenfalls durch Situationsveränderung zu entsprechen sei. Der „moral point of view" verlange zudem, dass die Rede von den Eigengesetzlichkeiten gesellschaftlicher Subsysteme hinterfragt werde in Bezug auf wirklich unabänderliche Faktoren einerseits und variable Bedingungen andererseits, damit weitestmöglich die Interessen aller Betroffenen berücksichtigt werden könnten. SCHRAMMS Funktionsbestimmung der Religion erscheint KRUIP in Bezug auf die Konsequenzen für eine TSE unbefriedigend; für diese Aufgabe kämen in der Theologie primär andere Fächer und zudem auch außertheologische Äquivalente in Betracht. Der unter dem Stichwort „kritische Moralpragmatik" laufenden Anwendungsaufgabe stimmt KRUIP im Prinzip zwar zu, hält sie aber für zu rest-

riktiv und nicht für systemethikkonform. Die Chancen der von SCHRAMM empfohlenen medienpolitischen Mobilmachung schätzt er in Anbetracht der heutigen Konkurrenzsituation auf dem Medienmarkt beträchtlich geringer ein.

M. MÖHRING-HESSE (Politischer Sekretär beim Vorstand der IG Metall Frankfurt a. M., Mitarbeiter am Oswald-von-Nell-Breuning-Institut der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Frankfurt a. M.) als 2. Korreferent kritisiert einige Aspekte der Schramm'schen Rezeption der Systemtheorie N. LUHMANNS, insbesondere die Hervorhebung der „Wettbewerbskoordination"; diese sei weder für alle Systeme gleich notwendig noch genügend trennscharf. In den Systemen Wirtschaft und Staat sei die Handlungskoordinierung auf die „‚Ersatzmedien' Geld und Macht umgestellt" (128) worden. SCHRAMMS Parallelisierung von Religion und Moral unter dem Stichwort ‚Identitätssemantiken' überzeuge nicht angesichts der Funktion moderner säkularer Moral, die sich nicht unmittelbar auf die personale Identität von Menschen beziehe; sie werde auch der anders gelagerten Funktion von Religion in modernen Gesellschaften nicht gerecht. Die Bedeutung der gesellschaftlichen Kontrolle über Staat und Wirtschaft sowie die Konstitution kollektiver Akteure in diesen Bereichen habe SCHRAMM nicht angemessen berücksichtigt. Zudem werde die einschneidende Aufteilung in Begründungs- und Anwendungsebene der tatsächlichen dialektischen Zuordnung von Begründungs-/Geltungsdiskursen einerseits und situationsbezogenen Anwendungsdiskursen andererseits nicht gerecht; die Grenzen zwischen beiden seien in Wirklichkeit „porös". Ohne solche Zuordnung laufe SE Gefahr, „gerade die von Handlungsorientierungen geforderte Verknüpfung von Handlungsweisen und Situationstypen" (134) zu verpassen. Die von SCHRAMM favorisierte spezifisch theologische Aufgabenstellung stellt nach MÖHRING-HESSE nur ein „theologisches Notprogramm" (135) dar; eine der Moderne angemessene Verhältnisbestimmung von christlichem Ethos und universaler (aber deshalb notwendig auch profaner) Moral auferlege Ersterem gewisse Restriktionen, deren Konsequenzen aber mit Hinsicht auf den christlichen Heilsuniversalismus auch theologisch positiv zu würdigen seien.

d) Christliche Gesellschaftsethik

In 5 Schritten entfaltet F. HENGSBACH SJ (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen/Frankfurt a. M.) das Konzept einer „christlichen Gesellschaftsethik als normativer Handlungstheorie" (138–165). Zunächst konstatiert er eine starke (sowohl inhaltliche wie methodische) Annäherung des se Denkens in den zwei großen christlichen Konfessionen. Katholischerseits seien entscheidende Impulse vom II. Vatikanischen Konzil, von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und von der Auflösung der herkömmlichen konfessionellen Milieus ausgegangen. Dieser Prozess begünstige eine Pluralisierung der Lebensformen; er sei konfessionsübergreifend als gesellschaftlicher Problemdruck wahrgenommen worden, der „auch die inhaltliche Thematik der se Reflexionen einander an(gleicht)" (143). Mittels einer Rekonstruktion des menschlichen Handelns in individueller und kollektiver Hinsicht bestimmt er in einem 2. Schritt die Akteure bzw. Verantwortungsträger: Neben dem Einzelnen als Handlungssubjekt

nennt er Staat und zivilgesellschaftliche Gruppierungen als kollektive Akteure. Die enge Verschränkung von individueller und kollektiver Verantwortungsebene ist bereits im intersubjektiven Charakter menschlichen Handelns selbst grundgelegt. Jede Gesellschaftsethik, deren Reflexionen „anschlussfähig" sein sollen, bleibe auf die Zusammenarbeit mit Sozialwissenschaften angewiesen, deren empirische Orientierung nicht mit moralischer Neutralität zu verwechseln sei. HENGSBACH plädiert für ein interdisziplinär-gleichrangiges Modell, unterstreicht aber am Beispiel der Systemtheorie LUHMANNS und der kollektiven Entscheidungstheorie sogleich, wie sehr sich die Kompetenz der Ethik auch kritisch hinsichtlich der Schwächen und Grenzen sozialwissenschaftlicher Theoriebildung auswirken kann (z. B. in Bezug auf den methodischen Individualismus der Theorie kooperativen Handelns). Real existierende Handlungssubjekte dürften nicht mit dem Konstrukt des ‚homo oeconomicus' verwechselt werden; sie seien zunächst einmal von den in ihrem soziokulturellen Milieu dominanten Vorstellungen eines guten Lebens geprägt (Schritt 3). Zugleich aber lebten sie in pluralen Gesellschaften, in denen unterschiedliche, z. T. widersprüchliche Konzepte des guten Lebens vertreten würden. Christlicher Gesellschaftsethik komme in dieser Situation die Aufgabe zu, sich unter dem Vorzeichen des moralischen Gesichtspunktes an der Erarbeitung und Rechtfertigung gemeinsamer Orientierungen unparteilich – im Sinne der „Übernahme der Perspektive des generalisierten und des konkreten Anderen" (158) – zu beteiligen (Schritt 4). Solche, das allgemeine Interesse ins Zentrum rückende normative Lösungen hätten auf die „berechtigte Erwartung" Rücksicht zu nehmen, „dass alle Mitglieder der Gesellschaft die guten Gründe moralischen Handelns einsehen können und als für sich verbindlich anerkennen müssen" (159). Zur Bestimmung des theologischen Horizonts der Gesellschaftsethik (Schritt 5) knüpft HENGSBACH an J. B. METZ' These an, dass Glaube nicht auf den theoretischen Binnenbereich zu beschränken, sondern als „Grundmuster einer Lebenspraxis" zu verstehen sei. Dementsprechend könne Glauben auf der Basis einer handlungstheoretischen Reflexion näher bestimmt werden. Christliche Gesellschaftsethik als „theologisch inspirierte normative Handlungstheorie" (165) habe ein kommunikativ (im Bekennen) vermitteltes theozentrisches Verständnis der Selbstbestimmung der Subjekte der Glaubenspraxis. Moralisches Handeln bringe diesen Zusammenhang zum Ausdruck und sei zugleich Teilhabe an der geistvermittelten, befreienden und lebensfördernden Gottesherrschaft Jesu.

In ihrem Korreferat konstatiert E. MACK (Universität Erfurt) eine gewisse Schwäche der christlichen Gesellschaftsethik bei der Frage der se zu begründenden Institutionen bzw. strukturell zu regelnder Sozialzusammenhänge; genau hier aber liege die zentrale Aufgabe von SE. Weiterhin vermisst sie eine angemessene Differenzierung zwischen individuellen Konzeptionen des guten Lebens und reflektierten systematischen Theorien des Guten. Zudem stellt sie eine Diskrepanz zwischen dem gesellschaftsethischen Rekurs auf formal-prozedurale Normativitätskriterien diskursethischer Provenienz einerseits und der Hengsbach'schen Definition des moralischen Standpunkts im Sinne der „Perspektive des generali-

sierten und des konkreten Anderen" fest. Letzteres gehe entschieden über Ersteres hinaus. Ähnlich wie die Diskursethik bleibe die christliche Gesellschaftsethik einer „Dichotomisierung" der normativen Ebenen des Gerechten einerseits und des Guten andererseits verhaftet. Stattdessen empfiehlt MACK eine systematische Entwicklung der Beziehungen zwischen Gerechtigkeit und gutem Leben.

Der 2. Korreferent, J. WIEMEYER (Universität Bochum) unterstreicht eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten mit HENGSBACH, relativiert aber dessen Neuheitsanspruch; schon bei Franz HITZE (1851–1921) fänden sich wesentliche Struktur-Momente des Hengsbach'schen Entwurfs. WIEMEYER vermisst eine explizite Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips. Die Hengsbach'sche Problematisierung des Pluralismus auf gesellschaftsethischer Ebene teilt WIEMEYER nicht; vielmehr konstatiert er „nunmehr ein Ende des Pluralismus im westeuropäischen Kontext..., weil seit 1989 keine relevante gesellschaftliche Gruppe mehr Alternativen zu Rechtsstaat und Menschenrechten, parlamentarischer Demokratie, Privateigentum und Marktsteuerung sieht" (179 f.). Mit vergleichsweise harten Worten kritisiert WIEMEYER die Ökumene-Position HENGSBACHS als einseitig protestantismuslastig und selektiv. Weder das sozialwissenschaftliche Referenzmodell der Gesellschaftsethik noch die Nähe zur politischen Theologie von J. B. METZ könnten sachlich überzeugen. Weitere Kritikpunkte betreffen institutionentheoretische Schwächen und tendenziell widersprüchliche Aussagen zur Staatstätigkeit.

e) SE als Strukturenethik

T. HAUSMANNINGERS (Universität Augsburg) Referat zu „Grundlegungsfragen der CSE als Strukturenethik auf der Schwelle zum 21. Jahrhundert" (185–203) versucht, Konsequenzen aus folgenden Herausforderungen der Spätmoderne zu ziehen: Abschied vom Substanzdenken („Postsubstantialismus"), Individualisierung, Pluralisierung, Ausdifferenzierung und „partielle Interpenetration gesellschaftlicher Handlungssysteme", Globalisierung. In Anbetracht der mit der modernen Entsubstantialisierung der Vernunft verbundenen Kontingenz erscheint HAUSMANNINGER – angeregt durch die Beispiele der Diskursethik und der *Rawl'schen* Gerechtigkeitstheorie – eine „Reflexion über die Logik des nichtwidersprüchlichen Selbstvollzugs vernünftiger Freiheit im Handeln" (190) als gangbarer methodischer Weg einer formalen Ethikbegründung. Das über die Möglichkeitsbedingungen eines nichtwidersprüchlichen Selbstvollzugs vernünftiger Freiheit ermittelte Moralprinzip ist das Universalisierungsprinzip, für dessen Begründung er eine tragfähige Argumentation, aber kein Monopol beansprucht.

In einem sehr grundsätzlich ansetzenden Reflexionsgang erläutert er sein Verständnis einer Zuordnung von Ethik, Metaphysik und Theologie. Letztere lassen sich in einem nicht zwingenden Sinn als An- und Abschlussreflexionen ersterer konzipieren, die wiederum auf die prinzipiell selbständige, normativ-moralische Ebene zurückwirken, so dass eine TSE konstituierbar wird. Den se Gegenstandsbereich bezieht HAUSMANNINGER auf einen weit gefassten, modernen Strukturbegriff; er umfasse „alle transpersonalen, aus lebensweltlichen und medialen Inter-

aktionen sowie systemischen Prozessen hervorgehenden Strukturen"... „Die ethische Reflexion der genannten Strukturen ist zugleich die zentrale Aufgabe der SE" (196). Hinzu kommen die Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Sachanalysen und Implementierungsfragen auf den 3 grundsätzlichen Normierungsebenen [rechtliche Rahmenordnung, institutionalisierte Selbstbindung und subjektives Ethos (197)]. Die solcher Art konstituierte SE könne wissenschaftlich gut begründete Normierungskonzepte erarbeiten und in den allgemeinen Diskurs einbringen, ohne dafür einen Endgültigkeitsstatus beanspruchen zu müssen. Am Beispiel einer (notwendigerweise transnational bzw. interkulturell angelegten) Internetethik skizziert er abschließend (und bereits sehr detailliert), wie ein konkreter strukurenethischer Argumentationsgang aufzubauen und durchzuführen wäre.

Als 1. Korreferent weist W. Lesch (Université Catholique de Louvain/Belgien) auf die Notwendigkeit hin, Diskurse über Strukturen systematisch auf die Gerechtigkeit (im Sinne von Regeln und Kriterien einer gerechten Verteilung) als *der* entscheidenden normativen Leitfrage jeder SE auszurichten. Zur weiteren theoretischen Stützung einer Strukturenethik empfiehlt er eine ergänzende interdisziplinäre Palette, die von der soziologischen Lebensstilforschung bis zur Rombach'schen Strukturontologie reicht. In Bezug auf das theologische Profil vermisst Lesch den Topos der ‚Strukturen der Sünde', der sich für eine Klärung des Zusammenhangs zwischen religiösen Grundlagen und Gerechtigkeit geradezu angeboten hätte. Abschließend hebt Lesch die Bedeutung der kombinatorischen Methode des Überlegungsgleichgewichts (J. Rawls' „reflective equilibrium") und die Notwendigkeit einer Konzentration auf das Kerngeschäft der Ethik hervor, die nicht – wie im Fall der Strukturenethik – den Ehrgeiz entwickeln sollte, „noch zu viele andere Phänomene erklären zu wollen" (209).

Im 2. Korreferat konstatiert A. Lienkamp (Katholische Fachhochschule Berlin) zunächst eine Inkonsequenz, insofern Hausmanninger zwar einerseits die Kontingenz und Kontextgebundenheit jeder Ethik betone, diese aber andererseits in seiner Ethikbegründung wiederum stark zurücknehme. Die These von der „Postsubstantialität" der Vernunft lasse sich an den beiden, von Hausmanninger selbst zitierten Referenzmodellen („overlapping consensus"-Theorie von Rawls und diskursethischer Ansatz von K. O. Apel) nicht überzeugend verifizieren. Lienkamp kritisiert schließlich die überpointierte Infragestellung eines starken, freien Subjekts einerseits und den fortgesetzten Rekurs auf Entscheidungen solcher Subjekte andererseits. Zur vollen Tragweite des Universalisierungsprinzips hätte auch die Bezugnahme auf jene menschlichen Wesen gehört, deren Interessen nur advokatorisch wahrgenommen werden können.

f) SE als hermeneutische Ethik

Als 6. Hauptreferent legt D. Mieth (Universität Tübingen) sein Verständnis von SE als hermeneutischer Ethik dar (217–240). Mieth definiert SE als „das Ganze der Ethik auf eine bestimmte, institutionenbezogene Weise" (222). Er wendet sich demnach gegen die einengende Einweisung der SE in einen Sektor der angewandten (Bereichs-)Ethiken, unterstreicht aber, dass SE zugleich auf bestimmten Anwendungsfeldern besonders präsent sei. Hermeneutisch sei SE,

weil sie auf das Verstehen der „Kräfte der ‚Wirklichkeit'" und (der) Zeitdimensionen des narrativen Imperfektum, des Präsens und der (vorauszuerzählenden) Zukunft" (223) angewiesen sei. Die in Text und Sprache zugängliche Wirklichkeit als Voraussetzung von Erfahrung motiviere als moralische Kontrasterfahrung zur Praxis. Die Auslegung dieses differenzierten Gefüges sei Sache hermeneutischer Ethik. Weil Institutionen den charakteristischen Gegenstand von SE bilden, sei *Institutionenlehre* als Interpretationsaufgabe unter ethischem Vorzeichen die Domäne der SE. Hermeneutik genüge indes noch nicht, um zu ethisch verantworteten praktischen Urteilen zu kommen. Außer einem differenzierten Rekurs auf die normative Prinzipien- und Kriterienbasis (MIETH verweist hier auf A. GEWIRTH in der Interpretation von K. STEIGLEDER) sind die deskriptiven Implikationen als konditionierende Momente (vor allem im Sinne interdisziplinär zu erarbeitenden Sachwissens anderer Fachgebiete) sowie „kombinatorische Urteilskompetenz (im Sinne von Kognition und Erfahrenheit)" (226) vonnöten. Zur Konstituierung praktischer Urteile ist demnach die Zusammenführung unterschiedlicher Komponenten erforderlich (MIETH spricht deshalb von einer ‚konduktiven' Methode), nämlich: «Hermeneutik des Vorverständnisses; Kenntnis der einschlägigen Sachverhalte; Prüfung der ethisch-relevanten Sinnorentierungen und der ihnen entsprechenden Wertfeststellungsurteile; ... Rationalisierung der Alternativen (die Vorschläge sollen auf ihre bestmögliche argumentative Form gebracht werden); Abwägung der Prioritäten zur Konstituierung der richtigen sittlichen Urteile» (227); einzelwissenschaftliche, lebensweltliche und gesellschaftliche Diskursbeiträge sind bei Sinnorientierungen und Wertfeststellungsurteilen einzubringen.

Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis bestimmt MIETH als Dialektik: Zwischen sittlichen Urteilen und moralischer Praxis gebe es eine Wechselwirkung; über die Praxismöglichkeiten entscheiden die institutionellen Rahmenbedingungen maßgeblich mit. Moralisches Handeln gehe nicht nur in Richtung des Vollzugs sittlicher Urteile, sondern auch „in Richtung auf die praktische Ermöglichung richtiger Urteile durch die Einwirkung auf die institutionellen Rahmenbedingungen und auf die Prägungen des sozialen Charakters" (229). Dieser Zusammenhang findet sich auch im Grundsatz, dass Verantwortung nicht nur *vor* Normen, sondern auch *für* Normen zu tragen ist (MIETH nennt dies eine sozialtherapeutische Funktion). Eine anwendungsbezogene SE habe gemäß der von der konduktiven Methode vorgezeichneten Sequenz schließlich Prioritäten zur Konstituierung richtiger sittlicher Urteile abzuwägen. Zur detaillierten Erörterung rekuriert MIETH nicht nur auf bereits angesprochene Elemente (Erfahrung, Partizipation im Diskurs, gesellschaftliche Pluralität u. a.), sondern auch auf eine sehr weit ausholende „erweiterte Reflexivität im Sinne der Imagination, der Phantasie und des Denkens in strukturellen Entsprechungen" (240).

Als 1. Korreferent verweist R. MARX (seit Dezember 2001 Bischof von Trier; zuvor Theol. Fakultät Paderborn) auf die Berechtigung, ja Notwendigkeit einer konsequenten Unterscheidung von Individual- und SE, um MIETHS Aussage von der durchgehenden Zuständigkeit der SE zu präzisieren. Bei der hermeneutischen Aufgabenstellung will er vor allem den

Personstatus des Menschen im Deutungshorizont christlicher Anthropologie berücksichtigt wissen.

Der 2. Korreferent, P. Suess (Päpstl. Theol. Fakultät Sao Paolo/Brasilien), vermisst in Mieths Konzeption insbesondere den Ort der Subjekte. Eindringlich mahnt er eine „Option für konkrete Subjekte" (253) an; näherhin stehen ihm jene Menschengruppen vor Augen, auf die er sich unter dem Begriff ‚drittes Subjekt' bezieht; gemeint sind Opfergruppen wie die indigenen Völker, die Afroamerikaner, rassisch Diskriminierte, Globalisierungsverlierer u. a. Eine subjektbezogene Option sei der konduktiven Methode vorzuschalten; ohne sie könne es keine Kriterien zur Konstituierung ethischer Urteile geben. Unter Bezugnahme auf neuere Äußerungen von J. Habermas zur Bedrohung der menschlichen Natur durch eine liberale Eugenik mahnt er die TSE, sich nicht von der säkularen Sozialwissenschaft überrunden zu lassen, sondern sich vielmehr auf Kerngehalte der eigenen Botschaft zu besinnen und die „Fremdsprache der Opfer zum hermeneutischen Anstoß für ein Programm" zu nehmen, „welches das Auseinanderdriften von Kompetenz und Relevanz verhindert" (258 f.).

g) CSE als Zeitdiagnose

H. J. Höhn (Universität Köln), eigentlich als engagierter Vertreter einer handlungstheoretisch-diskursethisch begründeten Gesellschaftsethik („komprehensive Ethik") bekannt, bestimmt in seinem Hauptreferat (260–287) die Aufgabenstellung von CSE durch folgende Reflexionsstufen: Sie hat zunächst die „Bestimmung der Nötigkeitsbedingungen von ‚Moral'", sodann die „Erfüllung der rationalen Plausibilitäts- und Gültigkeitsbedingungen von ‚Moral'" und schließlich den „Nachweis der Operationalisierbarkeit von ‚Moral'" (261) zu erbringen. Bei der Frage nach dem Spezifikum ihres Beitrags gerate CSE aber schnell in Verlegenheit: „Offensichtlich hat sie nichts Eigenes anzubieten, was auf den Reflexionsstufen der Sozialanalyse, Normenbegründung und -operationalisierung für die anderen von Belang ist" (263). Demgegenüber schlägt Höhn vor, das Proprium an einem genuin christlichen Zeitverständnis festzumachen, d. h. „eine ‚temporale Neuformatierung' dieser Reflexionsstufen anzuregen" (263). Mit diesem Ansatzpunkt will Höhn die Bedeutung der Zeitstruktur des Ethischen für die Normenbegründung und -implementierung in Anschlag bringen. Für die 1. Reflexionsstufe verweist Höhn auf die Dynamik der beschleunigten, innovationsgerichteten Veränderungsidee, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts als einzige aus dem großen Projekte- und Utopienarsenal der Moderne übrig geblieben sei. Diese Grundsignatur führt er anhand einer Vielzahl von Beispielen vor (Geschwindigkeitskult, stetige Produktivitätssteigerung, Instant-Kultur u. a.). Zusammenfassend spricht er vom ‚kinetischen Imperativ'. Theologie müsse sich der religiösen Frage stellen, die mit der befristeten zeitlichen Verfasstheit des Daseins im Horizont eines letzten Lebenssinnes gestellt sei – und sie müsse dies unter dem genannten Beschleunigungsdruck tun.

