ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

EDITORIAL: **Zu den Perspektiven einer Ethik angesichts der Erfordernisse des 21. Jahrhunderts** (Elmar Mayer)

LOTHAR SCHÄFER/DIOGO VALADAS PONTE/SISIR ROY: **Quantenwirklichkeit und Weltethos. Zur Begründung der Ethik in der Ordnung des Kosmos**

HANS-JÜRGEN FISCHBECK: **Es gibt, Gott sei Dank, Gutes**

Diskussionsforum:

Wahlverwandtschaften. Neue Netzwerke für die Sorge um die bedürftigen Anderen (Klaus Dörner)

Bücher und Schriften

Jahr 17 – 2009 – 1

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

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

Ständige Mitarbeiter:

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

Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)

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

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

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

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

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

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

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

PD Dr. Imre Koncsik, LMU München (Theologie)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)

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

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

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

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

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

17. Jahrgang 1 – 2009 Innsbruck: Resch

Zu den Perspektiven einer Ethik angesichts der Erfordernisse des 21. Jahrhunderts (ELMAR MAYER, Wien) 3

Leitartikel

LOTHAR SCHÄFER / DIOGO VALADAS PONTE / SISIR ROY: Quantenwirklichkeit und Weltethos. Zur Begründung der Ethik in der Ordnung des Kosmos 11

HANS-JÜRGEN FISCHBECK: Es gibt, Gott sei Dank, Gutes 55

Diskussionsforum

Wahlverwandtschaften. Neue Netzwerke für die Sorge um die bedürftigen Anderen (Klaus Dörner) 81

Bücher und Schriften

Kristian Köchy / Martin Norwig (Hrsg.): Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik (Ch. Rehmann-Sutter) 85

Bernhard Irrgang: Gehirn und leiblicher Geist. Phänomenologisch-hermeneutische Philosophie des Geistes (I. Koncsik) 88

Michael Frieß: „Komm, süßer Tod" – Europa auf dem Weg zur Euthanasie? Zur theologischen Akzeptanz von assistiertem Suizid und aktiver Sterbehilfe (E. Luther) 90

Erwin Dirscherl: Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen (K. Thomalla) 92

Gerhard Scherhorn: Nachhaltige Entwicklung. Die besondere Verantwortung des Finanzkapitals (J. Maaß) 95

Neuzugänge 96

ETHICA 17 (2009) 1, 3–10

EDITORIAL

ZU DEN PERSPEKTIVEN EINER ETHIK ANGESICHTS DER ERFORDERNISSE DES 21. JAHRHUNDERTS

ELMAR MAYER

Angesichts gegenwärtiger und künftiger Herausforderungen, mit denen unsere Gesellschaft konfrontiert wird, sollen nachfolgend von der Warte des theologisch-ethisch gebildeten Biologen aus betrachtet mögliche Perspektiven einer Ethik auseinandergesetzt werden.

Moral und Ethik beschäftigen sich mit der normativen Grundorientierung menschlichen Handelns.

> „Ethik ist die selbstreflexive Theorie der Moral, d. h. die Reflexion, welche das menschliche Handeln anhand der Beurteilungsalternativen von Gut und Böse auf seine Sittlichkeit hin überprüft."[1]

Insbesondere im allfälligen Kontext kommissioneller Ethik soll darauf hingewiesen werden, dass es sich hierbei um eine systematisch-philosophische Disziplin und nicht um den bloßen Austausch subjektiver Befindlichkeiten handelt.

Im Unterschied zur Ethik bezeichnet der Begriff des Ethos resp. der Moral die Verhaltensnormen der Gesellschaft, welche tradiert werden. Eine ethische Güterabwägung unterscheidet sich von einer ökonomischen in erster Linie in ihrem Angelpunkt, nämlich in der zu jedem Zeitpunkt unveräußerlichen Menschenwürde. Diese konstituiert daher ein zentrales Moment des ethischen Diskurses, um dessen Definition von mehreren Positionen aus gerungen wird. Nach dem die angelsächsische Tradition prägenden JOHN LOCKE (1632–1704) ist es allein das denkende und mit Bewusstsein ausgestattete Subjekt selbst, das zuallererst Einheit und Identität zu stiften vermag. Im Sinne eines Bewusstseins der Einheit ist hier das Selbstbewusstsein nicht ein die Einheit der Person begleitender, sondern sie vor allem konstituierender Akt.[2] Dem diametral gegenüberstehend formuliert IMMANUEL KANT (1724–1804), dessen kategorischer Imperativ zur konstituierenden Basis zahlreicher moderner Menschenrechtserklärungen geworden ist, die Selbstzwecklichkeit des sittlichen

[1] U. H. J. KÖRTNER: Grundkurs Pflegeethik (2004), S. 16.
[2] Vgl. ebd., S. 175–176.

Subjekts und dessen Anspruch auf Würde. Ist nämlich das Subjekt aufgrund seiner Fähigkeit, sittliches Subjekt sein zu können, Zweck an sich selbst, dann existiert kein äquivalenter Wert, gegen den es verrechnet werden könnte:[3]

> „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. ... das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde."[4]

Was ein genuin jüdisch-christliches Verständnis von Menschenwürde anbelangt, so ist dieses getragen vom spezifischen Verständnis des Menschen als Gottes Ebenbild,[5] worin die Würde jedes einzelnen Menschen zu jeder Zeit seines Daseins wurzelt.

Diesen Modellen stehen die tatsächlichen moralischen Gegebenheiten unserer Gesellschaft z. T. diametral gegenüber. Zunehmend gilt der Leitsatz „Homo homini lupus": Der Wettbewerb des Menschen mit dem Menschen wirkt, wie kein anderer biologischer und soziologischer Faktor jemals zuvor, als progressiver Zerstörer aller geschaffenen Werte. Eine Majorität innerhalb unserer technokratisierten Massenzivilisation empfindet nur mehr das als „Wert", was in der Konkurrenz erfolgreich ist und eine Überflügelung ermöglicht. Kants kategorischer Imperativ erfährt hier seine Pervertierung: Jedes Mittel, das diesem Zwecke dienlich ist, erscheint trügerischerweise als ein Wert in sich. Der fatale Irrtum des Utilitarismus liegt in der Verwechslung der Mittel mit dem Zweck begründet. So stellt Geld ursprünglich ein Mittel dar, welches per se aber keinen Wert konstituiert, was jedoch bis zu den jüngsten globalen Krisen am Kapitalmarkt nicht immer evident zu sein schien. Zermürbende Wettbewerbshast und verblendende Geldgier fügen der Menschheit heute als Produkt einer intraspezifischen Selektion nachhaltig Schäden zu.[6]

> „Die Hast, in die sich die industrialisierte und kommerzialisierte Menschheit hineingesteigert hat, ist in der Tat ein gutes Beispiel einer unzweckmäßigen Entwicklung, die ausschließlich durch den Wettbewerb zwischen Artgenossen bewirkt wird."[7]

[3] Vgl. G. Rager: Beginn, Personalität und Würde des Menschen (1998), S. 180.
[4] I. Kant, in: ders.: Werke in zehn Bänden, hrsg. von W. Weischedel, VII (1975), S. 68.
[5] Vgl. dazu N. Lohfink: Als Statue Gottes schuf er ihn (1998), S. 6–15; G. Kraus: Welt und Mensch (1997), S. 45.
[6] Vgl. K. Lorenz: Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (1973), S. 34.
[7] K. Lorenz: Das sogenannte Böse (1974), S. 47.

Getriebenheit und grenzenlose Gewinnmaximierung führen nicht nur sozialethisch betrachtet zu einer schiefen Ebene sowie zum Zerbersten künstlich maroder Strukturen. Auch das menschliche Individuum selbst erfährt eine Beraubung einer der wesentlichsten humanen Grundeigenschaften, nämlich der Selbstreflexion, die jedoch keine Basiskondition des Personseins darstellen darf. Der moderne Mensch wird mit einer Unfähigkeit zur Selbstwahrnehmung konfrontiert und sieht sich daher unter den seelischen Beanspruchungen des marktwirtschaftlich determinierten Lebenswettlaufes dazu genötigt, seine ureigensten Sehn-süchte durch immaterielle (Arbeit, Glücksspiel, Sexualität etc.) und materielle, legale (Koffein, Nikotin usw.) sowie illegale Suchtmittel kompensierend zu betäuben. Der Mensch, das endliche Wesen mit un-endlichen Sehnsüchten, sucht sein verlorenes Telos anderweitig autodestruktiv zu kompensieren.[8] Das Ziel des menschlichen Tuns und Lassens, die Eudaimonia, das Glück – wie es die Ethiker der griechischen Antike verstanden, erscheint hier progressiv verschüttet, die glückhafte Erfüllung des Menschseins zunehmend verwehrt.[9]

Der „Rohstoff Mensch", wie schon die Übersetzung des ökonomischen Terminus „human resources" verrät, wird durch globale Uniformierungsprozesse als adulter Arbeitnehmer sowie als embryonaler Stammzelllieferant zunehmend austauschbarer. Im Sog einer solchen Entmenschlichung erfährt der Begriff „Person" eine Erosion nicht nur im Arbeitsbereich, wo in amerikanischer Manier in Großraumbüros unter „Nutzmenschen" das pauschale scheinbar vertraute „Du-Wort" Einzug gehalten hat. „Personalkosten atmen", ein Euphemismus für die „Hire and Fire"-Strategie supranationaler Konzerne, die sich ihrer ausgebrannten Arbeitnehmer nach Belieben entledigen. Dass in einem solchermaßen gearteten, hochfluktuativen, auf kurzfristige Gewinnmaximierung bedachten Kontext auch auf Lebewesen anderer Spezies resp. auf ökologische Nachhaltigkeit keinerlei Rücksicht genommen wird, muss einleuchten. Um den gleichgeschalteten, verrohstofflichten Mensch besser verwalten zu können, wurde längst der sog. Silobau etabliert: „Gebärsilos, Ausbildungssilos, Wohnsilos, Beamtensilos, Sterbesilos, eine Art menschliche Silohaltung."[10] Dies geschah gleichsam als Konsequenz des globalisierten Entdifferenzierungstrends, der globalen sozioökonomischen Involution.[11] Eine der Ursachen für diese Rückentwicklung mag ebenso in der globalen

[8] Vgl. U. H. J. Körtner: Grundkurs Pflegeethik, S. 258.
[9] Vgl. ebd., S. 25.
[10] R. Riedl: Der Wiederaufbau des Menschlichen (1988), S. 161.
[11] Vgl. ebd.

Egalisierung natürlicher politischer und soziologischer Diversitäten liegen. Die ökonomisierte „Erfolgs-Monokultur" zeichnet verantwortlich für das Zugrundegehen unserer Naturvölker, der tradierten Unterschiede innerhalb der Ethnien, Kulturen und Sprachen.[12]

Durch die weltweit wahrgenommene Konzentration des Kapitals auf wenige und die damit einhergehende Bildung einer begüterten Oberschicht im Gegensatz zur verschwindenden Mittelschicht bzw. wachsenden Schicht an bildungsspezifisch und materiell unterprivilegierten Menschen werden sozialpolitische Spannungen und Segregationstendenzen im Sinne von Ghettoisierungsprozessen immer akuter werden. Des Weiteren werden vor allem auch die Bevölkerungen des sog. „Westens" gegenüber weniger verwöhnten und daher resistenteren Populationen nicht mehr wettbewerbsfähig sein, was diesen – dies sei deskriptiv konstatiert – à la longue demographisch und sozioökonomisch zum Nachteil gereichen könnte. Konrad Lorenz[13] (1903–1989) definiert es als „Wärmetod des Gefühls", wenn er davon spricht, dass die Vermeidung von unlustbringenden Reizsituationen zu einer „sogar oft zum Untergang einer Kultur führenden *Verweichlichung* führen kann"[14]. Die wachsende Intoleranz gegen Unlust, gepaart mit der verringerten Anziehungskraft der Lust, resultiert im ungeduldigen Verlangen nach sofortiger Befriedigung aller aufkeimenden Wünsche. Diesen Desideraten leistet der Verbund aus Marketing, Investition und Finanzierung unmittelbar Vorschub und lässt den Konsumenten in eine Abhängigkeit geraten. Auf dem Gebiet des Geschlechtlichen zeitigen das zwanghafte Bedürfnis nach Sofortbefriedigung und der Verlust der kulturell-ontogenetischen und instinktgemäß-stammesgeschichtlichen feindifferenzierten Verhaltensweisen der Werbung und Paarbildung böse Folgen, da stabile Partnerschaften und die Mühen einer Nachkommenschaft einer „wehleidigen Unlustvermeidung" widerstreben.

Der „emotionale Wärmetod", die tödliche Gleichförmigkeit, welche „die naturgewollten Höhen und Tiefen des menschlichen Lebens in eine künstlich planierte Ebene" verwandelt,[15] spiegelt sich auch wider in der Ausblendung von Leid und Trauer, sei es durch die Abtreibung genetisch behinderter, aber lebensfähiger Embryonen oder das Wegsperren terminal kranker und/oder alter Menschen sowie die Tabuisierung des Todes. Das fortschreitende Schwin-

[12] Vgl. ebd., S. 88–92.
[13] Lorenz' kritische Beleuchtung erbbiologischer Theorien und deren politischer Implikationen findet sich bei K. Taschwer / B. Föger: Konrad Lorenz (2003).
[14] K. Lorenz: Die acht Todsünden, S. 44.
[15] Vgl. ebd., S. 46–47.

den der Fähigkeit zu Lusterlebnissen, resultierend aus der Gewöhnung an immer stärkere Reizimpulse, mündet in die Fahndung nach immer stärkeren Reizsituationen. Diese „Neophilie“[16] zeigt sich in allen Umweltbeziehungen, deren der Mensch imstande ist, etwa in zu Lebensabschnittspartnerschaften reduzierten Paarbeziehungen, aber auch beim ständigen Neuerwerb von Konsumgütern.[17]

Ein großes Problem, das sich im Zuge der zunehmenden Überalterung der westlichen Gesellschaften immer stärker abzeichnet, ist das Abreißen der Tradition. Der – zahlenmäßig einer älteren Majorität immer mehr unterlegenen – Jugend gelingt es oftmals nicht mehr, sich mit dieser kulturell zu verständigen. Ältere Menschen werden teilweise als fremd erachtet, die Gründe für diese Identifikationsstörungen könnten vor allem im durch Kinderkrippen und Ganztagsschulen verursachten mangelnden Kontakt zwischen Eltern und Kindern liegen, was durchaus pathologische Konsequenzen zeitigt.[18] Einmal mehr muss innerhalb unserer event- und genussorientierten, patchwork-familiären Single-Gesellschaft darüber entschieden werden, ob selbstzentrierte, materielle Freizeit- und Luxusgüter vorrangig sein sollen gegenüber nachhaltigen, zukunftsnotwendigen und in weniger „entwickelten“ Kulturen gelebten Grundwerten wie Ehe, Familie und Nachkommenschaft.

Eine wesentliche Rolle spielen dabei Rollenbilder und Trends, wie sie durch die modernen Massenmedien vermittelt werden. Gegenwärtig können Milliarden Menschen medial via Internet und TV erreicht werden, was zur Indoktrination und Manipulation der öffentlichen Meinung bis hin zur Uniformierung der Weltanschauungen führt.[19] Die Indoktrinierten wagen vielerorts gar nicht mehr zu sehen, dass, wie in Andersens Märchen, der Kaiser nackt ist. Es bedarf ggf. des unbefangenen Kindes, welches ausruft: „Der hat ja gar nichts an!“,[20] was gegenwärtig nicht nur in der Finanzwirtschaft zur brutalen Realität geworden ist, wo bloß noch mit fiktiven „Werten“ gehandelt wurde. „Die Massenkultur macht mit ihren Massenprodukten aus uns zu leicht Massenmenschen.“[21] Meinungsforscher, Marketingfachleute und Medienexperten lenken die Menschen weltweit, während die tatsächliche Intimsphäre und damit die Würde des Einzelnen immer weiter beschnitten wird. Der Terminus

[16] Vgl. ebd., S. 49.
[17] Vgl. ebd., S. 90.
[18] Vgl. ders., ebd., S. 108.
[19] Vgl. ebd.
[20] Vgl. R. Riedl: Der Wiederaufbau des Menschlichen, S. 163/164.
[21] Ebd., S. 164.

„Privatsender" hat seinen ursprünglichen Sinn längst hinter sich gelassen. Die Lust der Medien scheint unersättlich, es werden Fehlgeburten, Suizide,[22] tödliche Unfälle von Prominenten sowie die Trauer der Hinterbliebenen erbarmungslos und in Echtzeit dokumentiert. „Der Intimität droht das Schicksal des Banalen".[23] Die Würde des Menschen erfährt aber ihre teils subtile Aushöhlung nicht bloß in den bereits angeführten Bereichen, sondern ganz konkret etwa am Beginn des menschlichen Lebens, wenn etwa die genetische PID[24] frühe menschliche Lebewesen mit genetischen Abweichungen verwirft, also tötet und die pränatale Tötung des menschlichen Fetus in Österreich nach wie vor als rechtswidrig, aber straffrei erachtet wird oder wenn am menschlichen Lebensende euthanatische Tendenzen Einzug halten.