Näherhin stehe jedes Menschenleben heute unter dem spannungsgeladenen doppelten Imperativ, das eigene Dasein angesichts der begrenzten Zeit möglichst schnell zu optimieren, sich dabei aber an gut überlegte und bewährte (und deshalb

zeitaufwändige) Maßstäbe zu halten. Religion nun lasse sich bestimmen als „spezifisches Verhältnis zu Lebensverhältnissen" (271), d. h. zu jenen primären Relationen, von denen menschliches Dasein durchgängig geprägt ist. Als Rahmenbedingungen sind sowohl die Modi der Zeit (Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit) wie die Modi des Daseins (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit) vorgegeben. Die christlich-inhaltliche Prägung des religiösen Verhältnisses zu diesen Zeitverhältnissen lasse die Hoffnung zum „Maß des Dürfens", die Erinnerung zur Richtmarke des Sollens und die Freiheit zum „Grund eines Könnens" (274) werden. Ein genuin christliches Zeitverhältnis sei anamnetisch, kairologisch und eschatologisch. CSE könne nun als „Zeitdiagnose" betrieben werden. Sie habe dann nach Problemen und Pathologien in den gesellschaftlichen Zeitverhältnissen bzw. in den aktuellen gesellschaftlichen Umgangsformen mit den Modi der Zeit zu fragen und soziale Konflikte als Krise gesellschaftlicher Zeitverhältnisse zu analysieren. HÖHN konkretisiert diese Aufgabenstellung im Folgenden an mehreren Exempeln (Beschleunigung der Umlaufzyklen des Kapitaleinsatzes, Aufhebung der Ladenschlusszeiten u. a.); demgegenüber lasse ein anamnetisches Zeitverhältnis die human-kreative Funktion sozialer Auszeiten hervortreten. Die de-humanisierenden und ökologisch destruierenden Tendenzen einer immens ressourcen-verzehrenden „Beschleunigungsgesellschaft" führten durch ihre systemeigene, enorme Steigerung simultaner Optionen in die Sackgasse, „da jeder Entscheidung *für* etwas die tausendfache Absage *gegen* etwas anderes gegenübersteht" (282). Die unter dem Schlagwort ‚Globalisierung' laufenden Prozesse seien ohne „geschichtliches Telos" auf eine Diesseits-Kreisbahn eingeschwenkt. [„Globalisierung will offenkundig nichts anderes als Globalisierung" (283)]. CSE könne für eine erlösende Öffnung dieser unter dem kinetischen Imperativ zu einem aussichtslosen Wettlauf mit der Zeit antreibenden de-humanisierenden Dynamik das eschatologische Zeitverhältnis fruchtbar machen. TSE, von HÖHN auch als „KinEthik" apostrophiert, habe dann alle 3 genannten Reflexionsstufen angemessen auf eine „temporale" Fassung zu bringen.

Der 1. Korreferent, F. MAGNIS-SUSENO SJ (Philos. Hochschule Driyarkara/Jakarta, Indonesien), zeigt sich „ein wenig überrascht" (289) von diesem Entwurf einer SE, von der er zunächst eher ein zeitgemäßes, wissenschaftlich gestütztes Gegensteuern gegen die zahlreichen Weltprobleme erwartet hätte (z. B. Armut, Menschenrechtsverletzungen, „Krieg der Kulturen" u. a.). Auch wenn er den fundamentaleren Ansatz HÖHNS in einem allgemeinen Sinn akzeptiere, bleibe ihm der christliche Gehalt der „KinEthik" doch zu „dünn". In Wirklichkeit gehe es primär um eine (nicht spezifisch christliche) Fundamentalanthropologie. MAGNIS-SUSENO vermisst einen Hinweis, dass die Zeitverzerrungen unter dem Diktat des kinetischen Imperativs „durch ungerechte Machtverhältnisse" (290) bestimmt sind. In HÖHNS Entwurf komme „der andere Mensch als *Anderer*" (291) gar nicht vor; so falle er hinter E. LEVINAS zurück. Den befreienden und auch diesseitige Lebensverhältnisse nicht verachtenden Impuls der Botschaft Jesu, die Hoffnung auf ein volles, erlöstes Menschsein begründe, könne er hier nicht erkennen. Der CSE müsse es um

ureigene christliche Optionen gehen, nicht um Dinge, „bei denen kein Mensch merkt, dass es sich um etwas Christliches handelt" (293).

Der 2. (und letzte) Korreferent, P. ROTTLÄNDER (Grundsatzreferent beim Bischöflichen Hilfswerk MISEREOR, Aachen), bescheinigt HÖHN hingegen in Bezug auf die Frage nach dem spezifisch christlichen Beitrag „materialen Mut" (294). HÖHNS se Zugangsweise setze im Unterschied zur üblichen Methode, die sich auf die Ebene von Werten und Normen konzentriere, tiefer und früher an und verstehe das spezifisch Christliche eher als eine „Brille, mit der man genauer und klarer sehen kann" (295). Da HÖHN dem quantitativen Zeitverständnis der Moderne ein qualitatives Gegenmodell als spezifisch christliches entgegensetze, stelle sich die entscheidende Frage, ob und inwiefern das christliche Proprium hier wirklich genau eingeholt werde. ROTTLÄNDER weist mit verschiedenen Beiträgen (aus der Existenzphilosophie und der frühen Phase der kritischen Theorie) nach, dass die Entwicklung eines vergleichbaren qualitativen Zeitverständnisses keine spezifisch theologische (oder auch nur religiöse) Leistung sein müsse. Spezifisch christlich seien einzig die Antworten auf die mit den involvierten Zeitdimensionen gestellten Fragen; die Erinnerung an die Inkarnation, Passion und Auferstehung Christi unterscheide die christliche Erinnerung bzw. Vergangenheitsauffassung; der Glaube an das göttliche Geistwirken qualifiziere die Gegenwart als Kairos; die Erwartung der Parusie Christi und des Endgerichts spezifiziere die christliche Zukunftserwartung. Nur seien eben diese Perspektiven keine für die „profanen Referenzwissenschaften" anschlussfähigen Aussagen. Das spezifisch Christliche dürfte sich nach ROTTLÄNDERS Meinung eher in der *Gesamtgestalt* eines an „kommunitaristisch weiterentwickelten aristotelischen Ethikansätze" (300; z. B. M. WALZER) anknüpfenden und auf hermeneutische Verständigungsprozesse setzenden Ethikmodells bewahren lassen.

2. Stellungnahme

a) Zur grundsätzlichen Bedeutung dieses Bandes

Mit diesen abschließenden Beobachtungen und Bemerkungen will Rez. kein weiteres Korreferat anhängen. Diese Publikation verdient indes in mehrfacher Hinsicht besondere Aufmerksamkeit: Sie ist derzeit m. W. die einzige Veröffentlichung dieser Größenordnung, die in vergleichbar repräsentativer Weise und auf derart anspruchsvollem Niveau von den jeweiligen Protagonisten selbst verfasste Überblicke über ihre christlich-se Grundkonzeptionen bieten würde. Die Ergänzung durch jeweils 2 Korreferate aus unterschiedlichen Blickrichtungen lässt noch einiges vom Charakter eines Diskussionsforums nachempfinden. Wer eine hochkarätige, überblicksartige Information über den erreichten Stand der se Reflexion katholisch-theologischer Provenienz im deutschsprachigen Raum sucht, der greife zu diesem Band! Da fast alle Autoren in der akademischen Lehre und Forschung tätig sind, erhält er zugleich eine wichtige Antwort auf die Frage, wie sich dieses universitäre Fach in der pluralen, spannungsreichen deutschen Universitätswelt bewegt und situiert. Dieser Umstand dürfte eine (aber auch *nur eine*) Erklärung dafür sein, dass ein wesentlicher roter Faden aller Beiträ-

ge in der engagierten Auseinandersetzung mit zeitmächtigen sozialphilosophischen und -wissenschaftlichen Strömungen der Spätmoderne deutlich ins Auge fällt. So mancher traditionelle Kritikpunkt in Bezug auf des öfteren monierte Schwächen des Naturrechts wird diesem Fach längst nicht mehr gerecht (das könnte auch etlichen notorischen Kritikern, z. B. aus der protestantischen Theologie, endlich einmal auffallen!). Die meisten Beiträge bewegen sich freilich auf einem solchen Abstraktionsniveau, dass man ihnen die mit solcher interdisziplinärer Schwerarbeit verbundenen Läuterungs-Leiden (darauf bezieht sich primär die Rede vom Fegefeuer im Titel) nicht auf den ersten Blick ansieht. Gewiss könnte man die Auswahl auch etwas hinterfragen; man hätte durchaus auch noch an weitere Nuancen und Entwürfe denken können; z. B. hätten sich sicher auch „modernitätsrestistentere" Naturrechtsvertreter finden lassen. Die Modernität der vorgestellten Entwürfe ist z. B. dort deutlich zu erkennen, wo gesellschaftliche Systeme, Institutionen und Strukturen nicht etwa unmittelbar und konkret auf theologisch qualifizierte Schöpfungsordnungen zurückgeführt werden, sondern im Sinne und mit Hilfe heutiger profaner Referenzwissenschaften als sozialwissenschaftliche Konstrukte aufgefasst und beschrieben werden. Dies gibt dem Grundsatz, dass es nicht nur auf Verantwortung *vor* Normen, sondern auch *für* Normen ankommt, ein ganz außerordentliches Gewicht. Und hier wird die Wegstrecke, welche die TSE im Sinne der vom II. Vatikanum erwarteten Erneuerung bereits zurückgelegt hat, wohl besonders deutlich ermessbar. Die vorgestellten Konzeptionen stammen überwiegend von der jüngeren, akademisch tätigen Generation, die sich seit Jahren offen, sachkundig und kreativ mit einigen der weltweit bedeutendsten philosophischen und sozialwissenschaftlichen Theorien auseinandergesetzt hat, um die Möglichkeiten und Chancen zu erkunden und mit deren Hilfe die eigene Botschaft zeitadäquat zu vermitteln. Dies sollte man (z. B. mit Hinweis auf eine Vielzahl konkreter Probleme in unserer Welt) nicht als „Luxus" abtun. Die fachinterne Reflexion über die eigenen wissenschaftlichen Argumentationsgrundlagen und -instrumentarien gemäß heutigen Standards ist gerade im Hinblick auf die Verpflichtung unserer Hemisphäre sachlich notwendig. Gerade hier macht sich allerdings auch der Spagat zwischen der Aufgabenstellung „ad intra" und „ad extra" besonders bemerkbar. Auf den ersten Blick (und teilweise auch auf den zweiten) sind hingegen andere Einflüsse, die noch vor relativ kurzer Zeit „en vogue" waren, schon wieder stärker in den Hintergrund gerückt, z. T. aber auch – wenigstens partiell – in umfassendere Ansätze einbezogen (und so auch wieder relativiert) worden; so finden sich Motive und Anklänge der praktischen Fundamentaltheologie von Metz, der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der feministischen Theologie bei mehreren Autoren (insbesondere M. Heimbach-Steins, F. Hengsbach).

b) Tendenzen und Konvergenzen

Allerdings zeitigt die große Modernitätsnähe auch eine sehr moderne Folgewirkung: Die dokumentierte plurale Bandbreite der Ansätze dürfte gegenwärtig kaum die Formulierung eines konkreteren inhaltlichen Konsenses erlauben. Die TSE bietet in der Tat nicht das Bild eines „geschlossenen Systems"! Dies kommt

auch in den 7 Thesen zum Ausdruck, in denen der Herausgeber und seine Mitarbeiter die Ergebnisse des Symposiums zusammenfassen:

a) Das stark vom neuscholastischen Naturrecht mitgeprägte „klassische Selbstverständnis" des Faches, das eine „für ‚alle Menschen guten Willens' rational einsehbare, kontextunabhängige und übergeschichtliche Wesensordnung des Sozialen" annahm, „ist heute endgültig verabschiedet" (8). Die mit dem neueren wissenschaftstheoretischen und sozialphilosophischen Denken vertraute TSE ist sich der partikularen Ausgangssituation in einer plural besetzten, nach interdisziplinären Spielregeln funktionierenden Umwelt weitgehend bewusst.

b) Für die eigenen, aus den biblischen Grundlagen und der kirchlich-theologischen Tradition kommenden Aufgaben, Anliegen und Perspektiven sind spezifische Übersetzungsleistungen mit Hilfe außertheologischer Wissenschaften unabdingbar, um die für öffentliche Meinungsbildungsprozesse erforderliche allgemeine Geltung plausibel machen zu können. Dementsprechend versucht das Fach, seine eigenen Begründungsdiskurse unter Einbezug außertheologischer Theorie-Elemente (z. B. von J. Rawls, J. Habermas, P. Ricoeur) zu konzipieren und auszuführen.

c) Zwar findet die Forderung, über den Begründungsdiskurs hinaus auch die Implementierungs- und Umsetzungsarbeit se zu begleiten weitgehend Zustimmung; unklar bleibt indes die Frage, wie die höchst komplex gewordenen Anwendungs- und Implementierungsdiskurse konkret zu führen seien und wie dabei das Verhältnis zu den einschlägigen Sachwissenschaften (Soziologie, Ökonomie usf.) genau zu bestimmen wäre.

d) Unter den Fachvertretern sei ein Konsens über die normative Wünschbarkeit des „politischen Leitbilds einer weltanschaulich pluralen Massendemokratie" und dementsprechend auch eine Anerkennung der „neuzeitlichen Trennung von Gerechtem und Gutem... als Basis einer freiheitlich-pluralen Demokratie" (10) feststellbar; allerdings zeichne sich auch ein neues Bewusstsein dafür ab, dass man – gegenläufig zu den zeitmächtigen liberalen Ethikströmungen – nicht bei dieser Trennung stehen bleiben dürfe, sondern dass man an einer neuen, produktiven Verhältnisbestimmung arbeiten müsse.

e) Einig ist man sich auch darüber, dass die eigenen Beiträge primär in die öffentlichen Diskurse der politischen, wissenschaftlichen und zivilgesellschaftlichen Sphäre einzubringen sind. Solche Diskursebenen entwickelten sich in modernen Gesellschaften als „spezifischer Ort für moralische Meinungsbildung und politisch-ethische Selbstvergewisserung" (11). Das Fach TSE sehe sich aufgrund seiner wissenschaftlichen Eigenkompetenz nicht in der ausschließlichen Rolle einer „Dienstleistungsagentur für politisch engagierte Christen" (11). Allerdings werde die Frage des Bezugs zu christlichen Akteuren der verschiedenen Ebenen nicht einheitlich beantwortet.

f) Im Vergleich zu den zuvor skizzierten Schwerpunkten heutiger tse Arbeit

seien die neuen globalen Herausforderungen (z. B. ‚global governance') „noch kaum auf der Tagesordnung".

g) Die Notwendigkeit einer gemeinsamen, thematischen Prioritätenliste, d. h. einer „themenspezifischen Identitätsvergewisserung" des Faches, stoße auf Vorbehalte.

In dieser Pluralisierung der Ansätze kommt nicht zuletzt auch eine Pluralisierung in den berücksichtigten Bezugswissenschaften selbst zum Ausdruck. Die frühere monopolartige Doppelkompetenz (Theologie und Ökonomik) ist inzwischen gelockert worden. Besonders deutlich tritt eine vermehrte Auseinandersetzung mit neueren philosophisch-ethischen und soziologischen Theorien hervor. Bei aller Pluralisierung ist aber auch klar erkennbar, dass bestimmte Weichenstellungen sich weithin durchgesetzt haben; deutlich gilt dies für die institutionen-ökonomische These, dass in modernen Gesellschaften der Ort der Moral primär in den „Spielregeln" und weniger in den „Spielzügen" der Akteure zu suchen ist. Demgegenüber wird eine von der gleichen Strömung vertretene „ökonomische Begründung" moralischer Regeln kaum rezipiert.

c) Schlussbemerkungen

Die Tatsache, dass von den eingangs erwähnten thematischen Vorgaben praktisch nur die erste durchgehende Beachtung fand, wurde schon angesprochen. Dass unter den zukunftsweisenden Fragen so schwergewichtige Themen wie ökologische Nachhaltigkeit und interreligiöser bzw. interkultureller Dialog kaum eine Spur hinterließen, ist diesem kritischen Befund noch hinzuzufügen. Dass auch in diesen komplexen Themenfeldern dringliche se Gerechtigkeitsprobleme liegen, dürfte indes kaum umstritten sein.

Im Blick auf die gesellschaftsanalytische, theologisch-hermeneutische und ethisch-normative Kompetenz der TSE seien abschließend zwei Brennpunkte nochmals hervorgehoben:

Zunächst erfordert die spezifisch theologische Aufgabenstellung im Sinne der Propriumsfrage eine kontinuierliche Bearbeitung; sie bezieht sich auf den Geltungsgrund moralischer Forderungen, auf inhaltliche Schwerpunkte (z. B. biblische Grundoptionen, tugendethische Spezifika), auf die spezifische Motivationskraft sowie auf Besonderheiten des Adressatenkreises und der Handlungssubjekte. In dieser Hinsicht lassen die Beiträge manche Unsicherheit und bisweilen ein eher vages Profil erkennen. In dieser Frage sind denn auch weniger die von Sozialwissenschaften der Religion (noch) zugebilligten Funktionen entscheidend als der aus eigenen Quellen resultierende Auftrag. Der für die „Anschlussfähigkeit" an die moderne Theorienwelt zu entrichtende Preis sollte jedenfalls nicht auf Kosten der „Anschlussfähigkeit" innerhalb der theologischen Disziplinen und des eigenen kirchlichen Kontextes gehen.

Ein zweiter Komplex betrifft die Zuordnung der Sphären von „gerecht" und „gut": Auch hier ist eine auffallende Bandbreite und eine gewisse Unsicherheit in der Handhabung unverkennbar. Dabei ist unbestritten, dass die Dialogfähigkeit in der heutigen pluralen Zivilgesellschaft eine grundsätzliche Beachtung dieser Differenz zeitmächtiger philosophisch-ethischer Strömungen unausweichlich macht. Der Einbettung der se Verkündigung in das Gesamt der christlichen Botschaft und Sendung entsprechen

auf heutigem Niveau weder eine Dichotomie beider Sphären noch ein neuer Integralismus, sondern der Ansatz einer differenzierten Zuordnung und wechselseitigen Angewiesenheit. Für einen differenzierten Zusammenhang dieser Art lassen sich auch gute, allgemein einsichtige Argumente finden: Zum einen ist eine formal-prozedurale Gerechtigkeitsmoral auf die motivationalen Ressourcen der Lebensformen angewiesen. Das Vertrautwerden mit einem moralischen Standpunkt und Wertorientierungen, die für die Ermittlung des sittlich Richtigen unerlässlich sind, kommen ohne kommunitäre Kontexte nicht aus. Zu diesen Grundlagen gehört nicht zuletzt auch die Einsicht in den Wert einer gesellschaftlichen Konfliktregelungsordnung unter Bedingungen heutiger Pluralität; auf sie sind ja Verfahrensethiken zugeschnitten. Sodann ist für die Ebene der Prämissen von formal-prozeduralen Gerechtigkeitsansätzen der Bezug zu Grundgütern [z. B. Freiheit, Sicherheit (s. auch die Ausführungen zu ANZENBACHER)] hervorzuheben. Auch die Zielvorstellung, dass in einer pluralistischen Gesellschaft ein angemessener Freiraum für die Entfaltung verschiedener Lebensformen garantiert sein soll, hat einen Bezug zu Vorstellungen eines guten Lebens. Schließlich ist auch eine in diskursiven Verfahren ermittelte Verallgemeinerungsfähigkeit von bestimmten Vorstellungen aus dem Bereich evaluativer Wertorientierungen grundsätzlich in Betracht zu ziehen. Diese Verbindungslinien ermöglichen es einer TSE, ihr eigenes Potential in geeigneter und dosierter Form für die Belange heutiger gesellschaftlicher Verhältnisse einzubringen. Um diesen Part spielen zu können, bedarf sie aber – unbeschadet ihrer Zugehörigkeit zum Spektrum kirchlicher Sozialverkündigung – eines wissenschaftlich ernst zu nehmenden Freiraums, der ihr auch die Erprobung neuer Wege ermöglicht. Dass die TSE im deutschsprachigen Raum dazu viel Mut und Kompetenz mitbringt, belegt dieser Band auf fast jeder Seite.