Eine Ethik, die diesen Entwicklungen Einhalt zu gebieten sucht, könnte, wie WILLY ELMAYER-VESTENBRUGG (1885–1966), altösterreichischer Grandseigneur und führender Vermittler für Etikette, es formuliert, sich zunächst vergegenwärtigen, dass die abendländischen Gesellschaftsformen und daher Verhaltensnormen ihre tiefsten Wurzeln in der dem Christentum eigenen Wertung der Menschenwürde haben.[25]

> „Als Kinder des „Vater unser" sind alle Menschen gleich, sind Geschöpfe des Schöpfers und als solche von göttlichem Adel. ... Die Achtung vor der Würde des Mitmenschen ist die Grundlage der Höflichkeit und des Anstandes. ... Achtung vor der Menschenwürde schließt die Erkenntnis von Klassen- und Rangunterschieden nicht aus, lässt aber nie die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen vergessen."[26]

Wenn nun diese eigentlich evidenten sittlichen Maßstäbe aus dem gesellschaftlichen Leben zusehends verschwinden und vielerorts eine tatsächliche Form-losigkeit herrscht, so liegt der Grund dafür wohl darin, dass das Wissen um und die Achtung vor der Würde des Menschen zunehmend gering geworden ist.

Aber auch eine säkularisierte Gesellschaft könnte sich die Idee einer menschenwürdigen Nachhaltigkeit zum Ziele setzen. Aus der Erkenntnis der gefährdeten Lage der Menschheit eine neue Menschheitsethik zu schaffen, ist eine philosophische Aufgabe und nicht eine der empirischen Wissenschaften.[27] Den Geisteswissenschaften obliegt daher die ehrgeizige und verantwor-

[22] Vgl. M. SCHERER: Der Gentleman (2003), S. 20.
[23] Ebd., S. 21.
[24] Vgl. E. MAYER: Genetische Präimplantationsdiagnostik (2006).
[25] Vgl. W. ELMAYER: Gutes Benehmen wieder gefragt (1957), S. 8.
[26] Ebd.
[27] Vgl. K. LORENZ: Die Naturwissenschaft vom Menschen (1992), S. 139.

tungsvolle Aufgabe der Schaffung einer neuen (Universal)-Ethik, die a priori gleichsam präventiv eine Weichenstellung dahingehend vornehmen kann, dass Menschsein Zukunft hat.[28]

Eine neue Ethik der Wachsamkeit und Selbstwahrnehmung fördere daher idealerweise eine Moral der Eigenverantwortung, die weniger der institutionalisierten Erziehung, in welcher Bildung zur Aus-Bildung gerät, sondern dem Gewissen des Einzelnen vertraut.[29] Dies könnte auch zur Ver-antwortung befähigen, zum Sich-Eingestehen verübter Schuld sowie zur Selbstbeschränkung, was vielerlei (Wirtschafts-)Führungskräften längst abhandengekommen ist. Unser globales Sozialgefüge krankt akut, das ökologische zeigt sich bereits chronisch indisponiert. Um dieser weltweiten Krise[30] konstruktiv zu begegnen, bedarf es einer radikalen Katharsis, einer konsequenten Bewusstseinsänderung im Sinne einer distributiven Gerechtigkeit. Nur das Einüben einer solidarischen Umverteilung und eine neue Selbstbescheidung resp. Rückbesinnung auf wesentliche „Werte" als Konvergenzpunkt bewahrender, christlich-sozialer Gesichtspunkte sowie aus sozialliberalen Quellen genährter Ideologien vermögen gemeinsam die immer weiter auseinanderklaffenden Scheren sozialer Ungerechtigkeiten zu schließen, um den Globus nicht zum uniformen Krisengebiet geraten zu lassen.

Die Antwort auf eine zukünftig gestellte Frage „Was soll ich tun?" intendiere daher „die optimale Entfaltung des Menschseins in Menschlichkeit",[31] welche den Menschen gleichsam durch eine Verschränkung von Individual- und Sozialethik von der Selbst- zur Nächstenliebe der gesamten Schöpfung befähigt.

Eingedenk dessen soll mit dem Satz geschlossen werden, den der Biologielehrer des Autors diesem weiland als Zwölfjährigem mit dem Vermerk, er möge RUPERT RIEDLS (1925–2005) Bücher lesen, wenn er einmal erwachsen sei, ins Stammbuch schrieb:

> „Wir müssen schon den Kindern die Natur zurückgeben, um ihre eigene Natur, das Menschliche, das in ihnen wartet, nicht zu zerstören; dann werden sie eher trachten, das Unersetzbare zu erhalten. Das ist das Vornehme des Nicht-Machbaren, eine Art Bescheidung, Moral oder Gewissen, am Wege von der Aufklärung zur Abklärung. Dies kann das Menschliche wiederaufbauen."[32]

[28] Vgl. G. VIRT: Damit Menschsein Zukunft hat (2007).
[29] Vgl. dazu G. VIRT: Epikie (1983).
[30] Das Wort „Krise" leitet sich vom griechischen *krinein* (unterscheiden) ab und kann uns daher zur Trennung des Guten, Wesentlichen vom Abzulegenden, Schädlichen anregen.
[31] G. VIRT: Damit Menschsein Zukunft hat, S. 65.
[32] R. RIEDL: Der Wiederaufbau des Menschlichen, S. 190.

Auf dass nicht nur Riedls Ausführungen zur (ethischen) Reflexion über eine tatsächliche Renaissance des Menschlichen resp. die Perspektiven einer neuen Menschheitsethik beitragen mögen.

Literatur

ELMAYER, WILLY: Gutes Benehmen wieder gefragt. Wien: Zsolnay, 1957.
KANT, IMMANUEL: Werke, hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1975.
KÖRTNER, ULRICH H. J.: Grundkurs Pflegeethik. Wien: Facultas, 2004.
KRAUS, GEORG: Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre. Grundrisse der Dogmatik Bd. 2. Frankfurt/M.: Knecht, 1997.
LOHFINK, NORBERT: Als Statue Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie (Genesis 1, 27): Kreatur und Kunst nach dem biblischen Schöpfungsbericht. Akademisches Jahr 1997/98: Mitteilungen Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M. 1998.
LORENZ, KONRAD: Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München: Piper, 1973.
— Die Naturwissenschaft vom Menschen. Eine Einführung in die vergleichende Verhaltensforschung. Das „Russische Manuskript" (1944–1948). München: Piper, 1992.
— Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. München: Dt. Taschenbuch-Verlag, 1974.
MAYER, ELMAR: Genetische Präimplantationsdiagnostik. Kritische Betrachtung des Einflusses einer modernen medizinisch-genetischen Technik auf das frühe menschliche Lebewesen und unsere Gesellschaft. Marburg: Tectum-Verlag, 2006.
RAGER, GÜNTER: Beginn, Personalität und Würde des Menschen. München: Alber, 1998.
RIEDL, RUPERT: Der Wiederaufbau des Menschlichen. Wir brauchen Verträge zwischen Natur und Gesellschaft. München: Piper, 1988.
SCHERER, MARTIN: Der Gentleman. Plädoyer für eine Lebenskunst. München: Dt. Taschenbuch-Verlag, 2003.
TASCHWER, KLAUS/BENEDIKT FÖGER: Konrad Lorenz. Biographie. Wien: Zsolnay, 2003.
VIRT, GÜNTER: Damit Menschsein Zukunft hat. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft, hrsg. von Gerhard Marschütz und Gunter M. Prüller-Jagenteufel. Würzburg: Echter, 2007.
— Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez (TTS 21). Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1983.

Elmar Mayer, geb. 1977, Magisterium in Genetik, interdisziplinäres Doktoratsstudium in Genetik und Moraltheologie zur Thematik der ethischen Evaluierung der genetischen Frühdiagnostik am menschlichen Embryo, z. Zt. Habilitation zur anthropologisch-philosophischen Reflexion genetischer Alterstheorien an den Universitäten Wien, Österreich, und der Newcastle University, Großbritannien.

elmarmayer@gmx.at

ETHICA 17 (2009) 1, 11–54

LOTHAR SCHÄFER – DIOGO VALADAS PONTE – SISIR ROY

QUANTENWIRKLICHKEIT UND WELTETHOS

Zur Begründung der Ethik in der Ordnung des Kosmos

Lothar Schäfer ist Edgar Wertheim Professor der Physikalischen Chemie an der Universität von Arkansas, Fayetteville, AR 72701
e-mail: schafer@uark.edu

Diogo Valadas Ponte ist Klinischer Psychologe, der seine Praxis in Portugal hat: Barcelos, Campo 5 Outubro, 190, 4750 – 274, Portugal
e-mail: diogovaladasponte@hotmail.com

Sisir Roy ist Professor für Theoretische Physik, Physics and Applied Mathematics Unit, Indian Statistical Institute, Kolkata 700108 India
e-mail: sisir@isical.ac.in

Die Autoren danken David W. Dubbell, Präsident, Pel-Freez Holdings, Inc.; Bill Durham, Chairman, Department of Chemistry and Biochemistry, University of Arkansas; Gabriele Schäfer, Rita Andrade de Almeida und António Cunha für ihre Unterstützung.

I. EINLEITUNG

Die Physik des 20. Jahrhunderts hat gezeigt, dass die Wirklichkeit anders ist, als wir immer dachten. Die wahre Natur der Wirklichkeit ist nicht so, wie sie aussieht, und man kann jetzt sinnvoll vorschlagen, dass die Grundlage der materiellen Welt nicht ein Reservoir einer großen Masse, sondern ein allumfassendes Bewusstsein ist, das die Eigenschaft einer unteilbaren Ganzheit hat.

Die physikalische Wirklichkeit erscheint uns jetzt in zwei verschiedenen Bereichen: einer ist offen und sichtbar, der andere versteckt und unsichtbar. Ersterer besteht aus den materiellen Dingen der erfahrbaren Welt und hat die Natur der *Realität*. Letzterer besteht aus nicht-materiellen, nicht-empirischen Formen und hat, im aristotelischen Sinn, die Natur der *Potentialität*. Potentialität und Realität bilden zusammen die Wirklichkeit.[1] In dieser Beschreibung haben wir von einer Eigentümlichkeit der deutschen Sprache Gebrauch ge-

[1] H.-P. Dürr: Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen (2004); H.-J. Fischbeck: Die Wahrheit und das Leben (2005); L. Schäfer: Versteckte Wirklichkeit (2004).

macht[2], die zwei Worte, *Wirklichkeit* und *Realität*, für einen Begriff hat, für den es in vielen anderen Sprachen nur ein Wort gibt. Wirklich ist die Realität, das heißt, die Welt der materiellen Dinge (lat. *res*). Wirklich ist aber auch alles, was auf uns *wirken* kann, selbst wenn es sich nicht um materielle Dinge handelt. Die Elemente der Potentialität der Wirklichkeit sind von der letzteren Art. Sie sind keine Dinge, sondern *Formen*. Die nicht-empirischen Formen sind auch Teil der Wirklichkeit, weil sie sich in der empirischen Welt manifestieren und in ihr wirken können.

Die wahre Natur der Wirklichkeit kann nicht aus ihrer sichtbaren Ordnung abgeleitet werden, weil uns diese Ordnung in voneinander getrennten, materiellen Dingen erscheint, während die allem unterliegende Potentialität eine unteilbare Ganzheit ist – *das Eine*, welches die empirischen Möglichkeiten des Universums enthält. Die sichtbare Welt verdeckt sozusagen den Bereich der nicht-empirischen Formen, aus dem sie entspringt – *emaniert*.

Die Entdeckung eines nicht-empirischen Bereiches der Wirklichkeit ist natürlich von weittragender Bedeutung. Wenn alle empirischen Phänomene – die materielle Welt, das Leben in seinen empirischen Formen, unser Bewusstsein, unsere Gedanken und Begriffe – einem einzigen Bereich von Formen entfließen, dann muss uns dieser als der Bereich eines all-umfassenden Bewusstseins erscheinen, eines *kosmischen Bewusstseins*, in dem Naturwissenschaften, Philosophie und Religion in der Ordnung des Einen ihre Grenzen verlieren. In dieser Situation ist es der Mühe wert, die Grundlagen unserer Weltanschauung neu zu durchdenken – die Probleme der Metaphyisk, die Gottesfrage, und die Begründung der menschlichen Werte – und zu versuchen, eine einheitliche Wissenschaft zu schaffen, welche die Naturwissenschaften genauso umfasst wie die Geisteswissenschaften. Im Rahmen einer solchen Aufgabe ist der vorliegende Aufsatz der Versuch, die Tatsache der Moral aus der Ordnung des Universums abzuleiten:

Menschliche Ordnung – im öffentlichen und privaten Bereich – sollte die Ordnung des Kosmos widerspiegeln.

Im Einklang mit der Ordnung des Universums zu leben, ist ein grundlegender Wert, auf dem man ein System der Ethik aufbauen kann.

Wir sollten so leben, dass das kosmische Bewusstsein – der Weltgeist – in uns denken und Erfüllung finden kann.

[2] H.-P. Dürr: Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen; H.-J. Fischbeck: Die Wahrheit und das Leben.

Wir sollten immer so handeln, dass der Weltgeist in unseren Handlungen ist.

Versuche, moralische Gesetze nach der Ordnung des Kosmos zu gestalten, sind nicht neu. Im vierten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung z. B. entwickelte ZENON aus Kition ein ethisches System, dessen grundlegender Wert ein Leben „im Einklang mit der Natur" ist[3], wobei der Begriff der *Natur* nicht nur die menschliche Natur bedeutet, sondern auch die des Kosmos.

> „Denn unsere Naturen sind Teil des Weltganzen. Daher stellt sich als Endziel dar das der Natur gemäße Leben, das heißt das der eigenen Natur wie auch der Natur des Alls gemäße Leben, wo man nichts tut, was die Weltvernunft ... zu verbieten pflegt; diese aber ist die wahre Vernunft ... , die alles durchdringt und wesenseins ist mit Zeus, dem Ordner und Leiter des Weltalls."[4]

Laut ZENON ist es also die erste Pflicht des Menschen, im Einklang mit der Ordnung des Universums zu leben.

Moralische Gesetze können auf zweierlei Weise mit kosmischer Ordnung verbunden werden. Zum einen macht es die Struktur der Quantenwirklichkeit jetzt möglich vorzuschlagen, dass alle moralischen Handlungen auf einer einzigen, nicht-empirischen und nicht-expliziten *moralischen Form* beruhen, die zusammen mit den anderen Formen aus denen die empirische Welt hervorgeht, in der kosmischen Potentialität existiert. Wie alle Formen der Potentialität, kann auch die moralische Form nicht in Worten ausgedrückt werden. In Situationen aber, in denen sie benötigt wird, erscheint sie mit einer klaren Botschaft in unserem Bewusstsein. Es ist denkbar, dass das Zentralnervensystem, wie die Messinstrumente der Physik, direkt durch Potentialitätswellen angeregt werden kann, die im nicht-empirischen Teil der Wirklichkeit existieren und spontan als intuitive Einsichten in unserem Bewusstsein erscheinen, wo sie unserer eigenen Urteilskraft und unserem freien Willen Vorschläge zu möglichen Handlungen machen.

Auf einer zweiten, mehr offensichtlichen Ebene, bietet die Natur der Wirklichkeit Einsicht in die Natur des Menschen, woraus gewisse Verhaltensregeln logisch folgen. Diese Regeln können als exemplarische, spezialisierte und explizite Fassungen der nicht-expliziten moralischen Form verstanden werden. In dem Maße, in dem sie in Worte gefasst sind, können sie niemals vollendet und vollständig sein, und dennoch sind ihre Folgen potentiell enorm: wenn Einklang mit der Ordnung des Universums in der Tat von allen Menschen

[3] M. HAUSKELLER: Geschichte der Ethik (1997), S. 203.
[4] Ders., ebd., S. 204.

auf diesem Planeten als Handlungsprinzip angenommen würde, dann würde dies die Gewähr für ein harmonisches Zusammenleben der Kulturen in einer globalisierten Welt, für Einklang in der Gesellschaft und inneren Frieden für jeden Einzelnen sein. Auf diese Weise sind die einfachen Regeln, die aus der kosmischen Ordnung ableitbar sind, direkt mit persönlichem Wohlbefinden verbunden und führen zu neuen Aspekten der aristotelischen *Eudaimonie*, zu KANTS Begriff vom *Höchsten Gut*, und zur These des SOKRATES, dass nur das tugendhafte Leben mit Glück verbunden ist.

Wegen früherer ausführlicher Beschreibungen der Quantenwirklichkeit[5] werden die hier benötigten Aspekte nur noch einmal kurz angedeutet.

II. EINIGE ASPEKTE DER QUANTENWIRKLICHKEIT

1. Die Grundlage der materiellen Welt ist nicht-materiell

SCHRÖDINGERS Wellenmechanik ist augenblicklich die einzige Theorie, mit der man die Eigenschaften von vielatomigen Molekülen berechnen kann. In dieser Theorie sind die Elektronen in Atomen keine winzigen Masseteilchen, keine kleinen Materieklümpchen, sondern stehende Wellen, Wellenformen oder mathematische Formen. MAX BORN verdanken wir die Entdeckung, dass die Natur dieser Wellen jene von *Wahrscheinlichkeitswellen* oder Wahrscheinlichkeitsfeldern ist.

Wahrscheinlichkeiten sind dimensionslose Zahlen oder Zahlenverhältnisse. Solche Wellen sind leer, sie transportieren weder Masse noch Energie, sondern nur numerische Informationen. Und dennoch: die ganze sichtbare Ordnung des Universums wird durch die Eigenschaften dieser Wellen bestimmt. Die Wellenfunktionen von Atomen bestimmen z. B., welche Moleküle sich bilden können. Die Wellenfunktionen von Molekülen bestimmen die Wechselwirkungen zwischen Molekülen und damit die Eigenschaften der materiellen Systeme.

Wenn man die Natur der Materie bis in ihre Wurzeln verfolgt, dann verliert man auf einmal auf der Stufe der Atome und Moleküle alle Materie und findet sich in einem Bereich von nicht-materiellen Formen wieder. Dort wird die

[5] L. SCHÄFER: In Search of Divine Reality (1997); ders.: Versteckte Wirklichkeit (2004); ders.: Quantum Reality (2006); ders.: Die Quantenwirklichkeit als Manifestation eines kosmischen Bewusstseins (2006); ders.: Versteckte Wirklichkeit: Quantentheorie und Transzendenz (2007); ders.: Em Busca de la Realidad Divina (2007); ders.: Nicht-empirische Wirklichkeit (2007); ders.: Nonempirical Reality (2008).

Realität zur Potentialität und die Wirklichkeit offenbart, dass die Grundlage der materiellen Welt nicht-materiell ist.

2. Wirklichkeit als untrennbare Ganzheit

Die Untrennbarkeit der Wirklichkeit hat sich in Experimenten offenbart, in denen Elementarteilchen ohne Verzögerung, instantan, über beliebig weite Entfernungen aufeinander einwirken können. In Experimenten zu *Bells Theorem* hat sich erwiesen, dass zwei Teilchen, die irgendwann miteinander wechselwirken und sich dann voneinander in verschiedene Gegenden des Raumes wegbewegen, miteinander verbunden bleiben und sich wie ein einziges Ding verhalten können, ganz gleich wie weit sie voneinander entfernt sind. Die Physiker nennen solche Phänomene *nicht-lokal.*

Wenn die Wirklichkeit nicht-lokal ist, dann ist ihre Natur die einer unteilbaren Ganzheit. Aus diesem Phänomen haben MENAS KAFATOS und ROBERT NADEAU[6] einen bemerkenswerten Schluss gezogen: *Weil unser Bewusstsein aus der Ganzheit hervorgegangen und ein Teil von ihr ist, ist es möglich zu folgern, dass der Kosmos Aspekte eines Bewusstseins hat.* Auf diese Weise erscheint die Grundlage der Wirklichkeit – das Eine – in der heutigen Physik als ein kosmisches Bewusstsein.

3. Elementarteilchen haben geistesähnliche Eigenschaften

Wenn man in Interferenzversuchen mit Masseteilchen an einem Doppelspalt den Weg eines Teilchens durch die Spalte kennt, dann erhält man andere Messresultate, als wenn man den Weg nicht kennt. Man sagt: *Welcher-Weg-Information* zerstört die Kohärenz; das heißt, die Fähigkeit zu interferieren. Auf diese Weise können Quantenobjekte auf Änderungen in Informationen reagieren wie ein bewusster Geist. In diesem Sinn kann man sagen, dass wir am Grunde der Dinge Wesenheiten mit geistesähnlichen Eigenschaften finden.
Viele Pioniere der Physik des 20. Jahrhunderts haben die Bedeutung solcher Phänomene betont. Der Astrophysiker ARTHUR STANLEY EDDINGTON schreibt z. B.:

> „Das Universum hat die Natur eines Gedankens oder einer Empfindumg in einem Kosmischen Geist."[7]

[6] M. KAFATOS/R. NADEAU: The Conscious Universe (1990).
[7] A. S. EDDINGTON: The Philosophy of Physical Science (1939), S. 151.

Sein Kollege JAMES JEANS:

> „Geist ist nicht länger ein zufälliger Eindringling im Reich der Materie, sondern wir beginnen zu ahnen, dass wir ihn als Schöpfer und Herrscher des Reichs der Materie anerkennen müssen."[8]

HANS-PETER DÜRR:

> „Materie ist nicht aus Materie zusammengestzt ... Im Grunde gibt es nur Geist."[9]

Die Behauptung, dass Quantenobjekte geistesähnliche Eigenschaften haben, ist ein metaphysischer Standpunkt, der sofort daran zu scheitern scheint, dass Elektronen, Protonen und Atome ja keine Psyche und kein Bewusstsein haben. Wie kann es dann möglich sein, dass sie sich so verhalten, als hätten sie eins? Die Antwort auf dieses Rätsel kann wie folgt gegeben werden: Elementarteilchen haben selber kein Bewusstsein, sondern ihre geistesähnlichen Eigenschaften sind die der Ganzheit der Wirklichkeit; das heißt, sie sind Manifestationen des Kosmischen Bewusstseins. Weil das Kosmische Bewusstsein eine Ganzheit ist – das Eine –, ist es sich all seiner Prozesse bewusst und drückt sein Bewusstsein in den automatischen und mechanischen Reaktionen auf Information auf der Ebene der Elementarteilchen genauso aus wie in allen anderen Erscheinungsformen des Bewusstseins, einschließlich des menschlichen. Elektronen haben kein Selbstbewusstsein, aber sie handeln so, als hätten sie eins, weil der Weltgeist in ihnen handelt. Vielleicht können auch wir nur deshalb mit Bewusstsein handeln, weil der Weltgeist in uns denkt. Das ist die Bedeutung der These, dass der Kosmos Aspekte eines Bewusstseins hat: *Das Eine ist sich seiner Prozesse bewusst.*

So verwischen sich auf der Ebene der Quantenwirklichkeit die Grenzen zwischen dem Physischen und Metaphysischen und zwischen dem Geistigen und Materiellen. An ihren Grenzen vergeht die empirische Wirklichkeit nicht im Nichts, sondern im Nicht-Empirischen.

III. DIE BEDEUTUNG DER NICHT-EMPIRISCHEN WIRKLICHKEIT

Die Frage ob es eine allem übergeordnete, nicht-empirische Wirklichkeit tatsächlich gibt, ist natürlich für alle ethischen Theorien von großer Bedeutung. Mit *nicht-empirisch* meinen wir alle die Entitäten, Prozesse oder Zustände, die in der physikalischen Wirklichkeit existieren, die aber *im Wesentlichen,*

[8] J. JEANS: The Mysterious Universe (1931), S. 158.
[9] H.-P. DÜRR: Für eine zivile Gesellschaft (2000), S. 18.

und zwar ihrer Natur wegen, nicht beobachtbar sind, und nicht deshalb, weil es noch keine Instrumente gibt, mit denen man sie eines Tages beobachten könnte.

Der Begriff einer nicht-empirischen Wirklichkeit erscheint auf den ersten Blick in sich selbst widersprüchlich. Wie kann es denn sein, dass etwas *wirklich* ist, obwohl es nicht-materiell ist und unsichtbar? Es gibt aber Wesenheiten, die wir nicht direkt erfahren können und die trotzdem wirklich sind, weil sie sich in der Welt unserer bewussten Erfahrung manifestieren und darin wirken können. In den Worten des Physikers ALEXEI NESTERUK:

> „Um das Empirische zu erklären, muss sich die Quantentheorie auf etwas Nicht-Empirisches berufen."[10]

HANS JÜRGEN FISCHBECK: Die Wirklichkeit hat eine „Doppelstruktur aus Potentialität und Realität"[11].Die Quantenwirklichkeit ist ein Teil der Wirklichkeit, der unsere Erfahrung *transzendiert*.[12] Alle nicht-empirischen Zustände bilden den Bereich der Potentialität in der physikalischen Wirklichkeit. Das heißt, sie sind nicht Teil der realen Welt, *können* aber in ihr erscheinen. Ihre Existenz bedeutet, dass es nicht nur „temporäre Grenzen" unseres Wissens gibt, sondern echte Beschränkungen, das heißt Grenzen, die „prinzipiell nicht überschritten werden können"[13].

In der heutigen Physik entstehen Vorstellungen einer nicht-empirischen Wirklichkeit auf verschiedene Weise. Nicht-lokale Phänomene sind zum Beispiel im Rahmen von Vorgängen erörtert worden, die außerhalb der Raum-Zeit liegen.[14] Solche Prozesse sind notwendigerweise nicht-empirisch. Nicht-empirische Zustände der Wirklichkeit sind auch solche, die durch Beobachtung zerstört werden, wie die *Überlagerungszustände* der Quantensysteme. Die neo-aristotelische Interpretation der quantentheoretischen Potentialität, wie sie von WERNER HEISENBERG[15], ABNER SHIMONY, HANS-PETER DÜRR und anderen vorgeschlagen worden ist, besagt, dass ein quantentheoretischer Zustandsvektor ein Netzwerk von Potentialitäten darstellt, das von der linearen Schrödingerdynamik gesteuert wird. Die lineare Überlagerung von Zustän-

[10] A. NESTERUK: Personal communication (2006).

[11] H.-J. FISCHBECK: Die Wahrheit und das Leben, S. 20.

[12] L. SCHÄFER: In Search of Divine Reality; ders.: Versteckte Wirklichkeit (2004); ders.: Quantum Reality; ders.: Die Quantenwirklichkeit.

[13] H.-P. DÜRR: Für eine zivile Gesellschaft, S. 14.

[14] N. GISIN: http://xxx.lanl.gov/quant-ph/0503007 (2005); andere Referenzen bei L. SCHÄFER: Versteckte Wirklichkeit (2004), S. 55.

[15] W. HEISENBERG: Physics and Philosophy (1959); A. SHIMONY: The Search for a Naturalistic World View (1993); H.-P. DÜRR: Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen.

den beschreibt die charakteristische Eigenschaft von Quantensystemen, sich in Zuständen zu entwickeln, die ein Netzwerk von Potentialitäten darstellen, aber nicht einen Zustand der Realität. Eine Potentialität bedeutet einerseits, dass eine gegebene physikalische Größe, wie z. B. die Koordinaten im Raum, keinen tatsächlichen Wert hat, und andererseits, dass eine nicht-klassische Kohärenz zwischen den verschiedenen Zuständen existiert, die im Netzwerk enthalten sind. Die empirische Wirklichkeit emaniert aus dieser Potentialität durch einen kontrollierten oder nicht-kontrollierten Messakt; das heißt, durch eine irreversible Wechselwirkung eines mikrophysikalischen Zustandes mit einem makroskopischen Objekt oder der Umgebung. Im Messakt entsteht die Realität der abgetrennten Dinge durch den Verlust der Kohärenz; dieser Vorgang wird oft als *Dekohärenz* bezeichnet. Das Messproblem der Quantenphysik ist das Problem, zu verstehen, wie der Übergang von der Potentialität zur Realität vor sich geht; das heißt, zwischen zwei verschiedenen Modalitäten des Wirklichseins.

Ein einfaches Beispiel für einen Zustand, der durch Beobachtung zerstört wird, ist der eines Elementarteilchens, das sich frei im Raum bewegt. Die Quantentheorie ergibt für ein solches Objekt einen Zustand, in dem seine Aufenthaltswahrscheinlichkeit, W, überall im Raum von Null verschieden und konstant ist. Wir schreiben: W = konstant. In einem solchen Zustand haben die Raumkoordinaten des Teilchens keinen bestimmten Wert. Ein solches Teilchen nimmt, sozusagen, keinen bestimmten Platz im Universum ein, es ist gewissermaßen nirgendwo, sondern es befindet sich in einem Zustand, in dem eine Vielzahl von Möglichkeiten (genau: Wahrscheinlichkeitsdichten), an verschiedenen Orten gefunden zu werden, überlagert ist. Kein empirisches Objekt kann sich in einem solchen Zustand befinden. Für empirische Dinge gilt immer, dass sie irgendwo an einem bestimmten Ort sind; das heißt, ihre Aufenthaltswahrscheinlichkeit muss in einem einzigen Bereich im Universum, sagen wir, an Punkt a, gleich 1 sein (symbolisch: W(a) = 1), und überall sonst gleich null. In der Tat, wenn man eine Reihe von Detektoren im Raum aufstellt, um das Teilchen im Zustand W = konstant zu finden, dann erscheint es plötzlich an einem von ihnen, ohne dass man vorhersagen kann, an welchem. In diesem Prozess geht der Zustand W = konstant in den Zustandstyp W(a) = 1 über; das heißt, Ersterer wird durch die Beobachtung *notwendigerweise* zerstört.

Ein zweite Klasse nicht-empirischer Zustände finden wir in den virtuellen Zuständen von Atomen und Molekülen, die keine empirischen Eigenschaften besitzen, weil sie leer sind.

IV. VIRTUELLE ZUSTÄNDE

Der Begriff der virtuellen Zustände stammt aus der Quantenchemie und bezeichnet die *leeren Zustände* von Atomen und Molekülen. Alle gewöhnlichen materiellen Systeme existieren in stationären Zuständen oder *Quantenzuständen*. Jedes System besteht aber nicht nur aus dem Zustand, den es gerade besetzt, wenn es beobachtet wird, sondern auch aus unzähligen anderen, unsichtbaren Zuständen, die leer sind. Quantenchemiker nennen leere oder unbesetzte Zustände *virtuelle Zustände*. Sie sind Teil der Wirklichkeit, aber, weil sie leer sind, nicht der empirischen Wirklichkeit. Virtuelle Zustände sind mathematische Formen, Informationsmuster, aber sie sind mehr als nur die Idee einer mathematischen Form, weil sie die *Möglichkeit* haben, sich im empirischen Bereich der Wirklichkeit zu manifestieren – nämlich dann, wenn sie vom System besetzt werden. Die virtuellen Zustände gehören zum Bereich der Potentialität der Wirklichkeit.

Das Wasserstoffatom (H-Atom) kann als einfaches Beispiel dienen. Die Lösung der Schrödingergleichung für ein H-Atom ergibt unendlich viele Zustandsvektoren (auch, *Wellenfunktionen* oder *Orbitale* genannt), die von drei *Quantenzahlen*, *n, l,* und *m*, abhängig sind. Wir schreiben symbolisch $\Psi_{n,l,m}$ für die Orbitale des H-atoms. Jede mathematisch erlaubte Kombination der Quantenzahlen definiert einen Zustand mit seinem charakteristischen Zustandsvektor, $\Psi_{n,l,m}$, der seine Eigenschaften bestimmt.

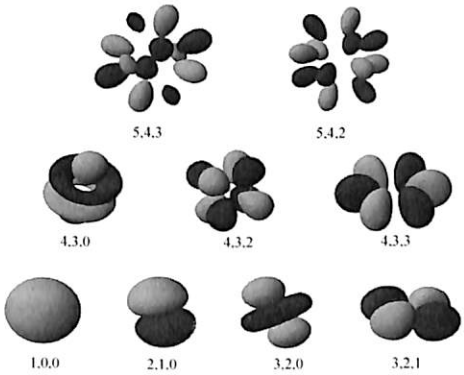

Abb. 1: Atomorbitale $\left|\Psi_{n,l,m}\right|^2$ für einige n,l,m-Zustände des H-Atoms. Benutzt wurde das 'Orbital Viewer' Program von David Manthey (http://www.orbitals.com).

Mit der Quantentheorie kann man die Wellenfunktionen *a priori* für alle Atome und Moleküle berechnen. Dabei ist deren Bedeutung die, dass das Quadrat

ihrer Amplituden, $\left|\Psi_{n,l,m}\right|^2$, die Wahrscheinlichkeit bestimmt, ein Elektron in der Umgebung eines Atoms zu finden. Damit erweisen sich die Wellenfunktionen als *nicht-materielle Zahlen*. Abb. 1 zeigt eine Auswahl von Orbitalen des H-Atoms.