[1] Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog. Hg. v. Karl Gabriel. – Münster: Regensberg Verlag, 2002 (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften; 43). Im Folgenden werden diese Abkürzungen verwendet: SE = Sozialethik; se = sozialethisch; TSE = theologische SE; tse = theologisch-se; CSE = christliche SE; cse = christlich-se.

Hans J. Münk, Luzern

ETHICA 13 (2005) 2, 195–199

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

SEBASTIAN SCHOKNECHT

FUAT S. ODUNCU/KATRIN PLATZER/WOLFRAM HENN (Hg.): Der Zugriff auf den Embryo[1]

Unter dem Titel: „Der Zugriff auf den Embryo – Ethische, rechtliche und kulturvergleichende Aspekte der Reproduktionsmedizin" liegt nun der fünfte Band in der Reihe: „Medizin – Ethik – Recht" vor.

Auch zwanzig Jahre nach der Geburt des ersten „Retortenbabys" sind grundlegende Fragen medizinischer, ethischer und rechtlicher Provenienz zum Umgang mit dem frühen menschlichen Leben offen. Hinzu kommen, durch rasante Fortschritte in Wissenschaft und Technik, neue Möglichkeiten und damit auch neue Problemfelder. Präimplantationsdiagnostik, Stammzellenforschung und Klonen, ob nun reproduktiv oder „therapeutisch", sind nur einige von ihnen. Wo erste Antworten vorliegen, seien sie nationaler oder internationaler Art, bestehen dennoch Dissens und anhaltender Diskussionsbedarf.

„Ausgangspunkt der in diesem Band zusammengefassten Beiträge ist die Überlegung, dass die moderne biomedizinische Forschung neue Handlungsmöglichkeiten schafft, die grundlegende Fragen an unser Menschenbild provozieren und nicht an Landesgrenzen Halt machen. Wissenschaft und Ökonomie agieren international und haben globale Konsequenzen. Diese Entwicklungen betreffen nicht nur einzelne Individuen oder Gesellschaften, sondern die Menschheit schlechthin." (9)

Der vorliegende Band folgt dem Ablauf einer gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie der Pfalz und der Arbeitsgruppe: „Reproduktionsmedizin und Embryonenschutz" in der Akademie für Ethik in der Medizin, die bereits am 7. und 8. November 2003 in Königsmünster durchgeführt wurde.

Ausgehend vom aktuellen Sachstand werden künftige Entwicklungen in der Reproduktionsmedizin vorgestellt. Dem schließen sich zwei Beiträge zur rechtlichen Entwicklung in Deutschland an, bevor in einem dritten Teil der ontologische und moralische Status des frühen menschlichen Embryos in den Mittelpunkt gestellt wird. Von besonderem Interesse ist der vierte Teil, in dem die Ansichten und Praxis anderer Kulturen im Umgang mit dem Embryo nachgezeichnet werden.

Hans Wilhelm Michelmann, Professor an der Frauenklinik der Universität Göttingen, beschreibt in seinem Beitrag die gegenwärtige Situation der Reproduktionsmedizin in Deutschland und kommt zu dem Resultat, dass die strikten Regelungen für künstliche Befruchtung und Embryonentransfer verantwortlich sind für den geringen Erfolg assistierter Schwangerschaften in der Bundesrepublik. Die Rechtsvorschriften des Embryonenschutzgesetzes lassen keine günsti-

gen Auswahlkriterien für extrakorporal erzeugte Embryonen zu. In vielen Fällen werden zwei oder drei befruchtete Eizellen auf die Frau übertragen, so dass Mehrlingsschwangerschaften nicht selten, meist jedoch mit Risiken für Mutter und Kind verbunden sind. Andererseits: „Trotz 28100 IVF- und 24550 ICSI-Behandlungen im Jahre 2001 kann die Tatsache nicht geleugnet werden, dass international gesehen die Schwangerschaftsraten pro Embryonentransfer unbefriedigend sind und dass ernsthaft darüber diskutiert werden muss, ob es noch zu verantworten ist, Kinderwunsch-Paare in Deutschland zu behandeln." (19)
Ein möglicher Ausweg wäre demnach die Weiterentwicklung des Embryos bis zur Blastozyste im Labor. Erst in diesem Stadium können Erkenntnisse darüber gewonnen werden, welcher Embryo im Mutterleib gute Aussichten hat und welcher besser verworfen wird. Dass sich aus der Forderung nach einem neuen Fortpflanzungsmedizingesetz entscheidende Fragen ergeben, liegt auf der Hand.
Mit den rechtlichen Anforderungen an ein künftiges Fortpflanzungmedizingesetz befasst sich *Christiane C. Wendehorst*, Professorin an der Juristischen Fakultät der Universität Göttingen. Eingangs ist die Frage zu klären, welche grundrechtlichen Aspekte betroffen sind. Von besonderer Bedeutung sind dabei die ersten beiden Artikel des Grundgesetzes, die scheinbar uneingeschränkt für den Schutz des frühen Embryos sprechen. Für eine Liberalisierung werden hingegen regelmäßig die Artikel 5 und 12 angeführt, in denen Forschungs- und Berufsfreiheit festgeschrieben sind. Die anhaltende Diskussion zeigt indes, dass der Hinweis auf bestimmte Artikel des Grundgesetzes die Problematik nicht löst. Sind künstlich erzeugte Embryonen überhaupt Träger des Lebensrechtes im Sinne von Art. 2, Abs. 2 GG? Sind sie Träger von Menschenwürde im Sinne von Art. 1 Abs. 1 GG? Anschließend ist zu fragen, welche Bereiche ein künftiges Gesetz abdecken soll. Schließlich ist Kohärenz wünschenswert. Wie steht es um den Schutz des Embryos in vitro und in vivo? Ist nicht einerseits die Spirale ein gängiges Mittel zur Verhütung, das die Einnistung einer befruchteten Eizelle verhindert? „Die gegenwärtige bestehende Rechtslage ist voller derartiger Wertungswidersprüche. Ein künftiges Gesetz wird sie nie ganz vermeiden können, aber es muss versuchen, sie zu vermindern. Die Diagnose eines Wertungswiderspruchs im System setzt allerdings voraus, dass man die fundamentalen Wertungen und ihre relative Gewichtung an zentraler Stelle vorgenommen hat." (50) Auf die Frage, ob ein neues Fortpflanzungsmedizingesetz international angepasst sein muss, meint Wendehorst: „Im Übrigen ist eine bewährte eigene, nationale Lösung der beste Weg, auch international Einfluss zu nehmen." (45)
Ute Sacksofsky, Professorin der Universität Frankfurt, untersucht die verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für ein Fortpflanzungsmedizingesetz unter besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig rechtlich unzulässigen Präimplantationsdiagnostik. Einmal mehr geht es um Menschenwürde und Lebensrecht und die Frage, ob der frühe Embryo ihr Träger sein kann. Darüber hinaus weisen die vorliegenden Regelungen zunehmend Lücken und Inkonsistenzen auf, die ein neues Gesetz schließen sollte. Über verfassungsrechtliche Vorgaben wird es sich aber nicht hinwegsetzen können. Sacksofsky verweist neben den

rechtlichen Problemen bei Zulassung von Präimplantationsdiagnostik auch auf gesellschaftlich unerwünschte Folgen. Der Kreis derer, die dieses Verfahren in Anspruch nehmen, würde sich ausweiten und die Akzeptanz von Behinderten in dieser Gesellschaft würde schwinden, zumal bei Behinderungen, die durch Präimplantationsdiagnostik ausgeschlossen werden sollen.

Hartmut Kreß, Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, trägt die protestantische Sicht zum ontologischen und moralischen Status des Embryos vor. Ausgangspunkt ist die Frage, ob der frühe Embryo ein Mensch ist. Kreß stellt die Geschichte des Terminus „Status" dar und verweist darauf, dass die theologische Frage der Beseelung unterschiedlich beantwortet wurde. Für die gegenwärtige Debatte ist ein tiefer Graben zwischen katholischer und protestantischer Sichtweise auszumachen. Denn während die katholische Position monolithisch vorgetragen werde, sei der Pluralismus seit jeher Kennzeichen protestantischer Theologie. Kreß formuliert neun Thesen, die seinen Beitrag strukturieren und gelangt zum Resultat, dass aus protestantischer Sicht Abwägungen zwischen dem Leben des Embryos und dem Gesundheitsschutz von Geborenen möglich sein müssen.

Der katholische Moraltheologe *Wolfgang Göbel*, Professor an der Universität Tier, beantwortet ebenfalls die Frage nach dem ontologischen und moralischen Status des menschlichen Embryos und kommt zu anderen Ergebnissen als Kreß. Über die klassische Argumentation mit Potenzialität, Identität und Kontinuität zeigt er, dass der Embryo nicht verzweckt werden darf und somit für die Forschung nicht zur Verfügung steht. Dabei baut die Moraltheologie nicht auf Sonderwege oder spezielle Begründungen auf, sondern argumentiert vernünftig. Die Argumente zeigen, dass der Embryo Mensch ist, so dass damit der ontologische Status geklärt ist. Der Mensch ist aber Selbstzweck, dem uneingeschränktes Lebensrecht zukommt. Damit ist der moralische Status geklärt.

Der vierte Teil des Bandes stellt Ansichten und Praxis verschiedener Kulturen dar.

Yasar Bilgin, Arzt in Gießen, berichtet über die Anschauungen des Islam zur Menschwerdung. Eng verbunden mit den Problemfeldern moderner Bioethik sind sowohl schöpfungstheologische Fragen als auch Auffassungen zum Schicksal, zu Krankheit, Leid und Tod. So sind ein langes Leben in Gesundheit und das Vorweisen guter Taten für das Leben nach dem Tod entscheidend. Daraus ergibt sich eine große Offenheit für Forschungsrichtungen, die auf Therapien bei bislang unheilbaren Krankheiten hoffen lassen. Obgleich der Embryo hohen Schutz genießt, ist die verbrauchende Forschung unter bestimmten Umständen sogar geboten.

Die jüdische Position wird von *Schimon Staszweski*, Arzt in Neu-Isenburg, dargestellt. Das jüdische Recht kann auf eine alte Tradition schauen, in der immer wieder Antworten auf je aktuelle Fragen gefunden werden mussten. Thora, Mishna und Gemara und schließlich der Talmud sind nicht Sammlungen bloßer Rechtsvorschriften, sondern zeigen den Prozess, der zu Lösungen in den Bereichen unterschiedlichster Natur führt. Da das jüdische Religionsgesetz für den Alltag tauglich sein soll, entschied man u. a. dass nur das von Belang sein kann, was man auch ohne technische Hilfsmittel erkennen kann. So darf man einerseits

Wasser trinken, in dem sich eventuell kleine Organismen befinden, die nicht koscher sind. Gleiches gilt für Fehler in einer Thorarolle, die nur mit einer Lupe zu entdecken sind. Eine solche Rolle, an die ansonsten höchste Ansprüche gestellt werden, bleibt in Gebrauch. „Nach jüdischem Gesetz sind die Embryonen, über die wir hier sprechen, noch kein menschliches Leben. Sie sind für das menschliche Auge ohne Mikroskop nicht sichtbar und werden analog zu den beiden vorangegangenen Beispielen von der Halacha nicht als menschliches Leben angesehen." (123)

Ole Döring, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Asienkunde in Hamburg, beleuchtet die Situation in China. Das Reich der Mitte verzeichnet nach wie vor enorme Wachstumsraten in Wissenschaft und Wirtschaft. Aber: „Es gibt keine ethische Aufsicht. Es gibt keine entwickelte Zivilgesellschaft in China und keinen öffentlichen Diskurs. Es existiert keine normative starke Alternative zur Kommunistischen Partei Chinas, zur Regierung und den von ihr protegierten Interessengruppen. Ebenso fehlt ein erkennbares politisches Interesse an der Regelung seitens der Partei, deren Aufmerksamkeit durch den wirtschaftlichen Aufbau und innerparteiliche Umstrukturierungen völlig beansprucht wird." (127)

Auch in China kommt es jährlich zu zahlreichen Embryonen, die nach künstlicher Befruchtung nicht auf eine Frau übertragen werden. Sie stehen als biologisches Material der Forschung zur Verfügung. Da es keine eindeutigen Regelungen gibt, entscheiden die Forscher in den Kliniken oft selbst, was mit den „überzähligen" Embryonen geschieht. Das scheint dann oft eine Frage des individuellen Charakters zu sein. Aber: „Wir haben allen Anlass, uns von der überkommenen Erwartung zu verabschieden, nach der in China ‚ganz andere' ethische und moralische Grundanschauungen vorherrschen. Wie in Europa gestalten die Interessen einflussreicher Akteure die rechtlichen und ethischen Rahmenbedingungen." (143)

Uwe Körner, Professor für Medizinethik an der Freien Universität und der Humboldt-Universität Berlin, schließt den vierten Teil des Bandes mit einem Blick nach Japan ab. Die religiöse und kulturelle Entwicklung Japans ist geprägt von Konfuzianismus, Buddhismus und Shintoismus. Das hat für die Bewertung und Praxis der Embryonenforschung und die Beurteilung von Schwangerschaftsabbrüchen evidente Bedeutung. Leben und Tod werden in der japanischen Kultur nicht als strikte Gegensätze verstanden, sondern gehören zusammen und durchdringen einander. Die Ahnen werden verehrt und werden als dicht bei den lebenden Angehörigen verstanden. Man lebt mit einer Fülle von Göttern und Geistern. Für abgetriebene und abgegangene Kinder gibt es eigene Gebetsstätten und Rituale. Abtreibungen und selbst die Tötung Neugeborener werden in der Lebenspraxis anders beurteilt als in Europa. So werden Embryonen nicht eigens für Forschungszwecke erzeugt, „überzählige" aber verwendet.

Der vorgelegte Band bringt in weiten Teilen nichts Neues. Der medizinische Sachstand, die rechtlichen Regelungen und die von Philosophie und Theologie beeinflusste Diskussion um den ontologischen und moralischen Status menschlicher Embryonen sind hinlänglich bekannt und unzählige Male dokumentiert. So lässt sich das ungute Gefühl übermäßiger Redundanz an Fakten und Argumenten

nicht vermeiden. Durchaus bereichernd ist die Erweiterung des Blicks über den europäisch-abendländischen Horizont hinaus. Hier können sich weitere Fragen anschließen. Lassen sich Erkenntnisse anderer Kulturen für den Diskurs auf nationaler und internationaler Ebene fruchtbar machen? Ist es überhaupt sinnvoll, möglich und notwendig, globale einheitliche Regelungen in allen Einzelfragen zu treffen? „Der Zugriff auf den Embryo" ist ein weiteres Steinchen im großen Mosaik des Nachdenkens über den Umgang mit dem frühen menschlichen Leben.

[1] Fuat S. Oduncu/Katrin Platzer/Wolfram Henn (Hg.): Der Zugriff auf den Embryo. Ethische, rechtliche und kulturvergleichende Aspekte der Reproduktionsmedizin. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005 (Medizin – Ethik – Recht; 5), ISBN 3-525-45711-1, 162 Seiten, EUR 29.90

Sebastian Schoknecht, Würzburg

NACHRICHTEN

Societas Ethica-Tagung

Von 24.–28. August 2005 veranstaltet die *Societas Ethica* in Salzburg ihre Jahrestagung mit dem Thema **Forschung und Verantwortung.** Untersucht werden folgende Fragen:
Welche Verantwortung hat die Forschung in Bezug auf ihre eigene Praxis? – Welche Verantwortung kennzeichnet das Verhältnis der Forschung zur Gesellschaft, Politik und Ökonomie? – Wie ist die Forschung ihren jeweiligen Forschungsobjekten gegenüber verantwortlich?
Als Referenten sind vorgesehen: *Regine Kollek* (Hamburg), *Ernst Hanisch* (Salzburg), *Daiva Döring* (Salzburg), *Ilkka Niiniluoto* (Helsinki), *J. Thalhammer* (Salzburg), *Ruth Wodak* (Wien/Norwich).

Info: Societas Ethica, Dr. Stefan Heuser, Lehrstuhl für Ethik, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen bzw. unter:
societas@theologie.uni-erlangen.de

Philosophicum Lech

Von 15.–18. September 2005 findet in Lech am Arlberg unter dem Motto **Der Wert des Menschen – An den Grenzen des Humanen** das *9. Philosophicum Lech* statt. U. a. sind folgende Referate vorgesehen:
Wert des Menschen oder Würde des Menschen? (*R. Spaemann*) – Die Menschenwürde und das Recht auf Leben (*N. Hoerster*) – Beruht die Menschenwürde auf einer kulturellen Zuschreibung? Zum Streit um die Grundlagen der Bioethik (*E. Schockenhoff*) – Sind Menschen die besseren Affen? Versuch einer (Neu-)Bewertung der menschlichen Daseinsform (*F. M. Wuketits*) – Der evaluierte Mensch. Von der Menschenwürde zum Humankapital (*A. Pieper*) – Regenerative Medizin und die Frage nach dem Wert des menschlichen Lebens (*J. Ach*) – Die Heiligkeit des Lebens und die Herausforderung der Medizin (*H. Kuhse*) – Verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen? Normative Grundlagen und Grenzen (*R. Merkel*) – Von der Zumutung, in einer alternden Gesellschaft alt zu werden (*R. Münz*) – Entmenschlichung. Über die Krise äußerer und innerer Werte (*D. Thomä*).

Info: +43 (0)5583 2161-235
reservation@lech-zuers.at
www.philosophicum.com

Wie funktioniert Bioethik?

Von 6.–8. Oktober 2005 findet im Rahmen des IZEW (Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften), Graduiertenkolleg „Bioethik", eine Veranstaltung zum Thema **Wie funktioniert Bioethik – Interdisziplinäre Entscheidungsfindung im Spannungsfeld von theoretischem Begründungsanspruch und praktischem Regelungsbedarf** statt.
Themenschwerpunkte: Begründungsfragen – Interdisziplinarität – Praxis.

Ort der Tagung: Theologicum, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen

Nähere Informationen:

kontakt@wie-funktioniert-bioethik.de
www.wie-funktioniert-bioethik.de

ETHICA 13 (2005) 2, 201–224

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ALLGEMEINES, INFORMATIK

FOBEL, Pavel u. a. (Hg.): **Rationalität in der angewandten Ethik.** – Banska Bystrica, 2004. – 244 S., ISBN 80-969014-1-9, Brosch.

Vorliegender Band dokumentiert die Ergebnisse einer slowakisch-national ausgerichteten Konferenz, organisiert vom Lehrstuhl für Angewandte Ethik und Ästhetik der Matej Bel-Universität Banská Bystrica (SK) vom 22. bis zum 25. September 2003. Er bildet eine hervorragende Dokumentation des dort erreichten Diskussionsstandes in der angewandten Ethik sowie den Wunsch, stärker in den westeuropäischen Diskurs integriert zu werden.
Hier vorwiegend unbekannte Autoren äußern sich zu verschiedenen Themen: Hat die Ethik einen eigenen Rationalitätstyp? Was zeichnet ethische Rationalität aus? Braucht sie eigene Methoden? Welche Voraussetzungen bringt sie mit – axiologische, ontologische und theoretische Annahmen? Welche Verbindungen gibt es zwischen empirischen Erkenntnissen und normativen Elementen der Angewandten Ethik? Wie können entsprechende Konsequenzen für den praktischen Ethikunterricht aussehen? Die Antwortvorschläge gliedern sich in fünf Bereiche: Angewandte Ethik – Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen (29–98), Anwendungen und aktuelle Praxisbezüge: Bioethik (99–122), Ökoethik (123–182), Technik- und Medienethik (183–212) sowie Wirtschafts- und Berufsethik (213–242). Ein kurzes Autorenverzeichnis beschließt den Band (243f.), der trotz seiner dreisprachigen Inhaltsangaben und Kurzusammenfassungen vorwiegend in deutscher Sprache verfasst ist – obwohl die Konferenz auf deutsch, englisch und slowakisch statt gefunden hat.