Wenn wir uns den Wellenformen in Abb. 1 zuwenden und ein bestimmtes H-Atom betrachten, das sich im (1,0,0)-Zustand befindet, dann müssen wir uns vergegenwärtigen, dass die anderen Formen – (2,0,0), (2,1,0), (3,0,0), (3,1,0), (3,2,0), ... – in diesem Atom auch existieren, aber nicht als empirische Formen, weil sie ja leer sind. Sie existieren aber in dem Sinn, dass ihre logische oder mathematische Ordnung als Teil der Konstitution des Systems dessen empirische Möglichkeiten enthält, und dass sie völlig von den Bedingungen des Systems bestimmt und *a priori* vorhersagbar ist. *Die Ordnung der virtuellen Zustände ist präetabliert, bevor sie sich im empirischen Teil der Wirklichkeit manifestiert.*

Abb. 1 kann auch erläutern, was passiert, wenn ein System seinen Zustand ändert. Im (1,0,0)-Zustand z. B. hat die Wahrscheinlichkeitsdichte eines H-Atoms die Form einer Kugel. Wenn das Atom in den (4,3,0)-Zustand übergeht, dann erscheint dieser Zustand in der empirischen Wirklichkeit, der eben verlassene wird nicht-empirisch und virtuell, und die Wahrscheinlichkeitsdichte des Atoms erscheint in der Form eines Krapfengebäcks. Im (4,3,3)-Zustand kommen Formen wie die eines Armbands zum Vorschein, und immer komplexere Formen können sich manifestieren, wie z. B. die gothischen Formen der (5,4,3)- und (5,4,2)-Zustände. Aus dieser Überlegung ist ersichtlich, dass auf der molekularen Ebene neue und komplexe Formen nicht aus dem Nichts erscheinen, sondern durch die Aktualisierung von virtuellen Zuständen, deren logische Ordnung schon existiert, bevor sie empirisch wird. Darum wird auch die komplexe Ordnung der Biosphäre nicht vom Zufall erschaffen, wie die Darwinisten behaupten, sondern durch Emanation aus einer präetablierten, nicht-empirischen Ordnung.[16]

V. SIND VIRTUELLE ZUSTÄNDE WIRKLICH?

Niels Bohr war überzeugt, dass es „ein Irrtum des klassischen Realismus" war[17], anzunehmen, dass die Phänomene der menschlichen Erfahrung es mög-

[16] L. Schäfer: Versteckte Wirklichkeit (2007); ders.: Em Busca; ders.: Nicht-empirische Wirklichkeit; ders.: Nonempirical Reality.

[17] J. T. Cushing: Fundamental Problems in and Methodological Lessons from Quantum Field Theory (2003), S. 29.

lich machen, auf die Natur einer unterliegenden, unabhängigen Wirklichkeit zu schließen. Ganz allgemein wird heute oft angenommen, dass „Theorie eine Abstraktion ist, deren Komponenten, z. B. die Zustandsvektoren (der Quantentheorie), nicht die Eigenschaften von unabhängigen Objekten repräsentieren“[18]. Im Gegensatz dazu wird hier vorgeschlagen, dass Elemente der Quantentheorie, wie z. B. die Zustandsvektoren oder Wellenfunktionen, sehr wohl die Eigenschaften einer unabhängig existierenden Wirklichkeit beschreiben und dass es nur so *scheint*, dass sie dies nicht tun, weil sie sich nicht auf den empirischen Teil, sondern auf den nicht-empirischen Teil der Wirklichkeit beziehen.

Inspiriert von Kants Philosophie[19], war Bohr davon überzeugt, dass die Phänomene unserer Erfahrung nicht die wahre Natur der Wirklichkeit beschreiben, weil wir die Noumena zwingen, „sich auf eine Weise zu manifestieren, die durch die Struktur und andere Eigenschaften der Instrumente prädeterminiert ist,“ die wir in unseren Experimenten benutzen.[20] Wenn wir z. B. Instrumente benutzen, die korpuskulare Aspekte der Wirklichkeit erfassen, dann wird die Beschreibung unserer Erfahrung durch Masseteilchen bestimmt. Wenn wir andererseits Instrumente benutzen, die Interferenzen beobachten können, dann wird sich die Beschreibung unserer Erfahrung auf das Verhalten von Wellen beziehen. Auf diese Weise, dachte Bohr, verdirbt der unvermeidliche Modus unserer Erfahrung jede Möglichkeit, die wahre Natur der Wirklichkeit zu beschreiben. „Die Teilchen ... können nirgendwo sonst existieren, als in Bezug auf jene Art von Apparat“, der die Noumena „in Masseteilchen geformt hat.“[21] Information verschreibt den Noumena zwangsläufig eine Form, wie der Begriff des *In-form-ierens*, als eines Vorgangs, der *ein Ding in eine Form hineinpasst*, zu besagen scheint.

Dass der Modus unserer Erfahrung das Erscheinen der Elemente der Wirklichkeit beeinflusst, mag richtig sein. Wenn die Aussagen einer Theorie sich aber nicht auf die empirische Wirklichkeit beziehen, sondern auf deren nicht-empirischen Teil, dann sind sie *per definitionem* unabhängig von jedweder Erfahrung und können sehr wohl Aspekte der Wirklichkeit beschreiben, die nicht von Instrumenten korrumpiert sind. Die Schlussfolgerung ist nicht die, dass die Zustandsvektoren nicht die Eigenschaften von unabhängigen Objekten repräsentieren, sondern dass sie Aspekte der Potentialität am nicht-empi-

[18] Ders., ebd., S. 30.
[19] R. Harré: Parsing the Amplitudes (2003), S. 66.
[20] Ebd.
[21] Ebd.

rischen Fundament der Wirklichkeit beschreiben. Aus diesem Grund hat der Physiker C. N. VILLARS die Zustandsvektoren *Potentialitätswellen* genannt:

> „Potentialitätswellen werden, wie es der Name besagt, als physikalisch wirkliche Wellen gedacht, die auf ihre eigene Art existieren, nicht nur als Darstellungen des Verhaltens von Masseteilchen. Mikrophysikalische Objekte sind nicht Teilchen, die auf geheimnisvolle Weise von ‚Wahrscheinlichkeitswellen' ‚geleitet' werden, sondern mikrophysikalische Objekte *sind* Wellen von potentiellen Beobachtungswechselwirkungen."[22]

Damit ist klar gesagt: die Wellen im Bereich der Potentialität sind nicht bloß epistemologische, sondern ontologische Entitäten.

Wenn die Quantentheorie zum Beispiel für ein Masseteilchen die Aufenthaltswahrscheinlichkeit W = konstant postuliert, dann müssen wir annehmen, dass es ein Element der Wirklichkeit gibt, das diese Eigenschaft besitzt, oder die Theorie wäre vollständig irreführend. Die Beschreibung dieses Zustands hängt aber nicht von der Wahl eines Messinstrumentes ab, weil er ja nicht beobachtbar ist. Das schließt jedoch nicht aus, dass ein solcher Zustand wirklich ist, und zwar deshalb, weil er sich auf eine Weise in der empirischen Welt manifestieren kann, die aus seiner Natur *a priori* vorhersagbar ist.

ALBERT EINSTEIN, BORIS PODOLSKY und NATHAN ROSEN (EPR) haben „Elemente der Wirklichkeit" so definiert: Wenn man

> „den Wert einer physikalischen Größe mit Gewissheit ... vorhersagen kann, dann gibt es ein Element der physikalischen Wirklichkeit, das dieser physikalischen Größe entspricht."[23]

Nun kann man z. B. in der Molekularspektroskopie die Übergangswahrscheinlichkeiten zwischen Quantenzuständen als identisch gleich Null oder nicht gleich Null vorhersagen und bestimmt damit die empirisch nachprüfbaren Erscheinungsformen der Spektren. Die Vorhersagen beruhen auf Rechnungen, für welche die genauen mathematischen Formen aller betroffenen Zustände benötigt werden, einschließlich der leeren Zustände, in die ein spektroskopischer Übergang erfolgt. Das heißt, die Eigenschaften eines virtuellen Zustandes bestimmen eine empirische Eigenschaft, *bevor dieser Zustand ein empirischer Zustand ist.* Im Sinne von EPR (1935) erlaubt die genaue Vorhersage einer physikalischen Größe – eine Übergangswahrscheinlichkeit von Null oder nicht-Null – den Schluss, dass die betroffenen Elemente – besetzte und leere

[22] C. N. VILLARS: Microphysical objects as 'potentiality waves' (1987), S. 148.
[23] A. EINSTEIN / B. PODOLSKY / N. ROSEN: Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete? (1935), S. 777.

Zustände – Elemente der Wirklichkeit sind. Weitere Beispiele sind an anderer Stelle[24] beschrieben worden. *Sie zeigen nicht nur, dass nicht-empirische, leere Zustände ein Teil der Wirklichkeit sind, sondern auch, dass es eine nicht-empirische Wirklichkeit gibt.*

Die Nicht-Wirklichkeit (das Nicht-Wirklich-Sein) von Zustandsvektoren ist Thema zahlloser mathematischer Untersuchungen. ASHER PERES z. B. schreibt:

> „Der Zustandsvektor kann nicht ein Attribut eines physikalischen Systems sein. ... Das Ψ-Symbol (die sogenannte ‚Zustandsfunktion' oder ‚Wellenfunktion') ist nicht ein Attribut eines *Systems*, sondern eines *Vorgangs*. Ein einzelnes physikalisches System hat keinen Zustand."[25]

Diese Bemerkungen sind ebenso verblüffend wie faszinierend, sie sind jedoch schwer mit den Eigenschaften von Molekülen in Einklang zu bringen. In den letzten Jahren sind zum Beispiel spektroskopische Methoden entwickelt worden, mit denen man die Spektren von *einzelnen* Molekülen beobachten kann. In dieser Art von Spektroskopie werden die Lichtquanten aufgezeichnet, die von individuellen Molekülen ausgesendet werden. Die Emission von Quanten durch ein individuelles Molekül kann nicht anders verstanden werden als durch den Schluss, dass ein einzelnes physikalisches System von einem stationären Zustand in einen anderen übergeht. Das ist in direktem Gegensatz zur Bemerkung, dass „ein einzelnes physikalisches System keinen Zustand hat."

In der Feld-Ionen-Spektroskopie ist es möglich, einzelne Atome in Festkörpern abzubilden. MOH'D REZEQ et al.[26] zeigen z. B. einzelne Wolframatome in einer Nadelspitze. Es ist schwer, sich vorzustellen, dass die so abgebildeten Atome „nirgendwo sonst existieren, als in Bezug auf jene Art von Apparat"[27], so dass sie aus der Wirklichkeit verschwinden und die Nadel nicht mehr sticht, wenn sie aus dem Mikroskop herausgenommen wird. NIELS BOHRS Interpretation der Quantenphysik, die sogenannte Kopenhagen Interpretation, ist eine feine Form des Skeptizismus. Man darf vermuten dass das allgemeine Werturteil von BERTRAND RUSSELL gilt:

> „Skeptizismus ist logisch unanfechtbar, aber psychologisch unannehmbar."[28]

[24] L. SCHÄFER: Nonempirical Reality.
[25] A. PERES: What Is a State Vector? (1984), S. 646.
[26] M. REZEQ et al.: Tungsten nanotip fabrication (2006).
[27] R. HARRÉ: Parsing the Amplitudes, S. 66.
[28] B. RUSSELL: Human Knowledge (1948), xi.

VI. DIE BEDEUTUNG DER FORMEN ALS METAPHYSISCHES SEINSPRINZIP

Durch ihren Vorschlag, die Grundlage der Wirklichkeit nicht in irgendeinem Stoff zu suchen, sondern in Zahlen und Zahlenverhältnissen, haben die Pythagoreer den Begriff der „Form als metaphysisches Seinsprinzip"[29] in die Europäische Philosophie eingeführt. Dieser Begriff wurde dann von PLATON in seiner Ideentheorie weiterentwickelt, indem er behauptete, dass der Grund der wahren Wirklichkeit nicht im Bereich der materiellen Dinge, sondern in einem tranzendenten Bereich von Formen liegt. Für ARISTOTELES waren die Formen nicht transzendent, sondern immanent und nötig, um ungeformte Materie wirklich werden zu lassen. Für PLOTIN war *Geist* oder *Nous*

> „das erste, was das Eine aus sich entlässt. ... Er (Nous) ist der Inbegriff aller Ideen, Normen, Gesetze, Seinstrukturen, ist der Kosmos noetos und zugleich auch der platonische Demiurg"[30].

Augustinus glaubte, dass die Formen, die das wahre Wesen der Dinge ausmachen, Gedanken in Gottes Geist sind. Die

> „Schöpfung ist sonach eine Realisierung von Ideen aus der an sich noch viel reicheren Fülle Gottes"[31].

In der heutigen Physik wurden mathematische Formen seit MAXWELL zunächst benutzt, um die Phänomene der empirischen Welt logisch zu ordnen. Im Laufe der Zeit entwickelte sich daraus in der Quantenphysik die Vorstellung, dass die Formen tatsächlich existieren, zum Beispiel als *Potentialitätswellen*[32] oder als *virtuelle Zustände*[33] im nicht-empirischen Fundament der Wirklichkeit. Die Formen der Quantentheorie sind sowohl in den Dingen (immanent) als auch jenseits (transzendent) davon; das heißt, dass sie unsere Erfahrung transzendieren und man sich vorstellen kann, dass sie unabhängig von materiellen Dingen existieren.

Die Autoren von Zukunftsromanen haben den Begriff der *Teleportation* für all jene Prozesse erfunden, in denen ein Gegenstand oder eine Person an einem Ort verschwindet, während eine perfekte Kopie irgendwo anders wieder

[29] J. HIRSCHBERGER: Geschichte der Philosophie I (1981), S. 24, 604.
[30] Ders., ebd., S. 306–7.
[31] Ders., ebd., S. 358.
[32] C. N. VILLARS: Microphysical objects as 'potentiality waves'.
[33] L. SCHÄFER: Versteckte Wirklichkeit (2004); ders.: Quantum Reality; ders.: Die Quantenwirklichkeit.

erscheint. Die Idee ist die, dass die Information die im Original enthalten ist, von einem Apparat, wie in einer Faxmaschine, abgelesen und dann an einen entfernten Empfänger gesendet wird, wo mit ihr eine Kopie des Originals angefertigt wird. In diesem Prozess ist der wesentliche Punkt nicht der, dass die Kopie aus denselben Atomen und Molekülen wie das Original besteht, sondern dass die Struktur der Kopie mit der des Originals identisch ist.[34] Vor kurzem haben NICOLAS GISIN und seine Mitarbeiter Teleportationen im Frequenzbereich der Fernmeldetechnik über weite Entfernungen ausgeführt.[35] Ein wichtiger Aspekt dieser Experimente ist der, dass in ihnen *nicht Masse oder Energie, sondern Formen teleportiert wurden*:

> „Masse und Energie können nicht von einem Ort an einen anderen teleportiert werden, ohne dass sie den dazwischenliegenden Raum durchlaufen. Es ist aber möglich, Quantenzustände zu teleportieren (das heißt, die letztendliche Struktur von Objekten): nur die Struktur wird teleportiert – die Materie aber bleibt wo sie ist und muss am Bestimmungsort schon vorhanden sein."[36]

Die Möglichkeit, die Formen von Quantenzuständen ohne dazugehörende Masse zu teleportieren, erlaubt einen Schluss von allergrößter Bedeutung: *Formen sind Entitäten, die selbstständig auf ihre eigene Art existieren können, und weder Masse noch Energie benötigen, um wirklich zu sein. Sie sind wirklich, auch wenn sie an keinen Stoff gebunden sind. Sie sind die letztendliche Struktur und das Wesen der materiellen Dinge.*

In der indischen Philosophie sind die Begriffe der Potentialität und der Form mit den Schöpfungstheorien verschiedener Schulen verbunden. In den vedantischen Texten z. B. ist Brahman die letztendliche Wirklichkeit. Brahman ist frei von Formen, hat die Natur einer Intelligenz und ist die alleinige Ursache des Universums.[37] In dieser Sicht der Welt strömt das materielle Universum aus Brahman aus, es emaniert, aber die Emanation ist keine Schöpfung, weil das Universum schon in Brahman verborgen ist, bevor es ausfließt, wie ein Baum in seinem Samen. Das heißt, vor seiner Emanation ist das Universum nicht absolut nicht-existierend, sondern es existiert schon in Brahman als *Potentialität.*

In *Sruti*, d. h., in der Offenbarungsliteratur der indischen Philosophie[38], findet man die Aussage:

[34] CH. H. BENNETT et al.: Teleporting an unknown quantum state (1993).
[35] I. MARCIKI et al.: Long-distance teleportation (2003).
[36] Ders., ebd., S. 509.
[37] S. SIVANANDA: Brahma Sutras (1999), Kap. 2, S. 3.
[38] S. RADAKRISHNAN: The Principal Upanishads (1968), S. 22.

„Zuerst war das Universum da, aber nicht-existierend."[39]

Hier ist *nicht-existierend* die Übersetzung des Sanskrit *asat*. Dieses *asat* aber bedeutet nicht *absolut nicht-existierend*, sondern es ist die Verneiinung von *sat*, das als *manifestiert seiend* verstanden werden muss. Die Verneinung, *asat*, bedeutet *subtil, fein,* und *unmanifestiert*. Das heißt, *asat* muss als subtiler Zustand eines Gegenstandes verstanden werden, so dass der oben zitierte Spruch besagt, dass das nicht-existerende (asat) Universum schon in einem äußerst feinen, unmanifestierten Zustand existierte, bevor es manifest wurde.

Die Bedeutung der Form wird auch in der Buddhistischen Philosophie erörtert,[40] wo *alayavijnana* ein wichtiger Begriff ist. *Alaya* bezeichnet eine Lagerhalle, in der alle möglichen Güter aufbewahrt werden. *Vijnana* bezeichnet ein Prinzip des Bewusstseins, im Unterschied zum Körper. Es ist die Aufgabe des *alayavijnana*, die Erinnerungen aller empfindsamen Wesen an ihre Gedanken, Zuneigungen, Wünsche und Taten, *als Samen* zu speichern. Anderen indischen Schulen zufolge[41] bezeichnet *alayavijnana* einen Weltgeit, der die Lagerstätte für alle individuellen Geister *in einer möglichen Form* ist.

VII. DIE VERBINDUNG DES MENSCHLICHEN BEWUSSTSEINS MIT DER KOSMISCHEN POTENTIALITÄT

In drei einfachen Schritten kann man die These entwickeln, dass der menschliche Geist nicht ein in sich abgeschlossenes und unabhängiges System, sondern mit der kosmischen Potentialität verbunden ist.

1. Nicht-empirische und nicht-materielle Formen als Grundlage der physikalischen Wirklichkeit

Im ersten Schritt übernehmen wir von der heutigen Physik den oben beschriebenen Schluss, dass es einen nicht-empirischen Teil der Wirklichkeit gibt, der aus nicht-materiellen, zusammenhängenden Formen besteht, *die sich spontan in der materiellen Welt manifestieren und darin wirken können*. Der Bereich der Formen hat die Natur einer unteilbaren Ganzheit und enthält die zukünftigen empirischen Möglichkeiten des Universums.

[39] S. Sivananda: Brahma Sutras (1999), Kap. 2, S. 24.
[40] D. T. Suzuki: Studies in the Lankavatara Sutra (1999), S. 176.
[41] S. Sivananda: Brahma Sutras (1999), Kap. 2, S. 84.

Die Quantenphänomene haben viele Physiker zu der Ansicht geführt, dass die wahre Natur der Wirklichkeit die einer unteilbaren Ganzheit ist.[42] HANS-PETER DÜRR hat diese Sicht der Dinge so beschrieben:

> „Die Wirklichkeit offenbart sich primär nur mehr als Potenzialität. ... Potenzialität erscheint als das *Eine* – oder besser: als das *Nicht-Zweihafte* – das sich nicht abtrennen, sich nicht mehr zerlegen lässt."[43]

Ein weiterer wichtiger Aspekt der kosmischen Potentialität ist der, dass sie sich dauernd verändert und immer neue empirische Möglichkeiten entwickelt. „Ungeteilte Ganzheit ist fließende Bewegung," schreibt David Bohm[44]. Aus dem sich dauernd änderenden Fluss können gewisse vorübergehend beständige und relativ unabhängige Aspekte – die Elemente unserer Erfahrung der Welt – abstrahiert oder „herausgehoben" werden[45], unter ihnen die Begriffe der Substanz (Stoff, Masse oder Materie) und des Geistes.

> „In diesem Fluss sind Geist und Materie keine getrennten Substanzen, sondern verschiedene Aspekte der einen ganzen und ungebrochenen Bewegung."[46]

Das heißt, *alles* wird aus dem Fluss ausgeschieden – emaniert – das Leben in seinen empirischen Formen, die Materie, unser Bewusstsein und seine Begriffe: *Das Eine lebt und ist sich seiner Prozesse bewusst.*

Diese Struktur der physikalischen Wirklichkeit gilt auch für die Menschen und sie bestimmt die wesentlichen Koordinaten unseres Daseins. Mit unserem Körper sind wir Teil der empirischen Welt der manifestierten Dinge und haben physiologische Bedürfnisse. Mit unserem Geist sind wir Teil der nicht-empirischen Welt der Formen und Potentialität und haben seelische (spirituelle) Bedürfnisse. Wenn wir die nicht-empirischen und nicht-materiellen Wurzeln unseres Seins verleugnen, dann wählen wir ein unerfülltes und verarmtes Leben.

Die Ganzheit der kosmischen Potentialität kann als *das Eine* verstanden werden und die Ordnung der Potentialität als die *Ordnung des Einen*, jedoch nur mit einer wichtigen logischen Einschränkung, die man immer im Auge behalten muss. Genau genommen kann man von der ungeteilten Ganzheit nicht

[42] D. BOHM: Wholeness and Implicate Order (1981); H.-P. DÜRR: Für eine zivile Gesellschaft; ders.: Auch die Wissenschaft; H.-J. FISCHBECK: Die Wahrheit und das Leben; M. KAFATOS/R. NADEAU: The Conscious Universe.
[43] H.-P. DÜRR: Auch die Wissenschaft, S. 12.
[44] D. BOHM: Wholeness and Implicate Order, S. 11.
[45] Ders., ebd., S. 151.
[46] Ders., ebd., S. 11.

sagen, dass sie „fließende Bewegung," ist, wie David Bohm es getan hat.[47] Im absoluten Ganzen gibt es weder die Zeit mit ihren voneinander getrennten Augenblicken noch den Raum mit seinen voneinander getrennten Orten. Damit gibt es auch keine Bewegung – wohin sollte die Ganzheit auch fließen –, kein Werden, keine Kausalität und überhaupt keine Prozesse: *es gibt nur das Eine*. Es gibt auch keine Formen, weil der Begriff der Form ja schon die Räumlichkeit voraussetzt. Der Aspekt der fließenden Bewegung von Formen in Raum und Zeit, der in der Wirklichkeit existiert, bezieht sich auf den Bereich der kosmischen Quantenpotentialität, die schon als *emaniertes Eines* aus der Potentialität einer absoluteren und letztendlichen Ganzheit verstanden werden muss. In der Buddhistischen Lehre enthält das letztendliche Eine die Samen für alle möglichen Taten, Gedanken und Formen, aber auf eine *formlose* (nicht-geformte) Weise. Der Bereich der Quantenpotentialität mit seinen Formen und Potentialitätswellen ist schon erste Stufe einer Emanation aus einer absoluten Ganzheit (einem absoluteren Einen) und mit ihm erscheinen die Manifestationen von Raum, Zeit und Bewusstsein. Quantenpotentialität entwickelt sich ja in der Zeit, und Förmlichkeit – die Eigenschaft Form zu sein – benötigt den Raum. Demnach erscheinen Raum und Zeit mit der Manifestation der Formen aus dem absoluten Ganzen. In Folge ist die Erscheinung der materiellen Welt eine zweite Stufe der Emanation, aber aus den Zuständen der Quantenpotentialität. Die Beziehung zwischen Letzterer und dem absoluten Einen ist wie in PLOTINS Metaphysik, wo Geist oder Nous nicht das letztendlich Allererste sein kann, „weil er bereits eine Zweiheit bedeutet; denn wo Erkennen ist, ist auch ein Erkanntes"[48]. Trotz dieser Einschränkung und obwohl sie in Raum und Zeit existiert und eine Vielzahl von Formen enthält, hat die Quantenpotentialität dennoch die Natur einer Ganzheit, weil ihre Formen zusammenhängen. Deshalb kann man der Einfachheit halber von der Ordnung der kosmischen Potentialität als *der Ordnung des Einen* sprechen, aber nur mit dem stillschweigenden Einverständnis, dass diese Ordnung selbst schon eine Emanation aus einem absoluteren Einen ist, dessen Potentialität ohne Form, Raum, Zeit und unveränderlich ohne Werden ist. In der indischen Philosophie ist die absolute Wirklichkeit, Brahman, eine Intelligenz. Aus dieser Intelligenz scheidet sich *Geist* oder *Nous* aus, wie PLOTIN es beschrieben hat.[49] Unsere theoretischen Möglichkeiten versagen, wenn wir bestimmen wollen, ob der *Weltgeist*, den wir in der kosmischen Quantenpotentialität zu erkennen

[47] Ebd.
[48] J. HIRSCHBERGER: Geschichte der Philosophie 1, S. 307.
[49] Ders., ebd., S. 306–7.

meinen, mit der Intelligenz der letztendlichen Ganzheit identisch, oder, wie Raum, Zeit und Form, auch eine im Wesentlichen transformierte Manifestation ist. Man sieht an dieser Stelle, dass der Vorwurf des Pantheismus, der oft von religiösen Kreisen gegen unsere Thesen vorgebracht wird, nicht haltbar ist. SPINOZAS *Deus sive substantia sive natura*[50] ist angesichts der Quantenphänomene nicht haltbar. Das Universum ist nicht identisch mit Gott, sondern jenseits eines im Universum tätigen Weltgeistes oder Kosmischen Bewusstseins erstreckt sich eine viel weitere und absolutere Intelligenz – das absolute Eine – das wir wohl niemals werden ergründen können.

Es ist interessant, dass die Art der Kosmologie, die aus den obigen Überlegungen folgt, nicht mit Modellen der kosmischen Entwicklungsgeschichte vereinbar ist, die den Ursprung des Universum in einem singulären Ereignis suchen, wie z. B. in einer einmaligen Vakuumfluktuation („Big Bang"), aus der sich der Rest dann auf eine mechanistische Weise entwickelt. Wenn wir hinter der kosmischen Quantenpotentialität den Bereich des absoluten Einen annehmen müssen, dann können wir nicht ausschließen, dass aus dessen unendlicher Potentialität andauernd neue Formen emanieren, wie aus einer unerschöpflichen Quelle der Lebendigkeit und Erneuerung.

2. Das kollektive Unbewusste: Bereich der Potentialität und nicht-empirischen Formen

Im zweiten Schritt übernehmen wir von CARL GUSTAV JUNG seine Argumente für die Existenz eines Bereiches von nicht-empirischen Formen – den Archetypen – , *die spontan in unserem Bewusstsein erscheinen und in ihm wirken können*, indem sie auf „unsere Phantasie, unsere Wahrnehmung und unser Denken" Einfluss nehmen.[51] Als „typische Formen des Auffassens"[52] bilden die Archetypen den Inhalt unseres Bewusstseins, indem sie ihn regulieren, modifizieren und motivieren. Um lebensfähig zu sein und um dem Leben einen Sinn zu geben, müssen wir dauernd in das Reich dieser Formen greifen – in das *kollektive Unbewusste*.

In physikalischen Messprozessen werden Zustände der nicht-empirischen Potentialität zu Zuständen der empirischen Realität. In unserem Geist finden unbewusste Zustände aus einem Reich nicht-empirischer Formen Zu-

[50] J. HIRSCHBERGER: Geschichte der Philosophie 2, S. 137.
[51] C. G. JUNG: Die Archetypen und das Kollektive Unbewusste (2006), S. 57.
[52] C. G. JUNG: Die Dynamik des Unbewussten (2001), S. 160.

tritt zu Bewusstsein. Indem sie die Möglichkeit haben – *potentia* – , in uns bewusst zu werden, gehören die Archetypen zum Bereich der Potentialität. Weil „die Inhalte des kollektiven Unbewussten nie im Bewusstsein" waren[53], sind die Archetypen Teil der nicht-empirischen Welt. Demnach ist für jeden von uns die Geburt eines bewussten Selbst, wie die Manifestation der empirischen Wirklichkeit, aus einem Bereich von nicht-empirischen Formen. Es ist schwierig, den Schluss zu vermeiden, dass die Formen der Potentialität, die JUNG entdeckte, zum allgemeineren Bereich der Potentialität gehören, welche die Quantenphysik entdeckte: beide gehören zum Bereich des Geistes in der Ordnung des Einen.

3. Neurognosis: die Verbindung des Gehirns mit der kosmischen Potentialität

In unserem dritten Schritt in Richtung auf eine Verbindung zwischen menschlichem Geist und kosmischer Potentialität betrachten wir zunächst die Theorie der Archetypen, die CHARLES D. LAUGHLIN[54] auf der Grundlage der „Biogenetischen Strukturtheorie" entwickelt hat. Im Rahmen dieser Theorie hat LAUGHLIN JUNGS „Archetypen als Strukturen innerhalb des Nervensystems" beschrieben.[55] Die biogenetische Strukturtheorie operiert allgemein auf der Grundlage der Annahme, dass typische Funktionen des menschlichen Geistes auf genetisch bestimmten, festverdrahteten neuronalen Strukturen beruhen.

Der Biogenetische Strukturalismus ist Ausdruck eines materialistischen Verständnisses des menschlichen Geistes, demzufolge die Formen, die in unserem Bewusstsein erscheinen können, irgendwie in materiellen Strukturen „verkörpert" sein müssen; das heißt, sie sind mit der Evolution des Gehirns verbunden. Im Gegensatz dazu wollen wir hier die These entwickeln, dass unser Gerhirn für nicht-materielle Potentialitätswellen empfindlich ist, die zunächst nicht verkörpert sind, sondern im kosmischen Bereich der Potentialität existieren, aus dem sie spontan in unserem Bewusstsein erscheinen können. Im Biogenetischen Strukturalismus sind alle Begriffe unseres Bewusstseins irgendwie als materielle Strukturen in unserem Nervensystem eingebaut. In unserem Modell können Begriffe spontan aus einem kosmischen Umfeld in unserem Bewusstsein erscheinen, weil unser Gehirn mit dem kosmischen Bereich verbunden ist.

[53] C. G. JUNG: Die Archetypen, S. 55.
[54] CH. D. LAUGHLIN: Archetypes, Neurognosis and the Quantum Sea (1996).
[55] Ders., ebd., S. 385.

Laut LAUGHLIN ist eine wichtige Funktion des Gehirns, Modelle zu entwickeln, die er das *erkannte Umfeld* (*cognized environment*) nennt. „Das erkannte Umfeld ist die Gesamtheit aller neurophysiologischen Modelle, die die Erfahrungen eines Individuums vermitteln." Diese Modelle entwickeln sich aus

> „genetisch bestimmten Nervenstrukturen, die schon die Erfahrung des Fötus und des Säuglings hervorbringen. Wir nennen diese naszierenden Modelle *neurognostische Strukturen* ... Die neurognostischen Strukturen entsprechen Jungs Archetypen ... Wenn wir von der Funktion dieser Nervenstrukturen sprechen, entweder Erfahrung hervorzubringen oder irgendeine andere, dem Individuum nicht bewußte Tätigkeit auszuüben, dann benutzen wir den Begriff der Neurognose"[56].

Es ist ein wichtiger von LAUGHLIN beschriebener Aspekt der Neurognose, dass sie nicht nur auf der Ebene der Neuronen operiert, sondern auch auf der Quantenebene. Demnach soll das Gehirn in der Lage sein, mit dem Feld der Nullpunktenergie des Quantenvakuums zusammenzuwirken, welches LAUGHLIN das „Quantenmeer" nennt.[57] Hier übernimmt LAUGHLIN von der heutigen Physik die Vorstellung, dass das kosmische Vakuum unter Umständen nicht leer, sondern mit einer ungeheuren Masse oder Energie gefüllt ist – der Nullpunktenergie, mit der die materiellen Strukturen des Gehirns dann wechselwirken sollen,

> „indem sie Ereignisse im Quantenmeer durchdringen und von ihnen durchdrungen werden ... Übersetzungen neuronaler Aktivitäten können dann Umwandlungen in der Struktur des Quantenmeers hervorrufen, und umgekehrt"[58].

In diesem Prozess können „örtlich begrenzte (lokale) Ursachen" im Gehirn zu „örtlich nicht-begrenzten (nicht-lokalen) Ursachen" im Quantenmeer führen, dessen Struktur „in neuronale Aktivitätsmuster überführt wird, und umgekehrt"[59].

> „Menschliche Erfahrung wird die ortsgebundene Umschreibung des Universalen – des Transzendenten – durch das Medium der Neurognose."[60]

„Jedes menschliche Gehirn mag sich in der Tat als ein Mikrokosmos erweisen, der ... die Weisheit aller Zeitalter enthält, und der nur die auswählbaren Entwicklungsbedingungen braucht, die es jeder Person erlauben, sich in ein Individuum großer Weisheit zu entwickeln."[61]

[56] Ebd.
[57] Ders., ebd., S. 390.
[58] Ebd.
[59] Ders., ebd., S. 390, 3.
[60] Ders., ebd., S. 395.
[61] Ders., ebd., S. 395–6.