Die Qualität der Aufsätze unterscheidet sich dementsprechend sowohl dem Stil wie dem Inhalt nach. Der erste Beitrag von Otto Neumaier etwa bietet eine recht knappe und gelungene Zusammenfassung grundsätzlicher Reflexionen über *Rationalität in der Ethik – Möglichkeiten und Grenzen* (29–40). Er stellt im Besonderen fest, dass ein deskriptiver Begriff von „Moral" allein unzureichend ist zwecks Qualifizierung differenter Moralvorstellungen – was wohl an der applizierten Methode liegt, insofern eine Deskription nicht mehr erbringen kann als eine schlichte Definition. Es ergeht die Forderung nach einer normativen Moral, welche moralisch richtige und gerechtfertigte Handlungen als solche auszuweisen vermag (34). Indirekt unter Rekurs auf Kant, direkt auf Richard Hare werden zwei essentielle Kriterien für eine normative Moral genannt: Präskriptivität und Universalisierbarkeit (35). Beide müssen rational vermittelt und reflektiert werden, was den Rationalitätsanspruch der Ethik begründet – er soll durch einen wissenschaftlichen Wahrhaftigkeitswillen gesichert werden. So können allgemeine Prinzipien auf konkrete Einzelfälle und moralische Konfliktsituationen angewandt werden, „um das Was angemessen zu erfassen" und „um dem Warum und Wie gerecht zu werden." (37). Der Beitrag von Gerhard Zecha über *Ethik für die Rationalität* (41–50) erinnert an die prinzipielle Fehlerhaftigkeit des Menschen, welche jedoch mit einer allgemeinen Subjektivität des ethisch argumentierenden Menschen verwechselt wird und letztlich zur (objektiv vorgetragenen) Leugnung objektiver Sicherheiten und ethischer Maßstäbe führt. Eine ähnliche subjektozentrische Tendenz, die unhinterfragt als selbstverständlich vorausgesetzt wird, belegt etwa die Aussage von Armin Grunwalds Beitrag

Pragmatische Rationalität als Reflexionsbegriff in der Angewandten Ethik (51–60): Aufgrund der prinzipiellen „Vorläufigkeit des Wissens" lassen sich „keine ahistorischen, dekontextualisierten Rationalitätsbeurteilungen erstellen" (54). Wird hier nicht das Ideal einer Objektivität aufgegeben, indem ein letztlich von Popper übernommenes naturwissenschaftliches Paradigma ohne Berücksichtigung des differenten Erkenntnisgegenstandes der Ethik auf sie linear, eins zu eins übertragen wird? Doch wird auch hier nach Objektivität – umschrieben mit arelativer „Transsubjektivität – vehement gesucht: „Die Unvollständigkeit und Vorläufigkeit einer Rationalitätsbeurteilung sprechen jedoch in keiner Weise gegen die Möglichkeit, in einer konkreten Situation relativ zum konkreten Stand des Wissens transsubjektive Beurteilungen durchzuführen mit dem Anspruch auf Zustimmung…" (ebd.). Funktioniert das überhaupt – in einer kontingenten, konkreten Situation transsubjektive Wahrheiten herauszufiltern, die dann doch relativ und zustimmungsbedürftig sein sollen?

Ein weiteres Beispiel stammt aus dem Bereich „Bioethik" im Beitrag von Heinrich Ganthaler über *Ethische Aspekte der Forschung an menschlichen Embryonen* (99–106), in der die Position der katholischen Kirche entwertet wird: sie beruhe auf „unüberprüfbaren metaphysischen Annahmen (wie etwa der Existenz eines christlichen Gottes und der Gottebenbildlichkeit des Menschen)", weshalb ihr gegenüber einer „interessenorientierten Ethik unter Rationalitätsgesichtspunkten der Vorzug zu geben" ist. Immerhin wird hinzugefügt: „Zugegebenermaßen wird aber auch damit eine Wertentscheidung getroffen" (105) – denn Metaphysik kann nur durch Metaphysik negiert werden! Doch wird hier eine im Fahrwasser des Sammelbandes anzutreffende neukantianische anti-metaphysische und pro-pragmatisch-rationalistische Grundentscheidung gefällt, die im Grunde an Husserls Epoché erinnert: allgemeine metaphysische Erkenntnisse sind vielleicht erreichbar – oder auch nicht. Eine generelle Indifferenz gegenüber metaphysischen Aussagen, die „streng" rational, also klar und distinkt nicht perzipiert werden können, ist die Konsequenz. Dass sich damit ein gewisses Ungenügen für den nach objektiver ethischer Wahrheit suchenden Menschen einstellen muss, dass damit interne Argumentationswidersprüche der eben genannten Art auftreten, dokumentiert eindrucksvoll den Ruf nach einer entsprechenden metaphysischen, objektiven und verbindlichen Fundierung, die allein einen Ethiker kraft seiner Selbstevidenz und Apriorität zu überzeugen vermag.

Daher sei der Band jedem zur Lektüre empfohlen, der sich über den Diskussionsstand in der angewandten Ethik informieren will, und das auf unterschiedlichen Gebieten bis zur hochinteressanten und politisch relevanten Ökoethik – in der besonders auf den erkenntnisreichen Beitrag von Andreas Metzner-Szigeth über *Ökologische Ethik und Systemrationalität* (147–158) in Auseinandersetzung mit – die Überschrift verrät es – Niklas Luhmann hinzuweisen wäre.

Imre Koncsik, Bamberg

SCHEULE, Rupert M./CAPURRO, Rafael/ HAUSMANNINGER, Thomas (Hg.): **Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive.** – München: Wilhelm Fink, 2004 (Schriftenreihe des International Centre for Information Ethics (ICIE); 3. – 262 S., ISBN 3-7705-3968-0, 262 S., EUR 29,90

Immer wenn etwas Neues in die Welt kommt und von Menschen genutzt wird, teilt sich die Welt in die „User" oder Nutznießer und den Rest – alle jene, die es nicht haben oder nicht benutzen können oder wollen. Solche Aufteilungen oder „Divides" können lebenswichtige Ressourcen wie Trinkwasser betreffen oder Zugangsmöglichkeiten zu Bildung und Informationen, Kommunikation und Unterhaltung

wie im Internet. Im Falle des Internet gibt es jedoch nicht nur den klassischen Divide wie bei Geld oder Bildung: In erster Linie können die wohlhabenden und gebildeten Menschen das Internet nutzen, um sich und andere zu informieren. In einigen Beiträgen im Buch (insbesondere bei *A. Greis*) finden sich dazu Daten, die zeigen, dass etwa in einem Bürohochhaus in New York mehr Internetuser sind als in einem Landstrich in Afrika. In erster Näherung klingt die Diskussion über den Unterschied beim Internet wie jene über den Unterschied zwischen Reichen und Armen, zwischen Privilegierten und Unterprivilegierten in anderen Bereichen unserer Welt.

Bei genauerem Hinsehen – bzw. im Zuge des Lesens anderer Beiträge im Buch von Scheule u. a. – eröffnet sich der Blick auf eine zweite wichtige Trennung, nämlich der zwischen Digitalisiertem und nicht Digitalisiertem. Nur das, was in digitaler Form abgespeichert ist, kann durch das Internet verfügbar werden – alles andere entzieht sich. So eröffnet der Einstieg in den Cyberspace den Zugang zu einer unüberschaubaren Menge an Daten, digitalisierten Texten, Bildern, Tönen, Videos, Meinungen, Nachrichten, Informationen usw. Wer sich darauf einlässt, verliert aber auch etwas – zumindest die Zeit, sich mit nicht Digitalisiertem zu beschäftigen.

Was ist gut, was ist wichtig? Immer wenn eine bedeutsame Differenz festgestellt wird und beurteilt werden soll, wird auch der Ruf nach Ethik als Basis für ein Urteil laut. Der erste Blick sieht Ungerechtigkeit und verlangt unter Berufung auf das Prinzip der Gleichheit gleiche Zugangschancen und gerechte Verteilung der Möglichkeiten (etwa *K. Weber* und *W. Scheule*). Der zweite Blick gibt (etwa im Beitrag von *W. Sützl*) aber auch Anlass, davor zu warnen, dass mit der Forderung nach einer Überwindung des Digital Divide nicht eine totale Digitalisierung der Welt als Ziel gesetzt werden soll.

Insgesamt leistet das Buch viel mehr als einen ersten und zweiten Blick auf das Trennende am Internet. Es eröffnet neben der Einführung in die Problematik, neben Thesen und Gegenthesen zur Einschätzung des Digital Divide einen weit gespannten Diskurs, in dem viele Fragen aufgegriffen und beantwortet werden, die sich erst nach eingehender Beschäftigung mit der Ausgangsbeobachtung ergeben. Die 14 Autoren setzten sich aus ihren unterschiedlichen fachlichen und inhaltlichen Perspektiven sehr intensiv und fachkundig mit der Thematik auseinander. Deshalb ist das Buch aus meiner Sicht für alle empfehlenswert, die etwas über digitale Divides nicht nur aus ethischer Sicht erfahren wollen.

Jürgen Maaß, Linz

PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE

Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Herausgegeben von Jürgen Mittelstraß. – Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2004, unveränderte Sonderausgabe, 4 Bände. – ISBN 3-476-02012-6, Brosch., EUR 99,95

Die „Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie" – im Folgenden kurz „Enzyklopädie" genannt – umfasst nach Verlagsangaben rund 4.000 Stichwörter, so dass es nicht verwundern kann, dass hierfür vier Bände benötigt werden, die jeweils über 800 Seiten stark sind. Die gebundene Ausgabe der Enzyklopädie, die ursprünglich für EUR 356,00 über den Ladentisch ging, wird vom Metzler-Verlag nicht mehr angeboten; zumindest findet sie sich nicht auf den WWW-Seiten des Verlags. Wer also auf eine stabile, aber dafür auch sehr viel teurere Ausgabe zurückgreifen möchte, muss somit im Antiquariat stöbern.

Schon Sammelbände mit einem Dutzend Beiträgen sind schwer zu rezensieren, um wie viel mehr gilt dies also für eine Enzyklopädie für das weite Feld der Philosophie und Wissenschaftstheorie, die von 40 Autoren mit 4.000 Einträgen bestückt wurde. Es

ist natürlich nicht möglich, an dieser Stelle die Fülle von Stichwörtern abzuarbeiten; ebenso unpraktikabel scheint es, gezielt oder auch zufällig einzelne Stichwörter herauszugreifen. Eine erste, relativ schnelle und einfache Möglichkeit, einen Eindruck über die Qualität der Enzyklopädie herzustellen, ist aber sicherlich der Vergleich mit ähnlichen Angeboten.

Am oberen Ende der Umfangs- und damit auch Preisskala steht im deutschsprachigen Raum ohne Zweifel das „Historische Wörterbuch für Philosophie" des Schweizer Verlags Schwabe, das auf 12 Bände zuzüglich eines Registers angelegt ist. Bisher sind 12 Bände erschienen, die Gesamtzahl der Stichwörter wird laut Verlagsangaben am Schluss bei ca. 3.700 liegen. In dieser Hinsicht sind also die Enzyklopädie und das „Historische Wörterbuch für Philosophie" durchaus vergleichbar mit leichten Vorteilen bei der Enzyklopädie. Außerdem kosten die bisher erschienenen Bände des „Historischen Wörterbuchs" bereits jetzt stolze EUR 1.861,00; ein Preis, den sich Privatleute kaum leisten können, zumal keine Studierenden der Philosophie. Andererseits schätzt sich wohl jeder glücklich, der sich professionell als Studierender oder Lehrender mit Philosophie beschäftigt, wenn die lokale Bibliothek eine Ausgabe des „Historischen Wörterbuchs" in ihren Regalen bereithält. Denn die Ausführlichkeit, mit der dort Stichwörter dargestellt werden, ist enorm. Die Wissensfülle, auf die damit zugegriffen werden kann, erlaubt es, sich einem Problem oder einem Thema sehr effizient zu nähern. Für das bloße Nachschlagen ist das „Historische Wörterbuch" aber sicherlich die sprichwörtliche Kanone, mit der man auf Spatzen schießt. In dieser Hinsicht ist die Enzyklopädie ohne Zweifel handlicher, doch schon hier ist zu vermuten, dass viele potentielle Nutzer die Einträge zuweilen als zu lang empfinden werden – das Stichwort „Alchemie" wird bspw. auf 6½ Seiten abgehandelt. Für diese Zielgruppe mögen Alternativangebote z. B. des Kröner-Verlags – das „Philosophische Wörterbuch" mit 2.900 Stichworten für EUR 21,00 – oder des Metzler-Verlags selbst – das „Philosophie Lexikon" mit ca. 2.200 Stichwörtern für EUR 29,90 – besser geeignet sein. Preislich scheinen diese Alternativen auf den ersten Blick günstiger, doch bleiben möglicherweise dann doch Fragen offen, die den Blick in andere Nachschlagewerke notwendig machen, und so verwandelt sich ein Vorteil schnell in einen Nachteil.

Zudem muss bedacht werden, dass die Zielrichtung sowohl des „Philosophischen Wörterbuchs" oder des „Philosophie Lexikons" ist, ebenso wie vieler anderer entsprechender Nachschlagewerke, die Philosophie im Allgemeinen darzustellen. Hier scheint die Enzyklopädie mit ihrem Anspruch, speziell auch die Wissenschaftstheorie zu fokussieren, einen klaren inhaltlichen Mehrwert zu liefern.

Schaut man sich einmal auf dem Markt für deutschsprachige wissenschaftstheoretische Nachschlagewerke um, so wird man erfahren müssen, dass das Angebot gar nicht so besonders gut ist. Lexika im engeren Sinne wird man nicht finden, sondern allenfalls ausführlichere Texte, die wissenschaftstheoretische Probleme im Zusammenhang darstellen. Für einen kurzen Blick nach der Bedeutung eines wissenschaftstheoretischen Grundbegriffs findet sich da wenig Buchmaterial. Weder Helmut Seifferts vierbändige Reihe zur Wissenschaftstheorie im Verlag C. H. Beck noch Paul Weingartners zweibändige Beschäftigung mit wissenschaftstheoretischen und logischen Grundproblemen, erschienen im Verlag Frommann-Holzboog, sind als Nachschlagewerke wirklich geeignet. Gleiches gilt für Wolfgang Stegmüllers Reihe „Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie", die zwar erschöpfend Antwort auf beinahe jede Frage gibt, die man im Zusammenhang mit Wissenschaftstheorie haben kann, aber als schnelle Möglichkeit des Nachschlagens

ebenfalls ungeeignet ist. Glücklich ist, wer eine Ausgabe der nicht mehr erhältlichen dreibändigen Reihe „Handbuch der wissenschaftstheoretischen Begriffe" von Josef Speck als UTB-Taschenbuch des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht besitzt. Helmut Seifferts und Gerard Radnitzkys bei DTV erschienenes „Handlexikon zur Wissenschaftstheorie" (ursprünglich Verlag Ehrenwirth) ist ebenfalls nicht mehr erhältlich.

Hier stößt die Enzyklopädie nicht nur in eine Marktlücke, sondern scheint einen Mangel an geeigneten Arbeitsmitteln zu beheben. Sicherlich ist die Auswahl der hier berücksichtigten Werke mehr oder minder willkürlich, aber die eigenen Bücherschränke, die Regale der lokalen Universitätsbibliothek und das Verzeichnis lieferbarer Bücher gibt eben nichts anderes her. Man kann zwar viele inhaltlich gute deutschsprachige Bücher kaufen, die wissenschaftstheoretische Fragen abhandeln, aber eben keine Lexika zum schnellen Nachschlagen der Bedeutung von entsprechenden Ausdrücken.

Soweit ist nicht viel mehr zu sagen zu einem wenn auch groben Vergleich verschiedener (nicht mehr) verfügbarer Nachschlagewerke für Philosophie und Wissenschaftstheorie. Um der Enzyklopädie gerecht zu werden, bedarf es daher – bei allen Schwierigkeiten, die damit einhergehen – trotzdem einer inhaltlichen Beurteilung. Sicher wäre es sinnvoll, diese Bewertung dadurch vorzunehmen, dass die Enzyklopädie eine Weile benutzt und dann eine Art Werkstattbericht gegeben würde. Dies widerspräche jedoch der angestrebten Aktualität der Rezension, so dass die folgenden inhaltlich orientierten Bemerkungen nun doch auf einer sehr partiellen Einsichtnahme in die Enzyklopädie beruht.

Jürgen Mittelstraß schreibt in seiner Funktion als Herausgeber der Enzyklopädie im Vorwort: „Wenn für dieses Werk dennoch die Bezeichnung ‚Enzyklopädie' gewählt wurde, dann deshalb, weil hier in einem lexikalischen Aufbau ein systematisches Interesse mitgeführt wird, das [...] auf eine methodisch reflektierte Ordnung des dargestellten Wissens abhebt. Bezweckt ist nicht nur ein Referat von Meinungen und historischen Entwicklungen, [...], aber auch nicht eine Sammlung systematischer Traktate oder gar ein Lehrbuch. Bezweckt ist vielmehr die Darstellung des philosophischen Wissens, historisch und systematisch bearbeitet." Die Frage, die dieser Anspruch notwendigerweise provoziert, ist, ob er eben erfüllt werden kann: Ist es möglich „*die* Darstellung *des* philosophischen Wissens" zu leisten? Denn dieser Anspruch ist in dem Zitat zu erkennen.

Natürlich muss jedes Buch endlichen Umfangs sein und damit ist der Zahl der Stichwörter in einem Lexikon eine Grenze gesetzt, so dass immer nur eine Teilmenge aller interessanten und vielleicht sogar wichtigen Stichwörter berücksichtigt werden kann. Daher ist die Wahl der Stichwörter und die Länge ihrer Behandlung entscheidend für die Qualität eines Lexikons. Doch schon ein zugegebenermaßen flüchtiger Blick unter „A" weckt Zweifel, ob der genannte Anspruch mit der Enzyklopädie völlig eingelöst werden kann. Es mag auf einer subjektiven Einschätzung beruhen, aber betrachtet man bspw. die Personen und ihre Berücksichtigung, die vor und nach dem Eintrag zu „Hans Albert" stehen, so stellt sich schon die Frage, ob hier nicht ein wenig die Relationen durcheinandergeraten sind – insbesondere für eine Enzyklopädie, die Wissenschaftstheorie ausdrücklich adressieren will. Ganz allgemein ist an die Autoren und den Herausgeber der Enzyklopädie die Frage zu stellen, ob mit der Nennung von Personen nicht etwas sparsamer umgegangen werden sollte; zuweilen kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass hier doch mit der Bereinigung weißer Flecken der Philosophiegeschichte etwas übertrieben wurde. Andererseits: Wenn man schon lebende Philosophen berücksichtigt – Hans Albert ist ein Beispiel ebenso wie Nelson Goodman, John Rawls lebte 1995 ebenfalls – so sollte die Auswahl bei einer

denkbaren Neuausgabe der Enzyklopädie erheblich überdacht werden – zugunsten relevanter lebender Personen und zuungunsten sehr vieler eher nicht so relevanter toter Menschen. So findet sich bspw. kein Eintrag, um nur einige zu nennen, zu Elizabeth Anderson, David Bloor, Judith Butler, Sandra Harding, Bruno Latour oder Karin Knorr-Cetina, obwohl dies alles Personen sind, die im Bereich der Wissenschaftstheorie in den letzten Jahren und Jahrzehnten erheblichen Einfluss hatten. Nicht, dass der Rezensent für die entsprechenden Positionen besondere Sympathien hegte, aber für eine Enzyklopädie, die ausdrücklich den Anspruch erhebt, Wissenschaftstheorie zu fokussieren, ist die Nichtnennung solcher Namen ein erheblicher Mangel. Nicht nur ein Mangel, sondern eher schon peinlich ist hingegen, Ludwik Fleck nicht aufzuführen, den Thomas S. Kuhn als Quelle der Inspiration für „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen" nennt. Fleck hatte bereits in den 1930er Jahren Ideen entwickelt, die erst viel später durch Kuhn verbreitet wurden. Interessant ist, dass auf Fleck im Eintrag zu Kuhn am Rande hingewiesen wird – dies wird aber seiner Bedeutung beileibe nicht gerecht.