4. Die Kosmischen Formen im menschlichen Geist

LAUGHLIN[62] hat eine faszinierende Möglichkeit dafür beschrieben, dass der menschliche Geist mit einem kosmischen Medium verbunden sein und zusammenwirken kann. Allerdings ist sein Vorschlag problematisch, dass das Gehirn mit dem Quantenvakuum wechselwirkt, weil es nach dem heutigen Stand der Physik keine Kenntnis für solche Wechselwirkungen mit dem Vakuum gibt. Außerdem muss LAUGHLINS Vorschlag dahingehend verändert werden, dass er Entwicklungen der Neurologie berücksichtigt, die in diesem Zusammehang wichtig sind. ANDRÁS PELLIONISZ und RODOLFO LLINAS[63] haben z. B. Hinweise dafür gefunden, dass die Funktionalität des Gehirns mit einer gewissen funktionalen Geometrie des Zentralnervensystems verbunden ist. SISIR ROY und RODOLFO LLINAS haben vorgeschlagen[64], dass die funktionale Geometrie dynamisch ist und verschiedene Muster und Formen durch ihre Bewegungen hervorruft. JUNGS Archetypen könnten demnach in der Dynamik der funktionalen Geometrie des Zentralnervensystems verkörpert und das Ergebnis der Evolution genetischer Prozesse sein.

Diesem Vorschlag zufolge hat die Evolution eines einzigen physiologischen Merkmals des Gerhirns – nämlich die Entwicklung der funktionalen Geometrie – das Bewusstsein für einen ganzen Komplex zahlloser Begriffe geöffnet; das heißt, für die große Zahl von Archetypen, die wir in unserem Leben benötigen. Laut Jung gibt es ja „so viele Archetypen als es typische Situationen im Leben gibt"[65]. Es ist praktisch unmöglich sich vorzustellen, dass zahllose Archetypen zufällig durch eine einzige Mutation des Gehirns erschaffen worden sind. Es scheint wahrscheinlicher, dass die Archetypen unabhängig existierende Formen im Potentialitätsfeld der Quantenwirklichkeit sind und dass sie in unserem Bewusstsein erscheinen können, weil das Gehirn für Potentialitätswellen empflindlich ist. Genauso wie es durch die Evolution von Augen lichtempfindlich geworden ist, ist das Gehirn durch die Evolution einer funktionalen Geometrie potentialwellenempfindlich geworden. Diese Empfindlichkeit erlaubt es dem Gehirn, von der kosmischen Potentialität angeregt zu werden und umgekehrt, auf diese Einfluss zu nehmen, indem es Formen aus dem kosmischen Feld in unser Bewusstsein bringt und, im Gegenzug, Formen aus unserem Bewusstsein in das kosmische Feld überführt.

[62] CH. D. LAUGHLIN: Archetypes.
[63] A. PELLIONISZ/R. LLINAS: Tensor network theory (1985).
[64] S. ROY/R. LLINAS: Dynamic Geometry (2008).
[65] C. G. JUNG: Die Archetypen, S. 61.

Der Vorschlag von SISIR ROY und RODOLFO LLINAS[66] bietet eine physiologische Grundlage für HANS-PETER DÜRRS These, dass das Gehirn fähig ist,

> „einen immateriellen Software-Code im hintergründigen, potentiellen Möglichkeitsraum abzutasten, dessen ‚Topologie' sich in einem ständigen Lernprozess über dreieinhalb Millarden Jahre herausgebildet hat"[67].

Wie das Modell von LAUGHLIN[68] enthält unser Modell keine detaillierte Beschreibung davon, auf welche Weise das Gehirn mit der kosmischen Potentialität in Verbindung tritt. Aber das Fehlen von mechanistischen Einzelheiten spricht nicht gegen unser Modell, weil dieselbe Unvollständigkeit ja für die ganze Quantenphysik charakteristisch ist, wo der Begriff des Messproblems die Unmöglichkeit bezeichnet, genau zu beschreiben, wie ein bestimmter Quantenzustand durch einen Messakt aus dem Bereich der Potentialität in die Realität gebracht wird. Obwohl wir nicht wissen, *wie* sich die Potentialitätswellen in der empirischen Realität manifestieren, wissen wir doch, *dass* sie es tun. Das ist von Wechselwirkungen makroskopischer Objekte mit dem Quantenvakuum verschieden, wie sie LAUGHLIN vorgeschlagen hat, weil solche bisher noch nicht beobachtet wurden.

Die oben beschriebenen virtuellen Zustände der Quantenobjekte können als die Archetypen der physikalischen Wirklichkeit betrachtet werden. Genauso wie JUNGS Archetypen spontan, in einer verwandelten Form, in unserem Bewusstsein erscheinen können, so können die virtuellen Zustände spontan, in einer verwandelten Form, in der Wahrnehmung der empirischen Welt erscheinen. Ein Messakt ist eine Beobachtungswechselwirkung[69] zwischen einem Quantenobjekt in einem Potentialitätszustand und einem dekohärenten klassischen Gegenstand. Eine solche Wechselwirkung erlaubt die sichtbare Reaktion eines makroskopischen Objekts – des Messinsstruments – auf eine Potentialitätswelle, wodurch eine nicht-empirische Form in der empirischen Welt erscheint. Genauso wie die Potentialitätswellen auf ihre Weise die Reaktion von Messinstrumenten auslösen können, kann man sich denken, dass sie auch Anregungen des Gehirns auslösen können, die dann als Begriffe in unserem Bewusstsein erscheinen. In der materiellen Welt führt die Aktualisierung von Potentialitätswellen zu neuen empirischen Strukturen. In unserem Geist führt sie zu neuen Ideen, von denen der Lernprozess sich weiter fortsetzt.

[66] S. ROY/R.LLINAS: Dynamic Geometry.
[67] H.-P. DÜRR: Auch die Wissenschaft, S. 66.
[68] CH. D. LAUGHLIN: Archetypes.
[69] C. N. VILLARS: Microphysical objects.

Es ist ein eigentümlicher Aspekt unserer Verbindung mit der Ganzheit, dass sie durch ein kollektives *Unbewusstes* erfolgt und nicht durch ein kollektives *Bewusstsein*. Wir müssen annehmen, dass dem Kosmischen Bewusstsein nichts Unbewusstes existiert. Aber, es wird wohl so sein, dass das begrenzte menschlische Bewusstsein sozusagen einen Filter benötigt, um nicht im Licht des Kosmischen Bewusstseins zu erblinden.

VIII. SELBSTPERMANENZ UND FREIER WILLE

Die Erkenntnis der *Objektpermanenz* oder das Verständnis, dass Objekte ohne Unterbrechung existieren, ist für die Entwicklung eines jeden Säuglings wichtig. Für die meisten Erwachsenen ist es selbstversändlich, dass Gegenstände weiterexistieren auch wenn wir sie nicht mehr sehen. Aber ein Säugling benötigt in seiner frühen Entwicklungsphase fast ein volles Jahr, um diesen Aspekt der Dinge zu erlernen. Die Entdeckung dieses Phänomens ist das Verdienst des Schweizer Psychologen JEAN PIAGET.[70]

Genauso wie das richtige *Objektbewusstsein* ist das entsprechende *Selbstbewusstsein* für unsere Entwicklung wichtig. Insbesondere ist *Selbstpermanenz* – das ununterbrochene Selbstbewusstsein einer permanenten und kontinuierlichen Identität – für unsere moralische Entwicklung wichtig, weil es die Grundlage für moralische Verantwortung ist. Es ist darum bedeutsam, dass Objektpermanenz in der empirischen Welt ein strittiger Begriff ist.

Objektpermanenz ist ein strittiger Begriff, weil das ununterbrochene Dasein von Gegenständen nicht durch Beobachtung bestätigt werden kann: ununterbrochene Beobachtung, ganz gleich wovon, ist im Prinzip unmöglich.[71] Das heißt, es gibt keinen einzigen Fall der Objektpermanenz, der faktisch zu beweisen ist. Obendrein gibt es wegen der Quantennatur der Dinge auch „streng genommen keine zeitlich mit sich selbst identischen Objekte"[72] wie HANS-PETER DÜRR schreibt.

> „Es gibt nichts Seiendes, nichts, was existiert. Es gibt nur Wandel, Veränderung, Operationen, Prozesse."[73]

Die Moleküle in meinem Körper werden in chemischen Instandhaltungsarbeiten und Reparaturen dauernd durch andere ersetzt. Es gibt in meinem Körper

[70] S. SCARR/R. A. WEINBERG/A. LEVINE: Understanding Development (1986).
[71] L. SCHÄFER: Versteckte Wirklichkeit (2004), S. 235.
[72] H.-P. DÜRR: Für eine zivile Gesellschaft, S. 63.
[73] Ders., ebd., S. 18.

kein Molekül, das schon in meiner Kindheit da war. Woher nehme ich dann die Gewissheit, dass ich trotzdem immer derselbe Mensch bin?

Die Selbstpermanenz ist eine Eigenschaft des selbstbewussten Geistes. Sie ist die Grundlage für das Gefühl des „Ich" oder „Selbst". Weil dieses so auf einer Eigenschaft beruht, die es in der materiellen Welt nicht gibt, ist es nicht verwunderlich, dass es in Beobachtungen des Gehirns nicht gefunden werden kann und heutige Neurologen schließen müssen, dass das „Ich" eine Illusion ist; kein „greifbares Ding", sondern ein „nützliches Konstrukt", oder ein „besonderer geistiger Zustand".[74]

Ähnliche Überlegungen gelten auch für den freien Willen und die Moral: in physiologischen Untersuchungen des Gehirns werden sie nicht entdeckt. Trotzdem sind sie Fakten des Lebens. Der Bereich der Freiheit gehört zur Potentialität der Wirklichkeit, aus dem einzelne empirische Handlungen, aus einer Überlagerung von vielen möglichen, emanieren können. In der Bezeichnungsweise Kants gehört die Freiheit zur nicht-empirischen, *noumenalen* Welt, die außerhalb von Raum und Zeit existiert. Im unserem Modell ist die Freiheit das Merkmal der Potentialität eines Menschen und ein Teil der kosmischen Potentialität. Bevor eine Entscheidung getroffen wird, sind viele Ereignisse möglich, wie in einem Überlagerungszustand. Solche Zustände können nicht in den Aktivitäten des Gehirns beobachtet werden, weil jede Messung sie zerstört. Wenn der freie Wille am Werk ist, dann wird eine bestimmte Handlung unter den vielen, die im Netzwerk potentiell vorhanden sind, realisiert, aber der freie Wille ist im Realisierten nicht zu erkennen.

Jeder Mensch ist wie ein individueller Strudel im Fluss der kosmischen Potentialität (wobei wir einen von Llinas geprägten Begriff umschreiben), ein elementares und persönliches Zentrum der kollektiven Potentialität, aus dem sich Handlungen, die möglich sind, in der empirischen Welt manifestieren. Die Attribute dieser nicht-empirischen Zentren sind Freiheit, Selbstbewusstsein, Selbstpermanenz und Verbundenheit mit der kollektiven, kosmischen Potentialität: *für jeden von uns ist ein solches Zentrum die persönliche Identität – das Ich.* Jeder von uns ist im Wesentlichen ein Tropfen der kosmischen Potentialität, der unsere empirischen Möglichkeiten enthält und den wir entwickeln und realisieren müssen, wenn wir richtig leben wollen. Weil wir zur kosmischen Potentialität gehören, ist das Bedürfnis, unsere Möglichkeiten zu realisieren, ein *instinktives und kosmisches* Bedürfnis. Der Wille, unsere persönliche Po-

[74] R. R. Llinas: I of the vortex (2002), S. 127–8.

tentialität auf die bestmögliche Art zu entwickeln und zu realisieren, ist Teil unserer ethischen Verpflichtung und Grundlage für ein moralisches Leben. Wir glauben mit Jung, dass die Freiheit unseres Bewusstseins nicht *absolut*, sondern durch das Unbewusste begrenzt ist. Das Ich

> „hat in der Reichweite des Bewusstseinsfeldes – wie man sagt – *Willensfreiheit*. Mit diesem Begriff meine ich nichts Philosophisches, sondern die allbekannte psychologische Tatsache der sogenannten freien Entscheidung respektive des subjektiven Freiheitsgefühls. Wie aber unsere Willensfreiheit sich an den Notwendigkeiten der Umwelt stößt, so findet sie auch ihre Grenzen jenseits des Bewusstseinsfeldes in der subjektiven Innenwelt, das heißt dort, wo sie mit den Tatsachen des Selbst in Konflikt gerät. Wie äußere Umstände uns zustoßen und beschränken, so verhält sich auch das Selbst dem Ich gegenüber als *objektive Gegebenheit*, an der die Freiheit unseres Willens nicht ohne weiteres etwas zu ändern vermag."[75]

IX. EINIGE LOGISCHE FOLGERUNGEN AUS DER KOSMISCHEN ORDNUNG FÜR EIN LEBEN IM EINKLANG MIT DER NATUR

Aus der Ordnung der Wirklichkeit können einige einfache Regeln abgeleitet werden, die mit herkömmlichen moralischen Gesetzen identisch sind und gleichzeitig wie die Anleitungen eines Programms für persönliches Wohlbefinden erscheinen – *Wohlfühlregeln*. Die Ordnung des Universums ist so, wie sie ist. Es scheint vernünftig, dass wir nicht im Konflikt mit ihr leben sollten oder unter Mißachtung solcher Eigenschaften, die uns aus irgendwelchen Gründen nicht passen. *Im Einklang mit der Ordnung der Wirklichkeit zu leben ist ein grundlegender Wert für ein gesundes und erfülltes Leben.*

Wenn man den Thesen der Soziobiologen und Evolutionsbiologen Glauben schenkt, dann sind alle menschlichen Verhaltensweisen, einschließlich der Sittlichkeit, Produkte eines Anpassungsprozesses (Adaption) an die Umwelt.[76] Aus dieser Sicht der Dinge folgt, dass es keine menschlichen Werte gibt und insbesondere keine allgemeinen moralischen Prinzipien[77], sondern nur die raffinierten Strategien von Individuen, die nach biologischer Fitness streben. Innerhalb desselben Paradigmas gibt es gute Gründe zu glauben, dass die „Evolution solche Verhaltensweisen mit Freude verbindet, die adaptiv sind"[78]. Im Gegensatz dazu schlagen wir vor, dass *solche Verhaltensweisen*

[75] C. G. Jung: Aion 2 (2006), S. 14.
[76] Siehe z. B. M. Ruse / E. O. Wilson: The Approach of Sociobiology (1993), S. 310.
[77] M. Ruse: The Confession of a Skeptic (2001); ders.: The Bad Smell of Anti-Reductionism (2001).
[78] G. Miller: The Mating Mind (2000), S. 259.

mit Freude verbunden sind, die uns mit dem Einen in Berührung bringen. Das sittlich Gute stärkt die Gemeinschaft in der Ganzheit: Liebe, Barmherzigkeit, Menschlichkeit, Großzügigkeit und Aufrichtigkeit sind verbindende Prinzipien. Das Böse trennt und zerstört Zusammenhang und Gemeinschaft: Gier, Hass, Verschlagenheit und Gewalt. Wer sich hemmungslos und ohne Rücksicht auf sittliche Regeln seinen Begierden hingibt, der lebt

> „das Leben eines Räubers ... Denn weder mit einem anderen Menschen kann ein solcher befreundet sein, noch mit einem Gott; denn er kann in keiner Gemeinschaft stehen"[79].

Existenzphilosophen haben oft die Absurdität des Seins beklagt, das Gefühl der Entfremdung und der Nichtigkeit in einer sinnlosen Welt – auch ihre Furcht angesichts des Todes. Die Absurdität des Seins ist die materie-gebundene Existenz in der Einsamkeit der ausgeschiedenen Welt der getrennten Dinge und ist eine Folge der empörenden Vertreibung – von der wir nicht wissen, warum – aus dem Reich des Einen: ein traumatisches Erlebnis, das wir niemals überwinden können. Wir haben eine versteckte Sehnsucht nach dem verlorenen Sein in der Ganzheit, und das Bedürfnis, mit ihr in Berührung zu kommen, wie mit einem Menschen, den wir lieben. Dieses Bedürfnis ist die Wurzel aller mystischen Erfahrungen und religiösen Bedürfnisse und des Gefühls der Freude, das wir haben, wenn wir mit Verantwortung und Liebe handeln.

Das gesunde Leben ist im Einklang mit seiner eigenen Natur: das heißt, mit der Natur der Wirklichkeit. Genauso wie wir nicht im Konflikt mit den physikalischen Gesetzen der Wirklichkeit leben können, können wir auch nicht im Konflikt mit ihrer geistigen Ordnung leben. *Das gute Leben ist im Einklang mit der Natur der Wirklichkeit.* Zur Ordnung des Einen gehörend, sind wir genauso ein Teil der materiellen Welt wie des nicht-materiellen Bereiches der Wirklichkeit, und beide Verbindungen verpflichten unsere Aufmerksamkeit. Man kann nicht einen Teil seiner Natur mit einem Achselzucken von sich weisen, z. B. so, dass man nur für die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse lebt oder das selbstsüchtige Leben der Gierigen führt, *und* hoffen, dass man Zufriedenheit und inneren Frieden findet. In der Ordnung des Einen tut man nichts, was einem anderen schadet. Dieser Ordnung sind Unehrlichkeit, Diebstahl, Betrug, Ausbeutung und jede Verletzung anderer fremd, denn wer den anderen betrügt, betrügt das Eine. Derjenige der glaubt, sein Glück durch die

[79] PLATON: Sämtliche Werke in vier Bänden, hier: Georgias, 508a.