Ein anderes Beispiel mangelnder Übersicht über ein Thema in der Enzyklopädie ist die politische Philosophie. So wird zwar John Rawls ein Beitrag gewidmet, aber einem seiner wichtigsten Kritiker, nämlich Robert Nozick, nicht. Friedrich A. von Hayek erfährt keine Erwähnung, Michael Walzer ebenfalls nicht – von Amartya Sen, Martha C. Nussbaum oder Amitai Etzioni, um wiederum nur einige wichtige Namen zu nennen, ganz zu schweigen. Die Systematik, die sich hinter dieser sehr selektiven Berücksichtigung mehr als wichtiger Autoren verbergen mag, bleibt zumindest dem Rezensenten verborgen.

Dafür drängt sich geradezu auf, wie sehr die Autoren der Enzyklopädie in die alte indische Philosophie vernarrt sein müssen – anders lässt sich die unglaublich große Zahl von entsprechenden Ausdrücken und Personen, denen ein Eintrag gewidmet wird, kaum erklären. Dies ist umso auffälliger, da – zumindest nach dem flüchtigen Eindruck des Rezensenten – auf andere regional spezifische Philosophien nicht oder nur kaum Bezug genommen wird. Zwar werden vielen arabischen Philosophen des Mittelalters Einträge gewidmet, aber lebendige Philosophie außerhalb einer im weiten Sinne verstandenen eurozentristischen Welt findet nicht statt. Auch hier ist der Anspruch, „*die* Darstellung *des* philosophischen Wissens" zu leisten, wie ihn Jürgen Mittelstraß im Vorwort erhebt, nicht erfüllt, weil dieser Anspruch einfach nicht erfüllt werden *kann*. Gerade deshalb sollte man ihn aber auch gar nicht erst erheben.

Bleibt noch übrig, ein Fazit zu ziehen. Ohne Zweifel ist die „Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie" sehr umfangreich und dazu in Relation gesetzt mit EUR 99,95 recht günstig. Doch bedenkt man die oben angesprochenen Mängel, die so deutlich ins Auge stechen und vermutlich nicht die einzigen sind, so werden die meisten der Adressaten eines solchen Lexikons besser fahren, wenn sie bspw. das ebenfalls im Metzler-Verlag erschienene „Philosophie Lexikon" oder das von Kröner angebotene „Philosophische Wörterbuch" nutzen und im Bedarfsfall um spezifischere Nachschlageliteratur ergänzen. Das ist für die meisten Anwendungsfälle deutlich günstiger und wahrscheinlich inhaltlich auch befriedigender. Noch ein Tipp: Stöbern in Antiquariaten und im Internet lohnt sich: Helmut Seifferts und Gerard Radnitzkys „Handlexikon zur Wissenschaftstheorie" findet man noch.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder

DECHER, Friedhelm: **Verzweiflung. Anatomie eines Affekts.** – Lüneburg: zu Klampen, 2002. – 138 S., ISBN 3-934920-21-7, Brosch.: EUR 13,–, SFr 22,90

Es wurde bereits ein anderes Werk von Friedhelm Decher: „Die Signatur der Frei-

heit – Ethik des Selbstmords in der abendländischen Philosophie" in ETHICA mit einem positiven Feedback rezensiert. Besonders der Stil wurde „sehr übersichtlich und prägnant – noch dazu flüssig und leicht lesbar geschrieben" genannt. Dem fügt sich der Stil des vorliegenden Büchleins nahtlos an. Was jedoch über den Mangel an einer systematischeren Aufarbeitung des Themas „Verzweiflung" über eine mehr anekdotenhafte Zusammenstellung erzählerisch leicht darbietenden Materials hinaus nicht hinwegtäuschen sollte: der Leser genießt zwar den verständlichen Stil, doch fehlt ein entschiedener klarer Blick, ein verbindlicher roter Faden oder zumindest das Manövrieren eines umsichtigen Führers in dem geistig nur schwer gangbaren Gelände – der Leser fühlt sich zum Schluss trotz der aufgesogenen Informationen allein gelassen. Vielleicht ist dies ja Absicht, um vor voreiligen Lösungen gefeit zu bleiben. Andererseits schmälert das dem lesenswerten Buch seine provokatorische Potenz.

Bereits einleitend wird Folgendes festgestellt: „Der dänische Philosoph Sören Kierkegaard wagte um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die ... schier unglaubliche Behauptung, kein Mensch lebe oder habe gelebt, ohne dass er verzweifelt gewesen sei. Daher sei es keine Seltenheit, dass jemand verzweifelt ist, sondern – im Gegenteil – das Seltene, ja sogar das sehr Seltene sei, dass jemand nicht verzweifelt ist" (7). Verzweiflung wird als existentielle Grundbefindlichkeit gedeutet, quasi als faktisches – nicht unbedingt zugleich notwendiges – ontologisch tief im Menschsein verwurzeltes Existential. Es gilt, den Grund der Verzweiflung von möglichen Anlässen zu unterscheiden: „Verursacht durch manchmal nur einen kleinen Anlass, können plötzlich die Kulissen einstürzen... Und der zuerst vielleicht nur leise Zweifel an der Richtigkeit dessen, was man da so tut, verdichtet sich mehr und mehr zu einer das Gemüt in zunehmendem Maße verdüsternden Verzweiflung... Ständig also muss man mit ihr rechnen" (14).

Worüber ist nun der Mensch verzweifelt? Was ist der Grund seiner Verzweiflung? – Das entfaltet Decher im Lauf seiner kurzen Abhandlung. Das einleitende Kapitel behandelt Verzweiflung als „ein Grundphänomen menschlicher Existenz" (7–18). Darauf folgen etwas lose zusammengestellte Gliederungsüberschriften: „Verzweiflung ist ‚Krankheit zum Tode' – Kierkegaard und die Formen verzweifelter Existenz" (19–40), „Das Lebensgefühl im Ganzen gerät aus den Fugen – der Affektcharakter der Verzweiflung" (41–51), „‚Im Zweifel verzweifelt niemand': Gewissheit – Zweifel – Verzweiflung" (52–62), „In der Verzweiflung kommt die Erwartungsintention nur noch als Leiche vor: der Zeithorizont der Verzweiflung" (63–68), „Zuletzt malt die Langeweile wahre Verzweiflung auf das Gesicht: Langeweile – innere Leere – Acedia – Verzweiflung" (69–83), „Zurückgeworfen auf ein einsames Ich: Verinnerlichung, Selbsthass, Einsamkeit und Unproduktivität" (84–91), „Am Abgrund des Nichts: Verzweiflung und existentielle Angst" (92–96), „...wie Versinken der Existenz: Verzweiflung, Sinnleere, Tod und Selbstmord" (97–105), „Verzweifeln heißt in die Hölle hinabsteigen: Verzweiflung und Sünde" (106–113), „Das agonale Lächeln: das Groteske und die Selbstironie als Ausdruck von Verzweiflung" (114–119), und schließlich das „Resümee: Verzweiflung, Hoffnung, Möglichkeit – oder: wie lässt sich der Verzweiflung begegnen?" (120–134). Spärliche Quellennachweise beschließen das Buch (135–138).

Der Gang durch die Verzweiflung gestaltet sich nach Referaten verschiedenster Autoren, besonders der Neuzeit, wobei auf exakte Quellennachweise oder Zitationsbelege oft verzichtet wird – das trägt einen defizienten Wissenschaftlichkeitsmodus ein, zumal der Leser sich auch gerne näher informieren würde. Der Verdacht erhärtet sich,

dass es sich vielerorts um Sekundärzitate oder auch komplett von anderswoher übernommene Gedanken handeln könnte und von daher auf Exaktheit verzichtet wurde. Der Leserlichkeit hätte dies sicher keinen Abbruch getan. Wie auch immer!

Es begegnet dem Leser ein reichhaltiges Gemisch aus unterschiedlichsten Äußerungen und Beschreibungen der Verzweiflung. Gemisch bezieht sich nicht nur auf die Provenienz der Äußerungen, sondern zugleich auf ihre Qualität: existenzphilosophische Aussagen werden mit theologischen, psychologischen, poetischen, literarischen und soziologischen gemischt – was Vor- und Nachteile hat. „So unterschiedlich solche Deutungsperspektiven dem ersten Eindruck nach auch sein mögen, so kommen sie alle doch in einem Punkt überein: sie alle nämlich begreifen die Verzweiflung als ein Phänomen, das von eminent existentieller Bedeutung ist" (17). – Also doch eine abschließende existentielle Reduktion/Deduktion der Verzweiflung?!

Immer wieder wird die metaphysische Tiefe der Verzweiflung, die sich in der existentiellen Betroffenheit durch sie anzeigt, herausgearbeitet und von anderen Faktoren abgegrenzt. So etwa zu Stimmungen menschlicher Existenz, insofern es zur Verzweiflung weder ein echtes polares Gegenstück gibt noch eine Abhilfe- oder Tröstungsalternative (48–51), vielmehr gerät das Lebensgefühl „im Ganzen" aus den Fugen (49). Immer wieder wird der Transzendenzbezug der Verzweiflung betont, der es um den Sinn als Ganzes geht – ähnlich der existentiellen Angst. So schreitet Verf. immer weiter zur Sichtung des eigentlichen Grundes der Verzweiflung voran, ohne ihn jedoch exakt zu benennen. Es gibt „keine eindeutig identifizierbaren Ursachen für Verzweiflung... im Grunde sind sie so vielfältig wie das Leben selbst" (120). Es werden Kennzeichen, Eigenschaften, Folgen der Verzweiflung aus unterschiedlichsten Quellen gesammelt, die auf ihr beinahe schon religiöses Gewicht hinweisen und eine unverkürzte Phänomensicht ermöglichen sollen. Das ist wohl ein entscheidender Verdienst des Verf.: die universelle positive wie negative Abgrenzung der Verzweiflung zu anderen Erklärungsmodellen, ohne sie abzuwerten, sondern vielmehr zu integrieren. Was noch fehlt, ist eine versammelnde Überschreitung auf einen gemeinsamen existentiellen Nenner hin.

Dementsprechend gestaltet sich das Resümee des Verf.: Verzweiflung besteht vor allem darin, „dass sich der Verzweifelte in Lebensumständen befindet..., in denen es für ihn keine echten Handlungsalternativen mehr gibt" (122). Der „zentrale" Bestandteil der Verzweiflung ist „Hoffnungslosigkeit" (123). Als Reaktion auf Verzweiflung stellt Verf. zunächst die kierkegaardsche Lösung dar, wonach allein der Glaube an Gott hilft, der als Einziger fähig ist, dem Verzweifelten die Möglichkeiten zum Sein zu schaffen, die ihn aus der Verzweiflung retten. Denn ohne die Schaffung neuer (transzendenter, nicht immanenter!) Seinsmöglichkeiten bleibt die Verzweiflung, die gerade im Fehlen solcher Möglichkeiten begründet ist, bestehen.

Dies ist jedoch nur für einen Glaubenden plausibel. Wie sieht eine allgemeinere Reaktion aus? – Verzweiflung wird von außen initiiert, also kann sie auch nur extern aufgehoben werden, indem das Äußerliche in das Innere des Verzweifelten hineingezogen wird: „dann wird es zu *seiner* Möglichkeit" (131). Also begegnet der Mensch der Verzweiflung durch ein „Sich-offen-Halten von Möglichkeiten, konkret: von Denk- und Handlungsalternativen", die zu seiner „existentiellen Grundeinstellung" (133) bzw. zu einer „Hermeneutik des Daseins" (134) werden sollen.

„Viel mehr bleibt wohl nicht. Wem das aber zu wenig erscheint, der sollte bedenken: mehr und besser als der Verzweiflung hilflos ausgeliefert zu sein, ist es allemal" (134). Doch wird damit der existentielle Kern der Verzweiflung wirklich getroffen? Liegt nicht in der Öffnung des selbstiso-

lierten Menschen auf Gott hin nach Weise einer innigen, unaussprechlichen und nicht verobjektivierbaren Re-ligio die einzige „Lösung", also doch im kierkegaardschen Glaubensakt (der nicht ein wahnwitziger Sprung ins Ungewisse, sondern ein Wegsprung von einer erblindenden Egozentrik zum einbergenden Gott ist)?
Fazit: ein unbedingt zu empfehlendes Buch für jeden interessierten Leser, der den eingebrachten existentiellen Schwung – über das Buch hinaus – existentiell umsetzen kann. Gewinnbringend ist diese gelungene Darstellung allemal!

Imre Koncsik, Bamberg

THEOLOGIE

KAUTZKY, Rudolf: **Euthanasie und Gottesfrage. Medizinethische Texte und theologische Provokationen.** Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Siegfried Scharrer. – Stuttgart: Radius-Verlag GmbH, 2004. – 357 S., ISBN 3-87173-281-8, Brosch., EUR 36,–

Rudolf Kautzky (7.11.1913–3.4.2001) „in Wien in einer konventionell katholischen Familie aufgewachsen ... besuchte ein von Benediktinern geleitetes Gymnasium", wurde ein „praktizierender Katholik", studierte Medizin, war in der Neurologie, Psychiatrie und Neurochirurgie in Wien, Berlin, Hannover und Hamburg tätig und wird seit der Professur für Neurochirurgie (1966–1979) zu einem „Brückenbauer" im schwierigen Dialog zwischen Medizinern, Juristen, Theologen und Ethikern für ein Menschenbild, das dem medizinischen Fortschritt ebenso gerecht wird wie dem christlichen Glauben.
Siegfried Scharrer (13.11.1942), Theologe, Philosoph, Psychologe, Soziologe, ist seit 1992 Professor für Philosophie, Sozialwissenschaftliche Methoden und Theologie an der Evangelischen Fachhochschule in Nürnberg. Er gründete in Hamburg mit Kautzky das Interdisziplinäre Seminar für Medizinethik. Ihm ist sehr zu danken, dass er sich der schwierigen Aufgabe unterzog und dass es ihm gelungen ist, in äußerst subtiler Weise die Fülle der Artikel und Vorträge Kautzkys von den 60er Jahren bis in die 90er Jahre zu ordnen. Damit liegt uns ein wichtiges Kompendium medizinethischer und theologischer Fragen zum Menschenbild in unserer Zeit vor. In seiner Einführung erläutert er die medizinethische und theologische Konzeption Rudolf Kautzkys. Eine Bibliographie von 158 Arbeiten beschließt das Buch.
Das Buch ist ein herausragendes Dokument zur Geschichte der Medizin und zur geistigen Auseinandersetzung um die Rolle des christlichen Glaubens im Zeitalter der Säkularisierung und Merkantilisierung. Der Untertitel: „Medizinethische Texte und theologische Provokationen" hätte auch lauten können: „Glaubenstexte und medizinethische Provokationen". Kautzky war nicht in Provokationen verliebt, sie entstanden aus seiner inneren Herzens- und Verstandesqual, ehrlich zu bleiben gegenüber seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen und religiösen Glaubenserfahrungen.
In der Tradition von Kant und Planck stehend (S. 106) erinnert er an seinen Arztkollegen Viktor von Weizsäcker, der einen gleichen Konflikt durchmachte: „Bedürfnisse des Gemütes lassen sich durch einen Waldspaziergang am Sonntag wohl befriedigen. Aber hier ist die Rede davon, dass in der Tat nur eine atheistische Wissenschaft vor dem Forum der Gewissenhaftigkeit Bestand hat, die uns im Laboratorium ehrlichstes Gesetz ist. Denn wo kommt die Wissenschaft hin, welche zulässt, dass ein Gott zwischen unsere Experimente fährt, welche ein abweichendes Experiment als gottesbefohlen hinnimmt? Wo aber kommt der religiöse Mensch hin, der in dem Augenblick, da er sein Laboratorium betritt, mit Hut und Stock auch seinen Gott an den Nagel hängt?" (1956)
Mit seiner evangelischen Frau Katarina studierte und debattierte Kautzky die Schrif-

ten von Aquin, Pieper, Luther, Bultmann, Bonhoeffer, Rahner, Küng, Zahrnt, Tillich und Sölle. Von Aquin übernahm er aus den Quästiones die Methode, immer mit der Gegenposition „videtur quod ..." zu beginnen, um dann mit „sed contra" fortzufahren. „Es ist dies nicht nur ein rhetorischer Trick. In meinem Fall leider ganz und gar nicht. ... Ich stehe tatsächlich am Rande des ‚garstigen Grabens', wie ihn Lessing nannte, über den von einer Seite eine rationale Brücke zu schlagen ich keine Möglichkeit sehe." (S.172)

So ein Graben liegt in der Medizin zwischen den technischen Möglichkeiten, lebenserhaltende Maßnahmen auch bei einem Sterbenden fortzusetzen oder „dass man sich für eine vernünftige Euthanasie einsetzt, wie man das eben jetzt in England in aller Öffentlichkeit getan hat" (S.171). Um noch mehr zu provozieren: „Das gleiche gilt natürlich von idiotischen Kindern, die nur sich und anderen eine Last sind" (ebd.). Man muss – wenn man diese Auffassung nicht teilt – beim Lesen erst einmal Geduld haben und diese Argumentation aushalten. Kautzky sieht hier keine Möglichkeit eines geisteswissenschaftlichen Brückenschlages, sondern nur den „Sprung eines existentiellen Glaubens", der zu einem Menschenbild führt, das den Menschen „nicht nur als biologisches Wesen sieht" (S.174).

„Die glaubende Haltung vermittelt daher nicht nur für den Sterbenden, sondern auch für den Arzt ein Plus an Freiheit. Sie erlaubt uns vollen Einsatz für das Leben ohne den inneren Zwang, den Tod als ‚der Übel Größtes' anzusehen, da er als dem Leben zugehörig mit diesem bejaht wird" (S. 180). Sterbenlassen und Töten sind damit klar unterschieden und der aktiven Euthanasie ist eine Absage erteilt.

In ähnlicher Weise finden wir die Provokation in dem 1988 – wie Scharrer in einer Anmerkung berichtet – heiß diskutierten Vortrag „Kritik traditioneller Redeweise von Gott und Versuch ihrer Korrektur aus ‚naturwissenschaftlicher' Sicht". Die traditionelle Redeweise spricht von Gott als einem Vater, als allmächtig. An anderer Stelle heißt es: „Gott ist gedacht wie ein Mensch, eine Art Übermensch, ein Weltregisseur, der Gutes und Schlechtes schickt und Gutes und Schlechtes belohnt oder bestraft, früher oder meist später, aber doch sozusagen von außen her wie ein Preisrichter oder ein Strafrichter" (S. 289). Aber, nach vielen Auseinandersetzungen: „Die einzige klare Aussage über Gott lautet: Er ist Liebe" (S. 290).

Es gibt also keinen einfachen Brückenschlag vom wissenschaftlichen Denken zum religiösen Glauben; aber es gibt den Brückenschlag im interdisziplinären Herangehen an das Bild vom Menschen und von Gott und es gibt die Bergpredigt Jesu. Kautzky hat sie für sich und Gleichgesinnte unter dem Titel: „Sein Programm. Neutestamentliche Texte – neu" (Stuttgart, 1984) für die heutige Zeit übertragen. Einige Passagen sind in diesem Buch aufgenommen.

Die Aufsätze und Vorträge in „Euthanasie und Gottesfrage" lassen sich grob in vier Themen zusammenfassen: Erstens, der wissenschaftliche und technische Fortschritt birgt die Gefahr eines bloßen positivistischen Denkens, der Mensch gleicht einem Computer und die Medizin konzentriert sich auf seine Reparatur. Es ist insbesondere die Zeit der 60er und 70er Jahre, da sich Möglichkeiten des Organersatzes ergeben und die Suche nach einer Definition des Todes debattiert wird. Die ersten Anfänge einer Ethik in der Medizin stoßen in der Schulmedizin auf große Skepsis. Kautzky gehört zu den Pionieren des interdisziplinären Zusammenarbeitens zwischen Ärzten, Juristen Ethikern und Theologen. Das Herausragende in seinen Beiträgen ist die Erkenntnis, dass alle Fachgebiete umdenken müssen und dass sie voneinander lernen und „eine Art von Verhaltensgebäude" aufbauen (S. 97). In diesem Sinne sieht er die Ethik gegen eine „Apparatemedizin" als „Störfaktor" an.

Wenn heute die Flut von Schriften zur Ethik

in der Medizin kaum noch zu übersehen ist, so muss man sich daran erinnern, dass Mitte der 80er Jahre eine führende deutsche Wochenzeitung die Frage stellte: „Verludert die medizinische Ethik?" Eine Tagung der Evangelischen Akademie Loccum stand unter der Überschrift: „Medizinische Ethik – wie funktioniert denn das?" Es war die Zeit der Gründung der Akademie für Ethik in der Medizin, als einem Versuch, über Standesetikette hinaus zu einem interdisziplinären Denken über Ethik in der Medizin zu kommen.

Zweitens gehört in erster Linie zu diesem ärztlichen ethischen Denken ein neues Verhältnis zwischen Arzt und Patient, das die Selbstbestimmtheit und Achtung der Würde des Patienten als Priorität ansieht. Auch auf diesem Gebiet greift Kautzky das traditionelle paternalistische Denken seiner Kollegen scharf an. In diesem Zusammenhang sind Fragen der Aufklärung, der Wahrhaftigkeit, der Minderung von Leiden von zentraler Bedeutung. Da treten natürlich die Konflikte auf, dass Leben und Sterben von den Medizinern „manipuliert" werden kann und es beschäftigen ihn alle Fragen, die mit dem gewünschten oder fremdbestimmten Tod verbunden sind: Suizid und Euthanasie bringen das Spannungsfeld von – möglicherweise vermeintlicher – Selbstbestimmtheit und ärztlicher Ethik. Wie ist die Wahrung von Lebensqualität von einer Bewertung des Lebens als „lebensunwert" zu unterscheiden? Sein Entschluss in allen diesen „Grabenkämpfen", die ja bis heute andauern: Es gibt kein „lebensunwertes" Leben, schon aus der Erfahrung aus der Zeit des Nationalsozialismus verbietet sich der Begriff. Suizid und Euthanasie werden aus christlichem Glauben verworfen.

Drittens enthält das Buch eine Fülle von Überlegungen zu einem christlichen Lebensentwurf. Sie sind sowohl Teil der medizinethischen wie theologischen Texte. Ärztliche Gedanken finden sich dazu in den Fragen nach Gott und den Kirchen. Sein Lebensentwurf ist die ständige Selbstprüfung: „Wer aber ist mein Nächster?" (S. 293ff.) „Wer ist ein Pharisäer?" (S. 299f.) Auch hier wieder die Fülle von Provokationen: Aus der Erkenntnis, dass für die Nationalsozialisten „Juden, Roma, Geisteskranke, Behinderte oder politische Gegner" von den „Nächsten" ausgeschlossen wurden und „nur gesunde, nordische Germanen" als solche akzeptiert wurden (S. 295), folgt die Frage, wie wir Mengele, Himmler oder sogar Hitler bewerten und uns heute gegenüber politischen Gegnern verhalten sollen? Seine Antwort: „Es gibt dafür schon einen sehr alten christlichen Grundsatz: Man solle den Irrtum hassen und den Irrenden lieben." Damit kein Missverständnis entsteht: „Das bedeutet natürlich nicht, um es noch einmal zu wiederholen, dass wir das Verhalten der Täter im Nationalsozialismus, in welcher Position auch immer, weniger verurteilen und weniger bekämpfen sollten. Deshalb muss auch immer wieder darüber gesprochen werden" (S. 296).

Viertens resultiert aus seinem christlichen Glauben und dieser Selbstprüfung das Bemühen, Mauern zwischen katholischem und evangelischem, zwischen christlichem und jüdischem, zwischen religiösem Glauben und atheistischem oder marxistischem Denken durch geduldige Gespräche abzutragen (S. 242f.).

Das Buch schließt mit Kautzkys Übertragung „Offenbarung 21, 1–5" unter der Überschrift: „Traum wird Wirklichkeit" und darf getrost als seine Zukunftsvision von einer menschlichen und nicht merkantilisierten Gesellschaft angesehen werden:

„ 1 Ich hatte einen Traum: Ich sah eine neue Welt, die jetzige war vergangen. 2 Ich sah eine Stadt, geschaffen für ein glückliches Leben aller, die in ihr wohnen. 3 Und ich erkannte: in einer Welt, die nicht von der Habsucht der einzelnen bestimmt wird, sondern vom Streben nach dem gemeinsamen Wohl aller, erhält alles ein anderes Gewicht. 4 Auch Leid schwindet – Leid durch Mühsal, Streit, Krankheit und Tod. 5 Und ich hörte eine Stimme, die sprach:

Dieser Traum ist wahr – die Vorwegnahme zukünftiger Wirklichkeit. Ein neuer Geist verändert alles. Er macht alles neu!" (S. 339)

Ernst Luther, Halle/Saale

WIRTSCHAFT

WIRTH, Roland: **Marktwirtschaft ohne Kapitalismus. Eine Neubewertung der Freiwirtschaftslehre aus wirtschaftsethischer Sicht.** – Bern et al.: Haupt, 2003 (St. Gallener Beiträge zur Wirtschaftsethik; 34). – 193 S., ISBN 3-258-06683-3, Kart., EUR 32,–, SFr 48,–

Die Freiwirtschaftslehre nach Silvio Gesell (1862–1930) versteht sich als ökonomische Theorie, die einem sozialreformerischen Impetus folgt. Dies steht im Gegensatz zur Standardtheorie in der Ökonomik, die – orientiert am neoklassischen Ansatz – normative und gesellschaftspolitische Fragen ausblendet. Gerade in wirtschaftsethischen Debatten wird eine Veränderung des Paradigmas der Standardökonomik angemahnt. Alternativen in den Wirtschaftswissenschaften werden im wirtschaftsethischen Bereich daher mit Interesse betrachtet. Auch Roland Wirth stellt in seiner wirtschaftsethischen Dissertation „Marktwirtschaft ohne Kapitalismus", die sich mit der Freiwirtschaftslehre nach Silvio Gesell auseinandersetzt, einen ökonomischen Alternativ-Entwurf ins Zentrum seiner Untersuchung. Verdienstvoll ist Wirths Anliegen, damit wieder die Systemfrage in den Wirtschaftswissenschaften zu thematisieren. Wirths normativer Bezugsrahmen ist das Konzept einer liberalen Bürgergesellschaft, das ausgehend von Peter Ulrichs integrativer Wirtschaftsethik und Ralf Dahrendorfs Ansatz entwickelt wird. Dazu hin ist das Kriterium der Lebensdienlichkeit einer Ökonomie bei Wirth ein zentraler Bezugspunkt seiner Analysen.

Wirth differenziert in seiner Untersuchung zwischen marktwirtschaftlichen und kapitalistischen Strukturen, wobei er als Charakteristik des kapitalistischen Wirtschaftssystems versteht, dass „der Drang des Kapitals nach Rendite oberstes Prinzip der ökonomischen Vergesellschaftung ist" (S. 18). Er führt mit dieser Differenzierung auch in die Freiwirtschaftslehre ein, denn es ist für den Sozialreformer Silvio Gesell, der als der Vater der Freiwirtschaftslehre gelten kann, die herrschende Geldordnung – und damit der Kapitalismus – welche soziale Gerechtigkeit verhindere. Im Zentrum dieser Form der Ökonomie stehen daher Reformen des Geldes und des Bodens. Für Gesell wie für Wirth heißt dies nicht, sich grundsätzlich gegen marktwirtschaftliche Strukturen auszusprechen. Als laboristische Theorie orientiert sich die Freiwirtschaftslehre am Wert der Arbeit und lehnt alle leistungslosen Einkommen ab, d. h. es soll keine Möglichkeit mehr geben, Kapitalerträge zu erhalten, für die nicht gearbeitet oder für die kein Risiko eingegangen werde. Bei der Geldreform ist die Idee des Freigelds zentral, das im Unterschied zum gegenwärtigen Geld- und Zinssystem mit der Zeit an Wert verliere. Geld ist in der Freiwirtschaftslehre vor allen Dingen Tauschmittel, sein Charakter als Wertaufbewahrungsmittel rückt in den Hintergrund. Kapitalismus, dessen oberstes Prinzip der Drang des Kapitals nach Rendite sei, könne somit nicht weiter bestehen. In seiner Dissertation stellt Wirth die Ideen der Freiwirtschaftslehre in direkten Vergleich mit traditionellen Theorien der Standardökonomie und betont, dass sich gerade bei der Wachstums- und Zinstheorie die beiden Ansätze nicht widersprechen, sondern ergänzen, weil sie die Phänomene aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten. Dieser analytisch interessante Vergleich und die zahlreichen Hinweise auf Forschungsbedarf sind hilfreich, um das Vorurteil der Nicht-Wissenschaftlichkeit gegenüber der Freiwirtschaftslehre zu relativieren. Das Ziel der Arbeit, eine wirtschaftsethische Beurteilung der Frei-

wirtschaftslehre vorzunehmen, zeigt sich in Wirths Forderung, dass die philosophischen Grundlagen dieser Lehre neu zu überdenken sind. Wirth bietet hierfür das Konzept der Bürgergesellschaft an. Es zeigt sich insgesamt, dass es aus ethischer Sicht hilfreicher gewesen wäre, wenn Wirth historisch und systematisch detailgetreuer das Werk Gesells rekonstruiert hätte, um so noch deutlicher zu machen, welche normativen Grundlagen die Freiwirtschaftslehre voraussetzt und wie ein – in einem bestimmten historischen Kontext entstandener – Ansatz mit einer gesellschaftspolitischen Konzeption einer Bürgergesellschaft verknüpft werden kann. Auch hätte eine genaue Analyse des Verständnisses von Arbeit bei der laboristischen Theorie Gesells im Vergleich mit neueren Theorien von Arbeit geholfen, die Übertragungsmöglichkeiten der Freiwirtschaftsideen auf heutige Verhältnisse zu klären.

Insgesamt ist Wirths Dissertation jedoch gewinnbringend zu lesen. Sie macht die Ideen der Freiwirtschaftslehre in übersichtlicher und aktueller Form zugänglich und regt dadurch die Wirtschaftswissenschaften an, sich erneut mit Fragen nach Wirtschaftssystemen und alternativen ökonomischen Entwürfen auseinander zu setzen. Außerdem zeigt die Arbeit die ökonomischen Stärken und Schwächen der Freiwirtschaftslehre auf und weist mit Bezug auf den normativen Rahmen einer Bürgergesellschaft auf die notwendige Überarbeitung der ethischen und philosophischen Prämissen dieser Lehre hin.

Gotlind Ulshöfer, Frankfurt/M.

TECHNIK

FALKENBURG, Brigitte: **Wem dient die Technik?** Hg. v. d. J. J. Becher-Stiftung Speyer, J. J. Becher-Preis 2002: Die Technik – Dienerin der gesellschaftlichen Entwicklung? – Baden-Baden: Nomos, 2003. – 180 S., ISBN 3-8329-0663-0, 180 S., geb., EUR 34,–.

Die nach dem Speyerer Polyhistor Johann Joachim Becher (1635–1682) benannte Stiftung vergab ihren 2. Förderpreis für wegweisende Arbeiten zum Thema „Technik und Gesellschaft" im Jahr 2003 an die Philosophin und Physikerin Brigitte Falkenburg für ihre eingereichte Wettbewerbsarbeit. Sie trägt den Titel „Wem dient die Technik? Eine wissenschaftstheoretische Analyse der Ambivalenzen technischen Fortschritts" und bildet mit knapp 130 Seiten den inhaltlichen Korpus des Buches. Es wird eingeleitet durch die Druckfassung der Laudatio auf die Preisträgerin von Carl Böhret, gefolgt von der Danksagung der Preisträgerin und der Festansprache von Spiros Simitis mit dem Thema „Technologiewandel – Ansatz und Musterbeispiel veränderter Gesetzgebungsstrategien (S. 29–44), die angesichts neuer Möglichkeiten der Informationstechnologien auf rechtliche und politische Instrumente zum Datenschutz eingeht.

Der Anspruch von Brigitte Falkenburgs Ausarbeitung der Frage, wem die Technik dient, ist hoch: Sie fragt nach der Struktur der neuzeitlichen Technik und deren Verwobenheit mit der naturwissenschaftlichen und ökonomischen Entwicklung. Und sie erfüllt ihn. Falkenburg liefert eine wissenschaftstheoretisch fundierte Analyse der Ambivalenzen von „Technik", die noch im Vorfeld genuin technikethischer Debatten greift und deshalb gerade für diese diejenigen Präsuppositionen aufzeigt, die verschiedenen Wissenschaften inhärent sind und an denen Ethik und Technikfolgenabschätzung quasi ansetzen *müssen*. Dazu gehören, wie Falkenburg überzeugend herausarbeitet, insbesondere die Annahmen der ökonomischen Theorie über zweckrationales Handeln, Effizienz und Nutzen, die zusammen mit naturwissenschaftlichem Wissen technisches Handeln vor allem auf kollektiver Ebene

mitbestimmen. „Erst wenn man weiß, wie und warum sich der technische Fortschritt verselbständigt, kann man sich Klarheit über die verbleibenden Steuerungs- und Eingriffsmöglichkeiten verschaffen." (S. 45) Ihre Analyse ist dialektisch angelegt und untersucht die entsprechenden Steuerungsmöglichkeiten in der Oszillation von Erkennen und Eingreifen. So bestimmen gerade die Modellannahmen der Thermodynamik auch diejenigen der Ökonomik. Dadurch sind auch Grenzen der Geltung ökonomischer Modelle impliziert, und Falkenburg plädiert nachdrücklich dafür, sich diese angesichts einer durch Technisierung und Ökonomisierung rationalisierten Welt vor Augen zu führen.

Argumentativer Ausgangspunkt ist die Ambivalenz der Technik, per se ideengeleitet und naturhaft zu sein und die Verortung dieser Ambivalenz im handelnden Menschen. Technikphilosophie ist damit stets anthropologisch relevant. Während die vernunftgesteuerten Anteile der Technik ihre Dienstbarkeit für den Menschen sicherstellen, laufen die naturhaften Anteile dem zuwider. Die Untersuchung beginnt bei den technischen Utopien F. Bacons und den barocken Projekten J. J. Bechers (Kap. 1) und fährt in Kap. 2 mit komplementären Sichtweisen (naturalistische bzw. idealistische Betrachtung der Technik) fort, die technikpessimistisch wie -optimistisch interpretiert werden können. An dieser Stelle verwundert, dass die „Klassiker" der technikphilosophischen Debatte nach dem Zweiten Weltkrieg, wie H. Schelsky, H. Sachsse, G. Ropohl, aber auch ein Epigone der Anthropologie wie H. Plessner, nicht vorkommen. Dies gerät dem Kapitel aber nicht zum Nachteil, finden sich doch, als Gegenargumentation zum unvermeidbaren A. Gehlen und seiner Vorstellung vom „Mängelwesen" Mensch, hier selten zitierte, anthropologisch weiterführende Fundstücke wie die Gedanken A. Portmanns zur „Plastizität" der menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse (S. 65). Kap. 3 beschäftigt sich mit den Grenzen der Naturerkenntnis qua analytisch-synthetischen Denkens, der Technisierung des Naturverständnisses, und Kap. 4 widmet sich den nicht-beherrschten Technikfolgen, in denen sich Technik „verselbständige": „Die Grenzen der Naturerkenntnis (...) sind zugleich Grenzen der Naturbeherrschung. Wo wir an sie stoßen, kann Technik buchstäblich in Natur zurückschlagen." (S. 93) Im 5. Kapitel werden die verborgenen Analogiesetzungen von Modellannahmen in der Physik und der Ökonomik, vor allem bezogen auf das Marktgeschehen, untersucht. Sie sind durch ein energetisches Naturverständnis entstanden, das Natur homogen und isotrop denkbar machte. Es ist eine Leonardo-Welt. Vor einem quasi-naturgesetzlichen Markt – besonders interessant sind hier Falkenburgs Ausführungen zu Adam Smiths Verständnis der „ unsichtbaren Hand" in *Theory of Moral Sentiments* und *Wealth of Nations* im Vergleich zum „unsichtbaren Band" in seinem Essay zur Astronomie – muss der *homo faber* gleichzeitig *homo oeconomicus* sein, und die Erfindung muss nicht nur nutzbringend einsetzbar, sondern auch effizient herstellbar und weiträumig diffundierbar sein (Kap. 6). Die industrielle Produktion erzeugt, theoretisch so verankert, moralische Grauzonen (Kap. 7), was sich etwa an den korrigierenden Forderungen nach Nachhaltigkeit der Wirtschaftssysteme (Kap. 8) aufzeigen lässt. Wissenschaftliche Anhaltspunkte für Grenzen sind gesucht und politische Instrumente, wie diese eingehalten werden können. Dabei reicht es nicht aus, wenn durch Umweltwissenschaften stoffliche Grenzwerte formuliert werden, sondern man muss darüber nachdenken, welche Natur als erhaltenswert gewollt wird. Im letzten Kapitel (9) gibt die Autorin einen Ausblick auf Schlüsseltechnologien und setzt sie in Bezug zu den bisherigen Ausführungen. Ihr Abschlussplädoyer gilt einer Stärkung des Staates, der Gesellschaft und Ökonomie miteinander in einem ausgewogenen Verhältnis wissen muss, um

handlungsfähig zu bleiben. Handeln und bewusstes Nichthandeln, d. h. Unterlassen, sind zwei Wege, um mit dem Phänomen umzugehen, dass „die Technik" nicht nur die Bedürfnisse von Menschen (und unter diesen auch in spezifischen Kontexten stets nicht die von allen) zufrieden stellt, sondern mit den unbeabsichtigten Folgen sogar Zustände, die, wenn nicht wünschbar, so jedoch immerhin akzeptabel waren, zerstört. Nur mit einer Politik, die sich angesichts der Ökonomisierung nahezu aller Lebensbereiche nicht eingeschüchtert von ihrer Aufgabe verabschiedet, kann der Mensch als Vernunftwesen auch kollektiv etwas Vernünftiges leisten.

Das Buch ist engagiert geschrieben, was vielleicht das größte Kompliment ist, das man heutzutage einem philosophischen Buch machen kann, und darüber hinaus angenehm zu lesen. Die Thesen sind eingängig, vor allen Dingen ist es aber die interdisziplinäre Verbindung, die den Blick für eine sozioökonomische Entwicklung der Rationalisierung seit der Industriellen Revolution, an der wir jeden Tag teilhaben, auf ungewohnt klare Weise schärft. Wohltuend ist ferner, dass die Autorin im Sinne eines „scientific realism" argumentiert und sich nicht scheut, pragmatisch über Fakten, Daten und Zahlen zu sprechen. Dabei verliert sie die kulturelle Angebundenheit von Wissenschaft nicht aus den Augen, ebenso wenig wie Anknüpfungspunkte für die Ethik.

Ein Fragezeichen blieb der Rezensentin bei der auffallend häufigen Verwendung des Begriffs „naturwüchsig", der so vieles, was „Natur" scheinbar anders als „Technik" macht, in dem Band erklären soll. Naturhaftes wird durch die Wüchsigkeit von der ontogenetischen auf die phylogenetische Ebene gehoben, ohne dies zu begründen. So entwickelt sich bei Falkenburg „die Technisierung" als globales Entwicklungsphänomen „naturwüchsig", gleichermaßen wie die Modernisierung. „Die Technik" ist auch in der „Natur" des Menschen angelegt, weil er und sie individuell Werkzeuge nutzen kann. Gerade diese naturhafte Seite ist jedoch bei Falkenburg stets die per se Unbeherrschbare. Einige Ausführungen zur Anthropologie würden den voreiligen Verdacht eines verdeckten Biologismus, der auf einem Evolutionsdeterminismus beruht, vermeiden helfen. Dann würde auch die spannende Frage, ob Technik Natur lediglich umformt und überformt oder ob Technik Natur reversibel oder irreversibel aufhebt (vgl. obiges Zitat v. S. 93, demgemäß Technik an ihren Grenzen in Natur „zurückschlägt"), weiter bearbeitbar. Dies war zugegebenermaßen nicht Teil der Themenstellung, deren Bearbeitung Brigitte Falkenburg mehr als gelungen ist.

Nicole C. Karafyllis, Frankfurt/M.

BÖHME, Gernot/MANZEI, Alexandra (Hg.): **Kritische Theorie der Technik und der Natur**. – München: Wilhelm Fink, 2003. – 250 S., ISBN 3-7705-3879-X, kart., EUR 29,-.