Ausbeutung anderer zu machen oder dadurch, dass er andere um ein Vermögen betrügt, der wird schon bald merken, dass er sich selber um seinen inneren Frieden betrogen hat. Die Prinzipien unseres Geistes sind die Prinzipien des Universums. Man kann nicht mit sich selber in Frieden leben, wenn man mit den Prinzipien des eigenen Geistes – das heißt, den Prinzipien der Wirklichkeit – auf Kriegsfuss steht. Auf diese Art erweisen sich einige überlieferte moralische Gebote als einfache *Wohlfühlregeln*, wie die Regeln einer gesunden Diät oder eines Fitnessprogramms. Abgesehen von moralischer Verpflichtung ist es eine Sache der Klugheit, diese Regeln zu beachten, und der ist schlecht beraten, der glaubt, er stünde darüber.

In der Ideengeschichte gibt es zahlreiche Vorbilder für Überlegungen dieser Art, die im Licht der Quantenphänomene eine neue Bedeutung bekommen. MATTHIEU RICARD[80] hat z. B. ähnliche Regeln für ein glückliches Leben aus der Sicht des Buddhismus beschrieben. In der Aristotelischen Ethik ist die *Eudaimonie* das höchste Gut, nach dem wir streben sollten.

> „Eudaimonie, oft mit Glück oder Glückseligkeit übersetzt, bedeutet soviel wie die Erfahrung oder der Vollzug eines gelungenen Lebens. Die Aufgabe der Aristotelischen Ethik als einer wissenschaftlichen Disziplin ist es, die Voraussetzungen eines solchen gelungenen Lebens zu erörtern."[81]

Solche Voraussetzungen müssen die Ordnung der Natur beachten, unserer eigenen Natur genauso wie die der Natur der Wirklichkeit. Im Einklang mit der Natur ist die Eudaimonie eine *natürliche und unvermeidbare* Begleiterscheinung aller sittlichen Handlungen, weil ein Gefühl der Freude alle Handlungen begleitet, die uns erlauben, im Geist des Einen zu handeln. In ähnlicher Weise war EPIKUR davon überzeugt, dass

> „die Lust einem empfindenden Wesen das für es selbst und seine Konstitution jeweils Zuträgliche (anzeigt), während Unlust und Schmerz ihm das hierfür Abträgliche anzeigen"[82].

Es ist unserer Konstitution zuträglich, sittlich zu handeln und dadurch mit der Ganzheit in Berührung zu kommen.

In der *Kritik der Praktischen Vernunft* [1788] definiert IMMANUEL KANT den Begriff vom *höchsten Gut* als die notwendige Verbindung der Tugend („die Würdigkeit, glücklich zu sein") mit der Glückseligkeit (die angemessene Be-

[80] R. MATTHIEU: Happiness (2003).
[81] M. HAUSKELLER: Geschichte der Ethik, S. 83.
[82] Ders., ebd., S. 142.

lohnung für ein tugendhaftes Leben).[83] In diesem Zusammenhang sah er ein Problem darin, dass die Praktische Vernunft Ursachen und Wirkungen in der empirischen Welt nicht kontrollieren kann, sodass

> „keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann"[84].

In einer solchen Welt wird eine transzendente Gottheit benötigt, um der Sittlichkeit ihren Rahmen zu geben, so dass das Dasein Gottes „ein Postulat der reinen praktischen Vernunft" ist[85]. Im Gegensatz dazu ist der Weltgeist der Quantenwirklichkeit *in* der Welt und tugendhaftes Handeln – im Einklang mit der Ordnung der Ganzheit – trägt automatisch und augenblicklich zum Wohlbefinden bei, und zwar *immer* und in *diesem* Leben. Dass es zum Wohlbefinden *beiträgt*, bezeichnet den *relativen* Einfluss, weil das Befinden natürlich gleichzeitig noch von vielen anderen unzusammenhängenden Faktoren abhängt.

Im Einklang mit der Ordnung der Wirklichkeit zu leben, ist eine Form der *Authentizität* oder *Echtheit*. Das Leben außerhalb der kosmischen Ordnung ist ein unechtes Leben. Echtheit ist leicht mit anderen überlieferten Werten zu verknüpfen, wie z. B. mit Verläßlichkeit, Genauigkeit, Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit. Ein Leben im Konflikt mit der Ordnung der Wirklichkeit ist ein gefälschtes Leben. In einem solchen Leben kann man sich leicht von der Ganzheit weg auf eigensüchtige, materielle Bedürfnisse konzentrieren. Auf diese Weise mag man wohl große Vermögen erlangen, aber kaum persönliche Erfüllung und Zufriedenheit.

In seinem Buch *Für eine zivile Gesellschaft* beschreibt Hans-Peter Dürr, wie uns die Erkenntnisse der Quantenwirklichkeit zum Verständnis einer humaneren Gesellschaft führen können.[86] Zu den Eigenschaften der Quantenwirklichkeit, die für unser Leben wichtig sind, zählt Dürr auch ihre Kreativität.[87]

> „Wer in der Evolution des Lebens mit ihren verrutschenden Zielen letztendlich überlebt, muss die Fähigkeit zum Spielen haben ... Dies verlangt Lebendigkeit, Flexibilität, Vermehrung der Optionen."[88]

[83] I. Kant: Kritik der Praktischen Vernunft (1998), S. 177, 181.
[84] Ders., ebd., S. 182.
[85] Ders., ebd., S. 197.
[86] H.-P. Dürr: Für eine zivile Gesellschaft, S. 29.
[87] Ders., ebd., S. 19.
[88] Ders., ebd., S. 29.

„Ich greife immer wieder in den vollen Topf des Potenziellen, versenke mich in Ahnungen und versuche daraus neue Ideen zu entwickeln, die ich sprachlich zu fassen und handelnd umzusetzen versuche. Das ist das aufregende Erlebnis, das wir Leben nennen."[89]

An dieser Stelle bemerken wir mit Erstaunen, dass uns unsere Bemühungen, aus der Ordnung der Wirklichkeit auf menschliche Ordnung zu schließen, zur *Humanistischen Psychologie* von ABRAHAM MASLOW[90] geführt haben. Laut MASLOW leben wir mit einer Struktur komplexer Bedürfnisse, die in einer hierarchischen Ordnung, wie auf den Stufen einer Leiter[91] angeordnet werden können. Auf der untersten Stufe finden wir physiologische Bedürfnisse. Auf den nächsthöheren Stufen folgen die Sicherheitsbedürfnisse, soziale Bedürfnisse, und das Selbstachtungsbedürfnis. Jedoch,

„sogar wenn alle diese Bedürfnisse befriedigt sind, können wir noch oft (wenn nicht immer) erwarten, dass sich bald eine neue Unzufriedenheit und Unruhe entwickeln, sofern das Individuum nicht das tut, wozu es ausgestattet ist. Ein Musiker muss musizieren; ein Künstler muss malen; ein Dichter muss schreiben, wenn er wirklich glücklich werden soll. Was ein Mensch sein *kann*, das *muss* er sein. Dieses können wir das Bedürfnis der *Selbstverwirklichung* nennen. Dieser Begriff ... verweist auf das Verlangen nach Selbsterfüllung, das heißt, auf den Drang eines Menschen, sich in dem zu realisieren, was er im Potentiellen ist ... alles zu werden, dessen man fähig ist"[92].

Die beiden – im Einklang mit der Natur der Wirklichkeit zu leben und das sein müssen, was wir sein können – können leicht miteinander verbunden werden: *der Drang nach Selbstverwirklichung ist der Drang der kosmischen Potentialität, sich durch uns auf eine besonder Weise in der empirischen Welt zu manifestieren.* Jeder von uns ist ein elementares Zentrum der kosmischen Potentialität. Für jeden von uns ist die Realisierung der persönlichen Potentialität die Realisierung eines kosmischen Prinzips. *In jedem Menschen ist dies ein kosmisches Bedürfnis und damit unantastbares natürliches Recht.* Der moralische Imperativ, der daraus folgt ist einfach: *Wir dürfen andere Menschen niemals in ihrer Selbstverwirklichung behindern.* Das bezieht sich auf das öffentliche Leben und die Arbeitswelt genauso wie auf unser persönliches Umfeld.

[89] Ders., ebd., S. 28.
[90] A. MASLOW: A Theory of Human Motivation (1943); ders.: Religions, Values, and Peak Experiences (1994); ders.: Toward a Psychology of Being (1999); ders.: The Farther Reaches of Human Nature (1993).
[91] A. MASLOW: A Theory; ders.: Toward a Psychology of Being, S. 168.
[92] A. MASLOW: A Theory, S. 382.

KANTS praktischer Imperativ, wie er ihn in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785] formuliert hat, ist hier klar erkennbar:

> „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."[93]

In dieser kosmischen Aufgabe liegt die Würde des Menschen. Aus MASLOWS Überlegungen folgt,

> „dass der Mensch eine höhere Natur hat, die genauso ‚instinkthaft' ist wie seine niedere Natur und die in ihm das Bedürfnis nach sinnvoller Arbeit weckt, nach Verantwortlichkeit, Schaffensfreude, nach einem Leben, in dem er gerecht und angemessen handeln und mit Gewissenhaftigkeit das tun kann, was wertvoll ist"[94]

Wenn man untersucht, was die Natur der Quantenwirklichkeit für die menschliche Wirklichkeit bedeuten könnte, dann kommt man zum selben Fazit. Wenn sich eine Gesellschaft der wahren Natur der Wirklichkeit verschließt, dann bilden sich leicht autoritäre – fundamentalistische, dogmatische und ausbeuterische – Strukturen heraus, die, anstatt die Menschen zur Ganzheit zu führen, sie von ihr fort und in die Irre führen.

X. DIE STRUKTUR DER MORAL: NICHT-EMPIRISCHE UND NICHT-EXPLIZITE (STILLE) FORM UND EXPLIZITE EMPIRISCHE HANDLUNG

Jemand, der nicht an die Schwerkraft glaubt, wird sich leicht anders verhalten als jemand, der schon einmal vom Dach gefallen ist. Genauso wird sich jemand, der eine materialistisch-mechanistische Weltanschauung hat, anders verhalten als jemand, der sich der Struktur der Wirklichkeit als Realität und Potentialität bewusst ist. Wir glauben, dass diese Struktur der Schlüssel zum Verständnis der Sittlichkeit ist: Moralische Gesetze, Umschreibungen der Tugend und sittliche Handlungen sind Teil der empirischen Welt. Ihre Wurzeln jedoch liegen in einer *nicht-empirischen und nicht-expliziten Form*, die in den Potentialitätswellen des nicht-empirischen Teils der Wirklichkeit enthalten ist.

Die „Wurzeln des moralischen Freiheitsgefühls sind unbekannt," schreibt CARL GUSTAV JUNG und doch existieren sie „ebenso sicher wie die als zwanghaft

[93] I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1984), S. 79.
[94] A. H. MASLOW: Toward a Psychology of Being (1999), S. 244.

empfundenen Instinkte"[95]. IMMANUEL KANT[96] war sich genauso sicher, dass das moralische Gesetz „ein Faktum der reinen Vernunft ist" und er betrachtete es als objektive Form[97]. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt er, „dass alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben"[98]. Dabei nimmt er, wie immer, die a priorischen Prinzipien als gegeben an, ohne zu erklären, woher sie denn in unserer Vernunft erschienen sind. Wir schlagen vor, dass KANTS a priorische Prinzipien im Bereich der kosmischen Potentialität ihren Ursprung haben und dass die Tatsache der Moral die Aktualisierung einer *nicht-expliziten (stillen) und nicht-empirischen moralischen Form* ist, die in unserem Bewusstsein spontan erscheint wenn sie benötigt wird, und ihren sittlichen Inhalt, der jeweiligen Situation angepasst, unserem eigenen Urteil zur Wahl stellt.

Im *Protagoras* hat PLATON die Frage erörtert, ob die verschiedenen Tugenden, die man aufzählen kann, in Wirklichkeit nur eine einzige Tugend sind.[99] Und wirklich, wo explizite ethische Systeme eine Vielzahl von Gesetzen oder Prinzipien benötigen, kann eine einzige nicht-explizite Form die Quelle aller vorstellbaren Beschreibungen der Tugend sein. Wir nennen die moralische Form still oder nicht-explizit, weil sie zum Bereich der Potentialität gehört, den wir nicht in Worten beschreiben können. Aber, wenn sie auch still sein mag, so können wir uns doch denken, dass ihre Erscheinungen, in transformierten Formen ihres wortlosen Inhalts, explizite Variationen von *Ausdrücken der Ganzheit* sind, die es uns möglich machen, so zu handeln, *dass der Weltgeist in unseren Handlungen ist.* Ihre stumme Natur ist genau die Grundlage für die Vielseitigkeit, die ein moralisches Gesetz benötigt, um in den verschiedensten Situationen wirken zu können, einschließlich von bisher nicht dagewesenen. Wie Jungsche Archetypen erscheinen Abbildungen der moralischen Form spontan und ohne Verzug in unserem Bewusstsein, und in Situationen großer Not heben sie, wenn nötig, alle expliziten moralischen Gesetze auf, wie solche, die von historischen Systemen der Ethik, ohne dass sie sich jemals einigen konnten, vorgeschlagen worden sind.

KANT hat ja auch geglaubt, dass ein einziges sittliches Prinzip – der kategorische Imperativ – ausreicht, um in allen vorstellbaren Sachlagen Rat zu verschaffen. Unsere Auffassung ist insofern anders, als wir glauben, dass die

[95] C. G. JUNG: Aion, S. 36.
[96] I. KANT: Kritik der Praktischen Vernunft, S. 55.
[97] Ders., ebd., S. 54.
[98] I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik, S. 54.
[99] PLATON: Protagoras, 329d.

einzigartige Form an der Grundlage der Sittlichkeit nicht nur eine abstrakte, logische Form ist, sondern eine *wirklich existierende Form* – keine bloße epistemologische, sondern eine ontologische Entität –, die überall nicht als Forderung und Imperativ erscheint, sondern nur als eine Empfehlung dafür, wie man so handeln kann, dass es richtig ist. Wir denken uns die Potentialitätswellen, die die moralische Form ausmachen, wie die von VILLARS[100] beschriebenen Potentialitätswellen der Physik als physikalisch wirkliche Wellen, die auf ihre eigene Art existieren – das heißt, *wirklich* sind – und nicht nur als Darstellungen des menschlichen Verhaltens. Man ist versucht zu sagen, dass die moralische Form Teil der Ordnung des Einen ist; nur hat das Eine ja keine Teile.

Der Vorrang der nicht-expliziten Form über explizite Gebote oder Prinzipien kann auf einfache Weise beschrieben werden. Man stelle sich einmal vor, dass man in seinem Haus einen Menschen versteckt, der von einem verbrecherischen Regime zu seiner rechtlosen Exekution gesucht wird, und die Polizei klopft an und fragt, ob man diesen Menschen gesehen hat. In dieser Situation wäre es doch lächerlich zu denken, dass Lügen auf jeden Fall vermieden werden müssen, weil sie KANTS Imperativ oder die Zehn Gebote verletzen, so dass man die jämmerliche Person ihren Henkern ausliefern muss. Auf diese Weise kann man für alle expliziten moralischen Gesetze Situationen erfinden, in denen sie versagen. In widersprüchlichen Situationen, in denen jede mögliche Handlung ein explizites moralisches Gesetz verletzt, wird ein anderer Rat benötigt: das heißt, eine intuitive Gewissheit, die spontan in unserem Geist entsteht und uns mitteilt, *wie wir so handeln können, dass es richtig ist*. Die Wahl der Ausdrucksweise ist an dieser Stelle wichtig. Das in unserem Bewusstsein erscheinende Prinzip befiehlt uns nicht, *was wir tun müssen*. Es zeigt uns nur, was mir *machen können*, das richtig ist, weil es im Geist des Einen ist. Das Gefühl des *Sollens* entsteht im Individuum, das so handeln möchte, wie es richtig scheint, und wird oft missbraucht, um die Menschen zu manipulieren.