Auch dieses Buch beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Technisierung und Gesellschaft in kritischer Absicht. Es ist aus den geistes- und sozialwissenschaftlichen Arbeiten im Umfeld des gleichnamigen Darmstädter Graduiertenkollegs hervorgegangen, welches das Begriffsverständnis von „Technik als Dispositiv für Naturerfahrung und Gesellschaftsformation" (S. 8) pflegt und sich für eine Kritische Theorie der Wechselbeziehungen von Technik (techné), Natur (physis) und Gesellschaft (nomos) einsetzt. Die vierzehn Beiträge, die das Werk von Horkheimer, Adorno und Marcuse auf verschiedene Weise berühren, sind folgenden Abschnitten zugeordnet: I. Kritik im nach-metaphysischen Zeitalter (Gernot Böhme, Gerhard Gamm), II. Technik und Natur in der klassischen Kritischen Theorie (Andrew Feenberg, Gunzelin Schmid Noerr, Rolf Wiggershaus, Moshe Zuckermann), III. Zur Kritik der gesellschaftlichen Naturverhältnisse (Egon

Becker/Thomas Jahn, Christoph Görg, William Leiss), IV. Zur Kritik der Technisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse (Peter Klaus Bittner, Rudi Schmiede) und V. Zur Kritik der Technisierung menschlicher Natur (Carmen Gransee, Alexandra Manzei, Jutta Weber). Bei der gebotenen Kürze der Darstellung im Rahmen einer Rezension kann ich auf die allesamt lesenswerten Beiträge im Folgenden nur exemplarisch, anhand der Beiträge von Böhme, Gamm, Gransee und Weber, eingehen.

Gernot Böhmes Beitrag mit dem Titel „... vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrscht...", der ein Diktum Max Horkheimers darstellt, ist eine Programmschrift für eine Ausweitung und Revitalisierung des Unternehmens einer Kritischen Theorie. Er fragt, was denn eine „vernünftige Technik" überhaupt sein kann und wo diese Frage in der Gestaltung von Gesellschaft verortet sein muss. Sein Hauptkritikpunkt an der Tradition der Kritischen Theorie ist ihre Akzeptanz der „positivistische[n] Zugangsweise zur Natur" (S. 15). Deshalb fordert Böhme eine Wissenschaft von der „sozial konstituierten" Natur, die sich mit gesellschaftlichen Naturverhältnissen zu beschäftigen hat, wie sie später in den Aufsätzen von Becker/Jahn sowie Görg dann auch skizziert wird. Einen hoffnungsvollen Ansatz sieht er in dem Doppelbegriff Körper/Leib für den Bereich der Natur, die wir selbst sind. „Hier kann, was objektiv als Natur gegeben ist, immer zugleich aus der Perspektive der Selbsterfahrung bestimmt werden, und damit als etwas, was nicht nur gegeben ist, sondern aufgegeben ist, das nicht nur Faktum, sondern Entwurf ist (S. 21).

Weniger hoffnungsfroh ist Gerhard Gamm, wenn er in seinem klugen Beitrag „Kritische Theorie nach ihrem Ende" die Gründe, warum die Kritische Theorie vorerst an ein Ende gelangt ist, ernst nimmt. Wie Böhme äußert auch Gamm Kritik am kruden Naturalismus und plädiert für das Primat der Vernunft als logischen Ausgangspunkt der Analyse im Rahmen eines Vorverständnisses von Kultur und Geschichte. Er unterzieht die Vernunft dabei allerdings einer weitaus stärkeren Selbstkritik – damit bleibt er im Anliegen der Kritischen Theorie – und er buchstabiert philosophisch ihr stets notwendiges Scheiternmüssen dabei durch: Damit überwindet er sie. Dies ist für ihn notwendig, denn die Gesellschaft hat das Reflexivwerden der Bestimmungen des Denkens und Handelns zum Gegenstand der Reproduktion gemacht und Kritik damit selbststabilisierend in das „System" integriert (S. 28). Gamm skizziert zwei Kritikmodelle der Moderne, ein *topologisches*, das am Recht orientiert ist und Geltung von Gesetzen an deren Universalisierbarkeit koppelt, und ein *temporales*, das auf die Geschichte verweist, dergemäß man Aufstiege oder Abstiege erhoffen bzw. fürchten kann. Was „beide Modelle der Kritik informiert, dasjenige des Rechts ebenso wie das der Geschichte, ist die Inanspruchnahme einer äußeren Referenz. Von einem externen, den Geschichtsverlauf wie den Raum der Rechtsgründe überblickenden Standpunkt aus, wird Kritik geübt. (...) In beiden Fällen besteht die Kritikstrategie in der Suche nach unverbrüchlichen Kriterien, die außerhalb dessen liegen, was sie kritisieren." (S. 29). Die Kritische Theorie ist damit konfrontiert, dass die anthropologischen Annahmen und die geschichtsphilosophischen Eckpfeiler beider Modelle in sich zusammengebrochen sind. Dieses Scheitern ist laut Gamm weniger beklagenswert als vielmehr einen Wechsel zu einer Kritikstrategie markierend, die im Zeichen der performativen Subjektivität steht. Sie ist sich des radikalen Scheiterns der Kritik stets bewusst, wenn Kritik vollzogen wird: „Der Sprecher ist in der Performativität seines Urteils präsent, ohne dass seine Präsenz im Urteil (positiv, prädikativ) artikuliert werden könnte. Wie in einem Urteil, dessen Darstellungsmodus selbst nicht dargestellt werden kann, so lässt sich auch das Selbst unseres Sprechens und Denkens und Fühlens in seinem

operativen oder performativen Charakter nicht erreichen; es verschwindet in seiner Vermittlung von Subjekt und Objekt und ist trotz alledem nicht nichts." (S. 31f.)

Carmen Gransees Beitrag „Über Hybridproduktionen und Vermittlungen. Relektüren der kritischen Theorie im biotechnischen Zeitalter" beschäftigt sich mit der Verschränkung von Technik und Körper, genauer: mit der präformierten Mischung von Körpervorstellungen und Körperempfinden, die sich metatheoretisch in unterschiedlichen Vorstellungen von der Relationalität und Kontextualität von Naturbestimmungen zeigt. Nach einer Schilderung des Verständnis von Hybridität bei B. Latour und D. Haraway, das in eine tendenzielle Egalisierung von Subjekt und Objekt mündet, versucht Gramsee, die Materialität des Körpers mit einem erkenntniskritischen Theorem Adornos, dem „Vorrang des Objekts", als Dignität eines materialen Objekts in der vermittelten Beziehung zum konstitutiven Bewusstsein zu würdigen. Die Objektbezogenheit des Subjekts werde bei Adorno in einer negativ dialektischen Denkbewegung gehalten. Das Ungleichgewicht im Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt verweise auf Nichtidentisches im Erkenntnisprozess selbst. Deshalb, so Gramsee, könnte für die Zukunft gelten: „Wenn die Reflexion auf Nichtidentisches im Prozess der Wissens- und Körperproduktion und damit auch das Gewahrwerden unverfügbarer Momente im Verhältnis von menschlicher ‚Natur' und Technik einen Bezugspunkt für die Selbstreflexivität von Wissenschaft darstellen würde, so könnte das Theorem des ‚Eingedenkens der Natur im Subjekt' als Synonym der unaufhebbaren Naturgebundenheit des menschlichen Subjekts vielleicht ein Korrektiv wissenschaftlicher Allmachtsphantasien ebenso wie ein Innehalten angesichts einer drohenden grenzenlosen und vielleicht ungesteuerten Hybridproduktion darstellen." (S. 196)

Jutta Webers Beitrag „Vom Nutzen und Nachteil posthumanistischer Naturkonzepte" beschließt den Band, und, obwohl er die Kritische Theorie nur am Rande berührt, hätte man ihn sich am Anfang gewünscht. Denn er führt, auf Basis ihrer auch 2003 erschienenen Dissertation „Umkämpfte Bedeutungen", systematisch in dasjenige Problemfeld ein, das überhaupt erst die Forderung nach einer Wiederbelebung der Kritischen Theorie hat aufkommen lassen: die realen oder postulierten, erhofften oder gefürchteten Konstruktionsmöglichkeiten von „Leben" und „Natur", verbunden mit den Techniken, entsprechende „Biofakte" (vgl. den gleichnamigen Band, hg. von Karafyllis 2003; bei Weber: „Technofakte") entstehen zu lassen. Dazu gehören Techniken wie Robotik, Artificial Life, Künstliche Intelligenz u. a. mit entsprechend weitgreifenden sozioökonomischen, anthropologischen und wissenschaftstheoretischen Veränderungen, die Weber als „posthumanistische Neukonfiguration von Natur" (S. 222) durch die Technikwissenschaften fasst und in drei divergenten Positionen (1. die Transhumanisten wie Sloterdijk, 2. die Kritische Theorie und Heidegger, 3. Foucault und der Poststrukturalismus) diskutiert. Sie zeigt verschiedene Naturverständnisse unter verschiedenen Konfigurationen des Technischen und Rhetoriken des Natürlichen mit ihren ontologisch „blinden Flecken", um abschließend auf der ontologischen Ebene ein Konzept der „Eigensinnigkeit von Natur" vorzuschlagen. Die Eigensinnigkeit als Mensch nicht nur auszuhalten, sondern bewusst zu genießen – so könnte die Kritische Theorie wirklich lebendig werden.

Nicole C. Karafyllis, Frankfurt/M.

MEDIZIN

PÖLTNER, Günther: **Grundkurs Medizin-Ethik.** – Wien: Facultas, 2002 (UTB für Wissenschaft; 2177) – 340 S., ISBN 3-8252-2177-6 (UTB), ISBN 3-85076-512-1 (Facultas), kart.

Seit dem Erscheinen des „Grundkurs Medi-

zin-Ethik" des Wiener Philosophen *Günter Pöltner* im Jahre 2002 in 1. Auflage sind einige weitere vergleichbare Publikationen auf dem Markt. So hat der Bochumer Kardiologe und Internist *Jürgen Barmeyer* eine „Praktische Medizinethik. Die moderne Medizin im Spannungsfeld zwischen naturwissenschaftlichem Denken und humanitärem Auftrag. Ein Leitfaden für Studenten und Ärzte" 2003 bereits in „2., stark überarbeiteter Auflage" verfasst. Darin hat sich eine über dreißigjährige Erfahrung im Krankenhaus mit dem Schwerpunkt Patientengespräch und Intensivstation niedergeschlagen. Im selben Jahr hat der Bochumer evangelische Theologe *Hartmut Kreß* eine „Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin" veröffentlicht. Im folgenden Jahr hat der Innsbrucker Philosoph *Elmar Waibl* einen „Grundriß der Medizinethik für Ärzte, Pflegeberufe und Laien" publiziert, ferner der emeritierte Grazer katholische Sozialethiker *Valentin Zsifkovits* „Medizinethik mit Herz und Vernunft". Gleichfalls 2004 hat Urban Wiesing „Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch" (nicht zu verwechseln mit „Medizin und Ethik" von Hans-Martin Sass) in „2., überarbeiteter und erweiterter Auflage" herausgegeben, eine Textsammlung zu den einschlägigen Themen mit kurzen Einführungen samt Literaturangaben. Schließlich hat die Göttinger Medizinerin *Claudia Wiesemann* vom Institut für Ethik und Geschichte der Medizin zusammen mit der Medizinerin *Nikola Biller-Andorno* von der Berliner Charité-Universitätsmedizin 2005 eine „Medizinethik" unter Mitarbeit von *Andreas Frewer* vom Institut für Geschichte, Ethik und Philosophie der Medizin in Hannover herausgebracht.

Durch das Vergleichen der Inhalte gelangt man zu einem Kanon aktueller Sachgebiete. Er umfasst das Arzt-Patienten-Verhältnis, den Humanversuch, die Reproduktionsmedizin, die Stammzell- und Embryonenforschung, die medizinische Genetik oder die Humangenetik bzw. genetische Diagnostik und prädiktive Medizin, den Schwangerschaftsabbruch, die Transplantationsmedizin und das Hirntod-Kriterium, die Sterbehilfe, Tötung auf Verlangen und den assistierten Suizid, Patientenautonomie und Patientenverfügung, Gesundheitsökonomie und Public Health. *Waibl* und *Wiesemann* behandeln den Tierversuch ausführlich, *Zsifkovits* (Humanae vitae) oder *Waibl* gehen auf die Sexualethik ein. Während sich bei *Wiesing* eine knappe Einführung in die medizinische Ethik findet, bieten die beiden Philosophen *Pöltner* und *Waibl* längere Ausführungen dazu. *Wiesemann* und *Wiesing* beziehen Psychiatrie und Psychotherapie ein. *Wiesing* widmet ein Kapitel der Kinderheilkunde und Jugendmedizin. Didaktisch sind die Schriften von *Barmeyer*, *Waibl* und *Wiesemann* am stärksten durch Satzspiegel, Abschnittsgliederung und Hervorhebungen strukturiert. *Barmeyer* und *Zsifkovits* verzichten auf ein Register, Letzterer auch auf Literaturangaben.

Die aufgeführten Schriften enthalten nicht jeweils alle Sachgebiete. Die einzelnen Themen werden im Rahmen der Sachgebiete mit unterschiedlicher Ausführlichkeit und Nomenklatur behandelt. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich die Monographie Pöltners dadurch aus, dass sie durch philosophisch-anthropologische Überlegungen immer wieder den durch eine funktional-pragmatische Betrachtungsweise induzierten Reduktionismus aufzeigt. Pöltner ist Mitglied des Instituts für Ethik und Recht in der Medizin an der Universität Wien. Der *Grundkurs Medizin-Ethik* ist aus interdisziplinären Lehrveranstaltungen erwachsen und wendet sich an Studierende der Medizin und der Pflegewissenschaften und an alle, die sich näher mit medizinischer Ethik beschäftigen wollen.

In 13 Kapiteln werden als *Grundlegungsfragen* Begriff und Aufgaben einer Medizin-Ethik, ethische Urteilsbildung, normative Begründung und der Mensch als leiblich-personales Wesen behandelt, als *konkrete Medizin-Ethik* das Arzt-Patien-

ten-Verhältnis, medizinische Forschung, prädiktive Medizin, Gentherapie, Embryonenforschung und die Utilitarismusdebatte, Organverpflanzung, Euthanasie und die Gesundheitsökonomie untersucht. Eine Gliederung der Kapitel in Unterabschnitte macht das Buch übersichtlich.

Der Verfasser setzt jeweils bei den grundlegenden Pflichten ein und erörtert sie im Für und Wider. Anders als etwa die Mediziner unter den Autoren bietet er keine Kasuistik, bezieht aber medizinisches Basiswissen in dem Ausmaß ein, wie es zum Verständnis der Argumentationsgänge erforderlich ist. Philosophische oder medizinische Fachwörter werden sparsam verwendet und bei Bedarf kurz erläutert. Am Schluss des Buches erklärt ein Glossar die einschlägigen Ausdrücke. Ein Sachverzeichnis führt zu allen wichtigen Textstellen. Die Sprache ist wohltuend schlicht.

Die Ausführungen orientieren sich an einem Menschenbild, das von der Würde im Sinne Kants geprägt ist. Von daher werden vordergründige Instrumentalisierungen besonders im Bereich des Embryonenschutzes oder der Tötung auf Verlangen abgewiesen. Dabei setzt sich Pöltner mit Einwänden prominenter Vertreter von Gegenmeinungen auseinander. Das *1. Kapitel* befasst sich mit „Begriff und Aufgabe einer Medizin-Ethik". So ist Medizin auf ihre eigene Weise eine praktische Wissenschaft. Damit Medizin-Ethik in sachgerechter Weise betrieben werden kann, ist ihr anthropologisches Vorverständnis in die Reflexion einzuholen. Das *2. Kapitel* erörtert „Methoden ethischer Urteilsbildung" und unterscheidet „drei menschliche Vollzugsweisen": theoretische, technisch-praktische und sittlich-praktische Vollzüge. Anhand dieser Grund-Unterscheidungen soll das ärztliche Tun als Heilkunst bestimmt werden. Es lässt sich jedoch nur anhand weiterer Differenzierungen näher umschreiben. Anschließend behandelt der Autor die deontologische, die teleologisch-utilitaristische Ethik, den amerikanischen „principlism" und zuletzt die aristotelisch-thomistische Ethik als „Ansatz bei der Strukturganzheit der Handlung". Im *3. Kapitel* beschreibt der Autor das medizinische Normengefüge. Er baut auf der universal gültigen, personalen Menschenwürde auf und benennt die menschliche Natur, das gesellschaftliche und das persönliche Ethos als inhaltliche Anhaltspunkte. Da die menschliche Natur nur einen „einzuhaltenden Rahmen" vorgibt und das gesellschaftliche und personale Ethos wandelbar sind, bleiben hier weltanschaulich bedingte Handlungsspielräume.

Im *4. Kapitel* wird der „Leib als Wesensmedium personaler Weltoffenheit" charakterisiert, damit ein normativ-praktischer Begriff von Gesundheit und Krankheit verknüpft und so ein reduktionistischer rein „funktionaler Krankheitsbegriff" überstiegen. Pöltner lehnt zu Recht eine Beurteilung der Lebensqualität bei Behinderten „von außen" ab, weil die betroffene Person dadurch zum Objekt degradiert wird. Ein besonders sensibler Bereich ist das „Arzt-Patienten-Verhältnis" im *5. Kapitel* mit dem Schwerpunkt der „Selbstbestimmungsaufklärung". Hier sind teilweise gegensätzliche Gesichtspunkte auszugleichen, so dass es in der gebotenen Kürze kein Regelwerk geben kann. Vom Arzt-Patienten-Verhältnis und dem Erfordernis der Aufklärung geht Pöltner im *6. Kapitel* zum Heilversuch und Humanexperiment und zu Ethikkommissionen über. Die persönliche Entscheidungsfreiheit ist gegen Druckausübung und Manipulation zu schützen. Für eine generelle Billigung von Humanexperimenten unter Auflagen beruft sich Pöltner auf die Helsinki-Deklaration (2000) und die „Europaratskonvention zum Schutz der Menschenrechte und Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin" (1997).

Die Darlegung der prädiktiven Diagnostik in *Kapitel 7* orientiert sich am „Recht auf informationelle Selbstbestimmung" und am „Grundsatz der nicht-direktiven Beratung". Die Genomanalyse ist die Methode

zur Ermittlung genetischer Abweichungen mit möglichem Krankheitswert. Dabei ist aus ethischer Sicht das „Recht auf Nichtwissen" maßgeblich. Eine Grenze für die sittlich vertretbare Durchführung aller prädiktiven Diagnostik ist die Achtung vor dem Lebensrecht des Kindes und die Ausklammerung nicht-therapierbarer Erkrankungen. Die Vermeidung eines Schwangerschaftsabbruches rechtfertigt nicht eine „vorbeugende" und selektive Präimplantationsdiagnose. Die mit der Gentherapie verbundenen Risiken in *Kapitel 8* erfordern eindringende Abwägungen, vor allem die bei einer Keimbahntherapie denkbaren negativ- und positiv-eugenischen Zielsetzungen.

Die ethische Beurteilung der Embryonenforschung in *Kapitel 9* setzt bei den Zielen an. Eine dem Leben des Embryo dienende Forschung ist unbedenklich. Eine verbrauchende Embryonenforschung ist davon abhängig, wie man den Status des Embryo einschätzt. Die Kontinuität der Entwicklung des Embryo spricht für seine Schutzwürdigkeit von der Befruchtung an. Das Klonieren eines Individuums verstößt gegen die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen und damit gegen die Menschenwürde. Therapeutisches Klonieren zur Gewinnung von Stammzellen ist danach zu beurteilen, ob der ursprüngliche Embryo vernichtet wird.

In *Kapitel 10* wendet sich Pöltner gegen die Argumente für eine Einschränkung des Lebensschutzes mit dem Hinweis, diese rührten von einer Verwechslung der Kategorien her. Für die Zwecke kulturwissenschaftlicher Betrachtung werde nämlich von der Personhaftigkeit abstrahiert bzw. die Personhaftigkeit als Eigenschaft bestimmt, die mit Bewusstheit gleichgesetzt werde und die verloren gehen könne. Unter dieser Rücksicht werde fälschlich das zukunftsbezogene Interesse zum Maßstab. Da dieses Feten, Neugeborenen oder Komatösen abgeht, dürfe man sie töten.

Bei der Organtransplantation in *Kapitel 11* „gibt es... kein Anrecht (weder des Einzelnen noch der Gesellschaft) auf den Leib bzw. die Organe eines Menschen". Für die Lebendspende ist die Freiwilligkeit und die Vermeidung einer bleibenden Beeinträchtigung vorauszusetzen. Bei der Organentnahme von Toten hat die mögliche Hilfe für einen Kranken Vorrang vor der Pietät. Als Todeskriterium für eine Organentnahme gilt der Ganzhirntod. Die medizinischen Fakten bedürfen einer philosophisch-anthropologischen Deutung. Das Gehirn gewährleistet die Integration des Leibes und seiner einzelnen Teile und Organe. Wenn also das Gehirn diese Integration nicht mehr vollbringt, ist der Mensch nicht mehr lebensfähig. Wenn man das Großhirn als Träger des Bewusstseins ansehe und damit die Gleichsetzung von Bewusstsein und Personalität verbinde, gelange man zum Teilhirntod als Kriterium. Aufgrund des Ganzhirntodkriteriums sind Komatöse und Anenzephalen jedoch noch lebend und dürfen nicht explantiert werden. Wegen der Knappheit von gespendeten Organen und wegen der bedingten Aussicht auf Erfolg rücksichtlich der Immunverträglichkeit bedarf es einer Setzung von Prioritäten nach mehreren Gesichtspunkten, die nicht ausschließlich medizinisch-technisch sind.

In *Kapitel 12* sind am Ende des Lebens begriffliche Unterscheidungen notwendig, damit Fehlentscheidungen vorgebeugt werden kann. „Sterbehilfe" ist mehrdeutig und kann auch Tötung meinen. „Sterbebegleitung" oder „Sterbebeistand" vermeiden diese Mehrdeutigkeit. „Sterbebeistand" umschließt sowohl medizinische Basisversorgung als auch menschliche Zuwendung. Zur Basisversorgung gehören Ernährung, Körperpflege und Schmerzlinderung. Behandlungsreduktion oder -abbruch sind Ermessensentscheide. Sie haben sich am Patientenwillen zu orientieren und daran, ob ein irreversibler Sterbeprozess eingesetzt hat. Patientenverfügungen mit dem Ziel, lebenserhaltende Maßnahmen im Eventualfall zu unterlassen, sind vom Arzt bei der Entscheidungsfindung maßgeblich

nach ihrem Stellenwert in der konkreten Situation zu berücksichtigen. Niemand kann zu einer Tötung auf Verlangen verpflichtet werden. Eine verantwortliche mitfühlende Anteilnahme fordert dazu heraus, alles Erdenkliche zu unternehmen, um das Leiden zu erleichtern. Moderne Palliativmedizin vermag in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle Schmerzen weitestgehend zu lindern. In jedem Fall ist Sterbebegleitung und -beistand geboten. „Menschenunwürdig stirbt nicht, wem die verlangte Tötung, sondern wem der Sterbebeistand in der Vielfalt seiner palliativ-medizinischen und mitmenschlichen Möglichkeiten verweigert wird."

Tun und Unterlassen sind beides Weisen des Handelns. Je nachdem ist die Zulassung (Nichthinderung) des Sterbens sittlich und rechtlich nicht zu beanstanden, unter der Voraussetzung: keine Lebensverlängerung um jeden Preis. Die Inkaufnahme einer möglichen Lebensverkürzung im Rahmen einer Schmerztherapie ist ethisch als indirekte (nicht beabsichtigte) Tötung zu bewerten. Aus sozialethischer Perspektive spricht gegen eine Institutionalisierung von Tötung auf Verlangen die Unvereinbarkeit mit dem ärztlichen Ethos, die generelle Zerstörung des Vertrauens zwischen Arzt und Patient, die Erzeugung eines sozialen Drucks in Richtung Euthanasie und die Verwischung des Unterschiedes zwischen freiwilliger und nicht-freiwilliger Euthanasie. Beihilfe zum Suizid anstelle von Tötung auf Verlangen schließt „Mitverantwortung an dem Suizid" ein.

Das *13. Kapitel* befasst sich mit der Ökonomie des Gesundheitswesens, fragt kurz nach „Ursachen der Verknappung" der Gesundheitsleistungen und sucht eine Antwort im Zwiespalt von Rationalisierung und Rationierung. Anhand von mehreren Ebenen der Allokation soll eine möglichst gerechte Zuteilung von Gesundheitsleistungen gefunden werden. Näher dargestellt werden die Zuteilung durch den Arzt an einzelne Patienten auf der „unteren Mikroebene" und eine gruppenbezogene Zuteilung durch die Versicherungsträger auf der „oberen Mikroebene". Dort geht es unabhängig von der konkreten Beziehung von Arzt und Patient um Zuteilungskriterien wie um das Verhältnis von Kosten zu Nutzen, um „riskante Lebensstile" oder um das Lebensalter. Abschließend werden „ethische Probleme auf der Makroebene" und die „Forschungsallokation" behandelt.

Das Buch verbindet kompetente Darlegung der Materie mit reichhaltiger Information bei gebotener Kürze. Bei einer Neuauflage würde eine optisch-didaktische Aufbereitung das Lesen erleichtern.

Peter Inhoffen, Fulda

WIESEMANN, C./ERICHSEN, N./BEHRENDT, H./BILLER-ANDORNO, N./FREWER, A. (Hg.): **Pflege und Ethik. Leitfaden für Wissenschaft und Praxis.** – Stuttgart: Kohlhammer, 2003. – 215 S., ISBN 3-17-017313-8, Brosch., EUR 20.40

Ethische Fragen in der Patientenversorgung und -betreuung sind in nahezu kaum noch überschaubarer Zahl Gegenstand von Büchern und Abhandlungen. Dessen ungeachtet ist Literatur, die auf Angehörige von Pflegeberufen und Probleme im Alltag der häuslichen und stationären Pflege zugeschnitten ist, nach wie vor eher selten. Daran ändert auch nichts, dass Pflegeethik in vielen Ausbildungsangeboten heute bereits einen festen Platz einnimmt. Die Beiträge des vorliegenden Bandes sind aus Vorträgen des ersten Kongresses „Pflege und Ethik" 1999 in Göttingen entstanden und helfen so, die nach wie vor vorhandene Lücke zu schließen. Deshalb geben sie zunächst auch einen Überblick zu vorhandenen Publikationen. Hier ist es schade, dass sich dieser nur auf Autoren aus der alten Bundesrepublik bezieht und daher z. B. das bereits in 3. Auflage in der Reihe „Studienbücher für medizinische Berufe" im Verlag für Medizin und Technik erschienene Arbeitsbuch *Ethik. Arbeitsbuch für Schwestern und*

Pfleger (hg. von Hoppe, Körner, Luther, Nitsche) fehlt. Solche Ignoranz der Arbeitsergebnisse aus den neuen Bundesländern schadet dem wichtigen gemeinsamen Anliegen, dieses bisher vernachlässigte Feld weiter zu entwickeln.

Der Band gliedert sich in 4 Abschnitte. Im ersten werden die theoretischen Grundlagen der Pflegeethik detailliert dargestellt und die Eigenständigkeit dieses Fachgebiets begründet. Dieser Abschnitt wendet sich vor allem an Lehrende bzw. Personen, die mit der Erstellung und Beschlussfassung zu curricula befasst sind.

Die folgenden drei Abschnitte sind sowohl für Lehrende als Anregung zur Unterrichtsgestaltung als auch für Lernende bzw. interessierte Angehörige von Pflegeberufen zum Nachlesen über spezifische derzeit aktuelle Fragestellungen gedacht. So wird in mehreren Beiträgen den Fragen von Zwang und Gewalt in der Pflege nachgegangen, die Einstellung von bestimmten Behandlungen (z. B. künstliche Ernährung) diskutiert und nach den Ursachen sowie Möglichkeiten einer frühen Wahrnehmung von Alarmsignalen für Patiententötungen durch Pflegekräfte gefragt. Auch Pflegemanagement und ökonomische Fragen sind wichtige Themen. „Richtig rund" wird der Band durch den abschließenden Abschnitt „Pflege in Gesellschaft und Kultur", d. h. die Einbeziehung von Multikulturalität – wohlweislich vorgestellt durch einen Autor aus Finnland.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

LITERATUR

Mandry, Christof (Hg.): **Literatur ohne Moral. Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch.** – Münster u. a.: LIT, 2003 (Ethik in der Praxis. Kontroversen; 18). – 150 S., ISBN 3-8258-6450-2, Brosch., EUR 19,90

Der Band geht auf eine Tagung im Jahre 2002 zurück und ist im Rahmen der ethisch-philosophischen Studienanteile der Gymnasiallehrerausbildung in Baden-Württemberg zu sehen. Kernidee ist die Heranführung der Studierenden an die ethische Dimension ihres jeweiligen Studienfachs – ein Angebot, das bislang vor allem im Gymnasiallehrerbereich Desiderat war. Wie der Herausgeber in der Einleitung bemerkt, ist „Moralisierung der Literatur" und „Auflösung des Ethischen im Ästhetischen" gleichermaßen zu vermeiden (S. 9). Damit ist der Grundton der Beiträge benannt. Unabhängig von der jeweiligen spezifischen Thematik, wird von allen Autoren dieser Aspekt der Abgrenzung und Nähe der beiden betroffenen Disziplinen abgesteckt. Dass dabei auch die eine oder andere Grenzziehung ungenau verlief, kann bei interdisziplinären Projekten nicht verwundern. Verwundern darf jedoch, dass diese Ungenauigkeit allein zu Lasten der Ethik geht. Der Unterschied zwischen Moral und Ethik ist nicht immer präsent. Wäre dies nur eine terminologische Ungenauigkeit, könnte man damit leben, allein, die Einführung moralischer Dimensionen ohne Prinzipienreflexion unter dem Etikett der Ethik steht näher am Moralisieren als an der Ethik und ist für zukünftige Lehrer in einer pluralistisch verfassten Gesellschaft zumindest nicht unproblematisch.

Der Eingangsbeitrag stammt aus der Feder von *Gert Mattenklott*, der die Wahrnehmung der Ethik in der Literaturwissenschaft thematisiert. Ausgehend von eher biographischen Anmerkungen zum ideologischen Wohl und Wehe der Literaturwissenschaft und ihre „ethische Wende" kommt er auf den weiterführenden Aspekt, dass über Literatur als Kunst nur „kasuistisch" zu reden sei (S. 19). Daher sei die prinzipielle und kategoriale Sprechweise der Philosophie im Zusammenhang mit Literatur häufig ungeeignet, ja Anlass zu beispielsschwangerem Widerspruch. Er exemplifiziert das Moment moralisch relevanter Literatur anhand zweier aktueller englischsprachiger „Sommerreiselektüren" (ebd.), um am Ende darauf hinzuweisen, dass die aktuel-

len deutschsprachigen, häufig von sehr jungen Autoren vorgelegten Werke „ohne eine wesentliche ethische Dimension" (S. 27) auskämen. Der leicht geschriebene Beitrag verläuft sich gewissermaßen im Dickicht zwischen Ethik und Moral, weil er eigentlich zwei Themen bearbeitet. Die erhellenden Aussagen zur Fähigkeit der Literaturwissenschaft, Moral in Literatur zu bearbeiten, stehen neben literaturwissenschaftlichen Aussagen über moralische Inhalte in literarischen Texten. Diese Aussagen sind dann aber definitiv keine Ethik und auch nicht auf der Höhe ethischer Reflexion. Sie sind, wie Mattenklott selbst es im letzten Satz fordert, „Literaturkritik" (ebd.).

Josef Früchtl will, bescheidener, aber für das Unternehmen eines interdisziplinären Zugangs zu Moral in Literatur m. E. wichtig, ein tragfähiges Kriterium für den Zugang der Ethik und Moralphilosophie zur Literatur benennen. Dieses ist, im Nachgang zu seiner interdisziplinären Habilitationsschrift „Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil" aus dem Jahre 1996, das Kriterium der „Modernität" im Sinne der Selbstbegründung (Vgl. S. 30ff.). Literatur kann dann in seinen moralischen Aussagen als ethisch relevant gelten, wenn sie aus ihrer eigenen Historizität heraus den Anspruch auf „Modernität" im Sinne der Selbstbegründung, der „Eigensinnigkeit" (S. 32) einlöst. Aus der Menge möglicher Verhältnisbestimmungen von Literatur und Moral zeichnet Früchtl dann die beiden Positionen der Parität und der Inkommensurabilität aus. Ein schönes Stück Kombinatorik, das aber die Umsetzung am Text schuldig bleibt.

Mit Eva *Kimminich* kommt die aktuelle Diskussion in der Literaturwissenschaft zum Zuge, wenn bei ihr der weite Textbegriff, seit Jahrzehnten zumindest in der Deutschdidaktik *state of the art*, Anwendung findet. In ihrer Analyse der „Oratur" der aktuellen Jugendkultur des französischsprachigen Hip-Hop untersucht sie diese Textart auf seine systemkritische, vielleicht sogar systemsprengende Funktion. Indem die Hip-Hop-Poeten die Sprache ihres sozialen Rahmens aufgreifen und ihre unterprivilegierte Position thematisieren, stellen sie ihren sozialen Alltag nicht nur in einen neuen, ästhetischen „Rahmen" (vgl. S. 43), sondern sie erheben nach Kimminich damit auch einen moralisch intendierten Anspruch. Rap und Hip-Hop-Kultur sind nicht nur an alte, für die Protagonisten häufig unbekannte, aber struktural im ästhetischen Zugriff als ähnlich auszuweisende Tradition rückbindbar, sie stellen auch „Verkörperungen" sprachlicher Ansprüche in Musik und Tanz dar. „Authentizität, Gehör und Glaubwürdigkeit" sowie individuelle und selbstbestimmte Formen der Lebensgestaltung (S. 60) seien somit die relevanten Anknüpfungspunkte für Literaturwissenschaft und Ethik. Die sich m. E. einstellende Frage, ob die textimmanent begründbaren Ansprüche auf solche Formen der Selbstbestimmung in den Texten auch ethisch verargumentierbar sind, mag auf den ersten Blick, angesichts der Herkunft der aktuellen Jugendkulturen aus unterprivilegierten sozialen Gruppierungen, zynisch klingen. Aus medienethischer Sicht darf jedoch nicht übersehen werden, dass die wirkmächtige Hip-Hop-Szene längst schon nicht mehr Avantgarde, sondern Kulturindustrie geworden ist. Eine kontextualisierte ethische Reflexion muss daher auch fragen nach den ökonomischen Instrumentalisierungen jugendkultureller Phänomene und den auch pädagogischen Konsequenzen z. B. für die Bildungseinrichtung Schule.

Hille Haker nennt denjenigen, der in diesem Zusammenhang wohl als zumindest philosophisch-theologischer Stichwortgeber der dokumentierten Tagung gelten darf, Dietmar Mieth, der bereits mit seiner Habilitationsschrift, aufbauend auf dem Modell-Begriff Adornos und Heinrich Rombachs, eine narrative Ethik entwickelt und an „klassischen" Texten der Germanistik entfaltet hat. Haker hebt auf die Funktion der Literatur ab, nicht nur „Medium *der* ethi-

schen Reflexion", sondern auch „Medium *für* die ethische Reflexion" (S. 69) zu sein. Ihr Beispieltext kann dies verdeutlichen, freilich vor allem darum, weil er explizit ein ethisches, nicht ein moralisches Problem thematisiert, nämlich die Frage nach der Begründbarkeit einer moralischen Intuition. Aber auch in diesem Fall ist festzuhalten, dass eine literarische Fiktion über eine ethische Reflexion eine literarische Fiktion ist – somit eine ethische Reflexion nicht ersetzt, sondern bestenfalls auslöst.

Marion Schmauss greift das Thema „Literatur ohne Moral" am Beispiel der Frühromantik-Lektüre Michel Foucaults auf. Ihr Interpretationsmuster ist das der Lebenskunstphilosophie, die Literatur als Sprachspiele deutet, in der „Machtspiele (...) mit dem geringsten Aufwand an Herrschaft" (S. 105) gespielt werden könnten. Ob Macht freilich per se dem ethischen Argument bzw. der moralischen Forderung bzw. dem lebensweltlichen Ethos der Enthaltsamkeit unterliegen muss, ist damit noch nicht ausgemacht.

Dorothee Kimmich orientiert sich ebenfalls an Lebenskunstphilosophie bzw. strebensethischen Konzeptionen und verdeutlicht narrative Lebensentwürfe dieser Provenienz an Modellen der „Sorglosen" aus der Literatur, wie z. B. Felix Krull. Die ethische Wendung zu diesen Modellen schließt aus einer „seltsam subversiven Ohnmacht gegenüber sich selbst, gegenüber eigenen und fremden Wünschen" (S. 119) auf eine zumindest ästhetische (literarische und filmische) Konterkarierung instrumenteller Vernunft, die letztlich eine „Moral des Ästhetischen" (S. 120) im Auge habe. Auch hier bleibt die ethische Analyse allein, die ethische Reflexion als Bewertung bleibt dem Leser überlassen.

Günter Leypoldt schließlich wendet die moralische Literatur um in eine literarische Ethik, wo Literatur als moralische Metapherngeberin fungieren könne. Mit und an Rorty exemplifiziert er die „Unhintergehbarkeit der ethisch-moralischen Perspektive des Erzählens" (S. 140), auf die ja Mieth auch schon hingewiesen hat. Ob, und hier schließt sich der Kreis des Bandes, die „ethische Wende" der Literaturwissenschaft aber wirklich eine ethische war und nicht vielmehr die Bereitschaft, moralische Intention in literarischen Texten als solche gelten zu lassen, d. h. sie zumindest nicht mehr nur in ästhetischen Kategorien zu fassen, bleibt auch am Ende offen. Damit aber eröffnet sich auch der eigentliche Horizont der Diskussion zwischen Literaturwissenschaft und Ethik, zumindest in schulischen Kontexten, denn kaum ein Fach hat solch eine thematische Breite in der Schule wie das Fach Deutsch. Damit einhergehen muss eine besondere erzieherische Verantwortung und zugleich inhaltliche Kompetenz, moralische Probleme ethisch zu bearbeiten. Der von Christof Mandry herausgegebene Band, dem vielleicht ein Fragezeichen im Titel gut getan hätte, ist ein facettenreicher Einstieg in das Thema und eine Einladung an beide Disziplinen, den hier angemeldeten Anspruch nun auch einzulösen.

Matthias Rath, Ludwigsburg

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

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

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

Verlag, Auslieferung, Druck:

RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck

Tel. +43 (0)512-574772
Fax +43 (0)512-586463

Email: 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 jährl. EUR 36.90 [D], sFr 64.–
Einzelheft EUR 10.70 [D], sFr 17.30
jeweils zuzüglich Versandspesen

Kündigungsfrist:

6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:

Bankkonto:
Hypo-Bank Innsbruck: 210 044 950

Postscheckkonten:
München: 1206 37-809
Zürich: 80-54696-2

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Nachdrucke, Mikroverfilmungen oder vergleichbare Verfahren und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

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

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

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2004:

Rafael Ferber: Warum und wie sich die philosophische Ethik im Verlauf der Neuzeit von der theologischen Ethik emanzipiert hat

Peter Fonk: Ab wann ist der Mensch ein Mensch? Ein kritischer Blick aus der Sicht christlicher Ethik auf die Forschung mit embryonalen Stammzellen

Christian Göbel: Anthropologie der Todesstrafe. Anthropologisch-ethische Erwägungen zu Todes-Strafe und Un-Menschlichkeit

Hans Halter: Zum Symposion vom 11./12. Juni 2004 in Luzern anlässlich des 60. Geburtstages von Prof. Dr. H. J. Münk

Wolfgang Henn: Ethische Dilemmata der Forschung für behinderte Menschen

Konrad Hilpert: Wie hat die theologische Ethik auf die Emanzipation der philosophischen von der theologischen Ethik reagiert?

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

Walter Lesch: Zu Anspruch oder Hypothek einer spezifischen Kompetenz für das Ethische. Antwort auf Enno Rudolph

Walter Lesch: Zur Identität der Ethik an der Grenze zwischen theologischer und philosophischer Ethik

Hans J. Münk: Kommende Herausforderungen der Theologischen Ethik

Hans J. Münk: Theologische und philosophische Ethik im Dialog über ein Universalethos

Gesine Palmer: Anmerkungen zu einer interreligiösen Ethik aus religionswissenschaftlicher Sicht. Toleranz und dergleichen Schlafmittel"

Herbert Rommel: „Du sollst nicht töten!" Theologische Ethik auf der Suche nach einer neuen Sprachkultur am Beispiel des alttestamentlichen Tötungsverbotes

Enno Rudolph: Anfragen eines Philosophen an die theologische Ethik

Enno Rudolph: Antworten auf: Walter Lesch, Anfragen eines theologischen Ethikers an die philosophische Ethik

Wolfgang Schlögl: Die Behinderung eines Kindes als unterhaltspflichtiger Schaden. Rechtsprechung auf Abwegen?

Angelika Walser: Feministische Grundanliegen im bioethischen Diskurs

Karsten Weber: Die Schließung der digitalen Spaltung. Anspruch und Wirklichkeit

Joachim Wiemeyer: Gerechtigkeit zwischen Generationen als wirtschaftsethisches Problem

Dieter Witschen: Arten supererogatorischen Handelns. Versuch einer konzisen Typologie

Helge Wulsdorf/Thomas Schärtl: Nachhaltigkeit. Vom Schlagwort zum Prinzip

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

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

ISSN 1021-8122