In Zeiten der Hungersnot wird einer kaum Ernährungsregeln zur Vermeidung der Fettleibigkeit beachten. In extremen Situationen, z. B. wenn es um Leben oder Tod geht, sind moralische Gesetze, die auf Vernunftprinzipien begründet sind oder mit der Eudaimonie, ebenso nutzlos. In solchen Situationen kommt es nicht darauf an, nach Glückseligkeit oder dem höchsten Gut zu streben, sondern *die richtige Entscheidung zu treffen* und mit den Eingaben aus der nicht-expliziten Form der Sittlichkeit Aporien aufzulösen, die kein

[100] C. N. VILLARS: Microphysical objects.

präformuliertes, explizites Gebot lösen kann. Wenn Entscheidungen auf dieser Grundlage getroffen werden, *dann kann der Weltgeist in unserem Handeln sein.* Wenn man in Zugzwang ist, dann kann man sich nicht mit Analysen von kategorischen Imperativen oder logischen Prinzipien beschäftigen, sondern muss spontan und schnell seine Entscheidung treffen. Unter solchen Umständen wirken moralische Instinkte intuitiv und spontan. Wir stimmen mit Kant insofern überein, der ja auch glaubte, dass wir uns „des moralischen Gesetzes unmittelbar bewusst werden" und dass die sittliche Vernunft „aus sich allein praktisch ist"[101]: die Begriffe aus der nicht-expliziten Potentialität erscheinen in uns wie aus sich selbst heraus, aber nicht als Begriffe der Vernunft. Die nicht-explizite Form ist auch nicht kategorisch, kein Imperativ und kein Dekalog. Ihre Erscheinungen tun nicht so, als hätten sie Befehlsgewalt. Sie schüchtern nicht ein, drohen nicht, und diktieren nicht, indem sie Furcht einflößen: sie vermitteln nur einfach die Einsicht so zu handeln, wie es richtig wäre, und man kann es dann im Sinne des Einen so tun oder lassen. Alle Drohungen sind Teil einer früheren Entwicklungsphase der Menschheit, die wir endlich einmal, auf einer höheren Stufe der Sittlichkeit, überwinden sollten.

Jung hat das kollektive Unbewusste als das Medium bezeichnet, in dem die Parameter des menschlichen Denkens – Raum und Zeit, Gut und Böse, Ich und Du – in der Ordnung des Einen aufgehen.[102] Die Potentialitätswellen haben ganz allgemein nicht die Eigenschaften ihrer Realisierungen in der empirischen Welt. Wir kennen die empirischen Phänomene, die als Emanation aus dem Einen hervorgehen, aber wir kennen die Natur der zugrunde liegenden Formen nicht. Deshalb müssen wir auch denken, dass die Potentialitätswellen, die die moralische Form ausmachen, selbst nicht die Eigenschaften von Gut und Böse haben. Im kosmischen Bereich der Potentialität sind Erinnerungen an Verbrechen, Sünden und außerordentliche menschliche Leistungen alle dasselbe: Potentialitätswellen. Es ist nur in ihren Realisierungen, dass empirische Eigenschaften und Werte erscheinen. So hat zum Beispiel der Begriff des Abgetrenntseins in der Ordnung des Einen keine Bedeutung. Aber realisierte Objekte sind trotzdem voneinander getrennt. Dasselbe gilt für Gut und Böse und der Begriff des Sollens: unsere Handlungen haben moralische Werte, die erst im Prozess der Emanation entstehen. Ebenso beschränkt die Behauptung, dass alles was gut ist, erlaubt, mit der Ganzheit in Berührung zu kommen, während das Böse von der Ganzheit trennt, die Modalität des Sittli-

[101] J. Hirschberger: Geschichte der Philosophie 2, S. 338–40.
[102] C. G. Jung: Die Archetypen und das Kollektive Unbewusste, S. 31.

chen zwangsläufig auf die Welt der voneinander getrennten Dinge. Weil aber alles eine Emanation aus dem Einen ist, können wir trotzdem sagen[103], dass die Wirklichkeit eine geistige Ordnung genauso wie eine physikalische Ordnung hat, nämlich als Potentialität, und dass diese Ordnung im menschlichen Geist auf der Stufe der Sittlichkeit erscheint.

Alle *sprachlichen Formen* von ethischen Gesetzen sind sekundär und unvollständige oder unvollkommene Umschreibungen der einen stillen sittlichen Form. Für jede von ihnen lassen sich Situationen oder Gedankenexperimente erdenken, die zeigen, dass sie ihre Grenzen oder Ausnahmen haben, obwohl sie als moralische Gesetze keine Ausnahmen dulden können. Wenn der Weltgeist in unseren Entscheidungen ist, dann offenbart sich das Eine instantan in unserer Intuition, und seine Botschaft wird auf einmal und als Ganzes erkannt. Ohne Begrenzung durch Worte bietet sich der rechte Weg aus einer scheinbar ausweglosen Situation unserem freien Willen an. Im Gegensatz dazu sind ethische Systeme mit ihren detaillierten Vorschriften und Katechismen ihrer Natur nach mechanistisch. Die Wirklichkeit ist aber nicht mechanistisch. Der Bereich der Potentialität ist lebendig und schöpferisch und unsere besten Handlungen spiegeln diese Eigenschaften wieder.

XI. POTENTIALITÄT, KOSMISCHES GEDÄCHTNIS UND ERBSÜNDE

Es widerspricht dem Rechtsempfinden der meisten Menschen, dass jemand für Vergehen bestraft wird, die er nicht begangen hat. In der Tat ist die Sippenhaft ein Prinzip, das für die Faschisten aller Zeiten charakteristisch ist – auch heute. Deshalb scheint es nicht im Einklang mit dem Begriff einer gerechten Gottheit zu sein, dass einer für die Sünden seiner Ahnen büßt, wie es die Lehre von der Erbsünde verlangt. Trotzdem erscheint dieses Prinzip in gewissen Aspekten der Potentialität und verlangt unsere Wachsamkeit.

Wir haben oben beschrieben, inwieweit es denkbar ist, dass der menschliche Geist mit der kosmischen Potentialität in Verbindung steht und dass sich beide gegenseitig beeinflussen können: unser Gehirn kann Formen aus dem kosmischen Feld in unser Bewusstsein bringen und, im Gegenzug, Formen aus unserem Bewusstsein in das kosmische Feld übertragen. Auf diese Weise wird alle menschliche Erfahrung sozusagen in einem *kollektiven Gedächtnis* gespeichert; wir glauben, dass dieses Gedächtnis mit dem kollektiven Unbewussten, das JUNG entdeckt hat, identisch ist.

[103] L. SCHÄFER: Versteckte Wirklichkeit.

HANS-PETER DÜRR hat vorgeschlagen, dass die „Topologie" der Potentialität, die von unserem Geist abgetastet werden kann, „sich in einem ständigen Lernprozess über dreieinhalb Milliarden Jahre herausgebildet hat[104]". In ähnlicher Weise hat ERVIN LASZLO vorgeschlagen, dass es ein kosmisches Informationsfeld gibt, das Informationen erzeugt, speichert, mitteilt und koordiniert.[105] Man wird hier auch an die These des SOKRATES erinnert, dass sich die Seele erinnert[106] und dass alles Lernen Erinnern ist. Unsere Überlegungen deuten aber an, dass es nicht so sehr die individuelle Seele ist, die sich erinnert, sondern das kollektive Gedächtnis der Menschheit.

Wenn es ein solches kollektives Gedächtnis gibt, dann müssen wir damit rechnen, dass es sich an alles erinnert, an die Triumphe der Menschheit genauso wie an die Verbrechen. Wenn die Prinzipien der Letzteren in einem unterentwickelten Bewusstsein wieder erscheinen, dann können sie zu katastrophalen Handlungen führen, und die Welt muss auf diese Weise sozusagen die Rechnung für frühere Sünden begleichen. So können die ererbten Vergehen der Menschheit, deren Totalität als *Erbsünde* verstanden werden kann, zu einer Belastung in unserem Leben werden.

JUNG hat diese Gefahr beschrieben und von „der bedrohlichen Macht" gesprochen,

> „die im Inneren jedes Menschen gebunden liegt und gewissermassen nur auf das Zauberwort wartet, welches den Bann bricht"[107].

> „Herrscht das Unbewusste ausschließlich, so droht alles in Zerstörung zu enden."[108]

> „Die Menschheit steht immer an den Grenzen jener Dinge, die sie selber tut und doch nicht beherrscht. Alle Welt will den Frieden, und alle Welt rüstet zum Kriege ... Die Menschheit vermag nichts gegen die Menschheit, und Götter, wie nur je, weisen ihr die Schicksalswege."[109]

Deshalb bringt der Griff „in den vollen Topf des Potenziellen"[110] nicht nur die Schöneiten der Wirklichkeit zu Tage, führt nicht nur zu Triumphen der Einsicht und Kreativität, sondern kann auch frühere Verbrechen in unserem Bewusstsein auftauchen lassen, die einen ahnungslosen Geist zu weiteren Ver-

[104] H.-P. DÜRR: Auch die Wissenschaft, S. 67.
[105] E. LASZLO: Science and the Akashic Field (2007), S. 75.
[106] PLATON: Menon, 81d.
[107] C. G. JUNG: Die Dynamik des Unbewussten, S. 232.
[108] C. G. JUNG: Mysterium Conjunctionis 2, S. 129–30.
[109] C. G. JUNG: Die Archetypen, S. 32.
[110] H.-P. DÜRR: Für eine zivile Gesellschaft, S. 28.

brechen verleiten. Auch die stille moralische Form erscheint unaufhaltsam in unserem Bewusstsein. Darin liegen ihre Stärke und ihre Gefahr: wenn sie in einem falsch vorbereiteten Bewusstsein erscheint, dann kann sie sogar das Böse in der Welt unterstützen.

XII. DAS BÖSE IN DER WELT

Wenn wir das Schauspiel der Welt betrachten, dann sehen wir die heimlichen Verführer am Werk und den Tanz um das Goldene Kalb: korrupte Politiker, die ihr Land verschachern; gewissenlose Medien und Werbeagenturen, die die Menschen manipulieren; gierige Unternehmen, die Menschen wie Wegwerfmaterial behandeln – das sind die Säulen unserer Gesellschaft. In internationalen Beziehungen: Kriege, ethnische Säuberungen, Völkermord und Terrorismus. In der Unterhaltungsindustrie: die Verherrlichung von Verkommenheit und Gewalt. Das Böse ist ein unvermeidbarer Teil dieser Welt, und keine ethische Theorie wird daran etwas ändern – auch die unsere nicht. Sogar Jesus musste ja fast mit seinem Leben dafür zahlen, dass er eine bessere Welt erstrebte. Die empirische Welt ist unvermeidbar in Polaritäten strukturiert, wie Gut und Böse, Liebe und Haß, Hell und Dunkel oder Geist und Substanz. Diese Polaritäten sind unvermeidlich, weil sie zur menschlichen Natur gehören: ohne sie wäre ein freier Wille sinnlos.

Die zeitgenössische Psychologie hat entdeckt, dass die Entwicklung eines Menschen verschiedene Stufen des Bewusstseins und des sittlichen Verständnisses durchläuft.[111] Man braucht Einsicht, Bildung und eine fortgeschrittene Entwicklungsstufe des Bewusstseins, um nicht dem Bösen zum Opfer zu fallen. Auf den tieferen Stufen der Entwicklung kann das Verständnis der Tugend in einem solchen Maße von dem einer höheren Stufe verschieden sein, dass sogar das Böse als gut erscheint. Die Abbildung eines Archetyps aus dem kollektiven Unbewussten hängt von der Beschaffenheit des individuellen Bewusstseins ab, in dem er erscheint.[112] Deshalb kann dasselbe moralische Prinzip in verschiedenen Individuen zu gegensätzlichen Handlungen führen, je nach dem Stand ihrer persönlichen Entwicklung, und doch glaubt jeder, dass er im Recht sei. Die Botschaft Christi ist ein gutes Beispiel. In unserer Geschichte hat sie zu außerordentlichen Zeugnissen der Liebe, Barmherzigkeit

[111] E. NEUMANN: The Origins and History of Consciousness (1995); L. KOHLBERG et al.: Moral Stages (1983).
[112] C. G. JUNG: Die Archetypen, S. 15.

und Selbstaufopferung geführt, *und* zu unglaublichen Verbrechen im Namen Gottes, wie die der Kreuzzüge oder der Inquisition. Genauso kann die Moral ein Mittel der Verfeinerung menschlicher Beziehungen sein oder ein Mittel der Tyrannisierung der Menschheit.

In diesem Zusammenhang ist KANTS Prinzip des *guten Willens* von Bedeutung, wie er es in seiner *Grundlegung* beschrieben hat:

> „Es gibt überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein GUTER WILLE."[113]

Der gute Wille ist wichtig, weil er eine Struktur des Bewusstseins vorbereitet, die für das Gute empfänglich ist. Das Problem ist nur, dass der gute Wille zwar notwendig, aber nicht hinreichend ist. Um zu vermeiden, dass zwei Individuen dasselbe sittliche Prinzip für entgegengesetzte Handlungen benutzen, muss der gute Wille noch durch ein anderes Prinzip geleitet werden. Insbesondere glauben wir, dass *der gute Wille von verbindenden Prinzipien – wie der Liebe, der Menschlichkeit und der Bereitschaft zu verzeihen – geleitet werden muss, damit wir im Geist des Einen handeln können.* Derjenige, der im Namen seines Gottes mordet, kann für sich in Anspruch nehmen, dass er mit gutem Willen handelt. Er kann aber nicht behaupten, im Geist des Einen mit Liebe zu handeln.

SOKRATES glaubte auch[114], dass Tugend immer mit Wissen und Erkenntnis verbunden ist, obwohl er nicht das Wissen von der Ordnung der Wirklichkeit meinte. Man wird auch an Platons *Protagoras* erinnert (345e, 355c), „dass verkehrtes Handeln auf Unverstand beruht", und „dass alle, welche Böses und Schlechtes tun, es unfreiwillig tun." Im Bereich der Formen gibt es keine Werte, einfach nur Formen und Information. Aber wenn sie erscheinen, dann nehmen die Formen einen Wert an, der gut oder schlecht is, abhängig davon, wie sie angewendet werden. In diesem Prozess sind Glaube und der gute Wille wichtige Faktoren, denn wenn man an das Gute glaubt und es will, dann bereitet dies eine Struktur des Bewusstseins vor, die für das Gute empfänglich ist und es an sich zieht. Es ist denkbar, dass dies unsere Aufgabe in diesem Leben ist: Formen, die dem Leben zuträglich sind, in Werte zu verwandeln und sie zu leben.

[113] I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 28.
[114] PLATON: Menon, 87c–89a.

XIII. WELTETHOS

Kosmische Moral – *ein Leben im Einklang mit der Ordnung der Wirklichkeit zu führen* – ist kein Wunderheilmittel für jedes Übel in der Welt. Aber in einer globalisierten Welt, wo miteinander streitende Religionen und atheistische Lehren eine Ethik vereiteln, die auf göttlicher Autorität beruht, kann der Maßstab der kosmischen Ordnung zu einem Einverständnis über Grundsätzliches führen, das den verschiedenen Kulturen einen gemeinsamen Grund und die Möglichkeit bietet, friedlich zusammenzuleben. *Im Einklang mit der Ordnung der Wirklichkeit zu leben, heißt so im Sinne der Ganzheit zu handeln, dass der Weltgeist in unserem Handeln sein kann.*

Wegen der molekularen Basis des Lebens schreitet die Evolution unaufhaltsam fort. In einigen zehntausend Jahren werden die Lebewesen, die sich aus uns entwickeln, genauso auf uns herabsehen, wie wir auf die Primaten. Dieser Prozess scheint außerhalb unserer Kontrolle zu liegen und nur seiner eigenen Dynamik zu folgen. Trotzdem glauben wir, dass die Evolution nicht nur als objektive Gegebenheit über uns hereinbricht und uns wie ein Schicksalsschlag einfach so passiert, sondern von unserem Bewusstsein beeinflusst wird. Es ist denkbar, dass es eine Funktion unseres Bewusstseins ist, auf die Auswahl der Formen Einfluss zu nehmen, die aus der kosmischen Potentialität in die Realität emanieren; ein solcher Einfluss könnte z. B. durch die Mechanismen der kulturellen Evolution erfolgen. Auf diese Weise sind wir mit unserer Sittlichkeit nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Zukunft verpflichtet: *Wir sollten unseren Beitrag dazu leisten, dass die Entwicklung der Menschheit im Sinn des Einen fortschreiten wird.*

HEGELS Philosophie hat, wie alle archetypischen Systeme der Philosophie, auch ihre dunklen Seiten. Aber nichts kann von der Schönheit seiner Gedanken ablenken, die JOHANNES HIRSCHBERGER so beschreibt,

> „dass das Denken des Menschen, wo es Wahrheit ist und das Sein trifft, das Denken des Weltgeistes selbst ist, der die Dinge, indem er sie denkt, erschafft, wo darum Denken, Wahrheit und Sein zusammenfallen“[115].

In der *Phänomenologie des Geistes* schreibt HEGEL:

> „Der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß; dieses Wissen ist das Selbstbewusstsein Gottes. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst“[116].

[115] J. HIRSCHBERGER: Geschichte der Philosophie 2, S. 411.
[116] Nach J. HIRSCHBERGER: Geschichte der Philosophie 2, S. 419.

Wenn sich zwei Quantenobjekte miteinander verschränken, dann ist das eine mit dem anderen und das andere mit dem einen verschränkt. Letztlich existiert nur das Eine. Wenn alles aus dem Einen und ein Teil des Einen ist, dann ist das Eine auch in Allem und das kosmische Bewusstsein ist in uns. Wir haben ein Bewusstsein, weil die letztendliche Wirklichkeit die Natur eines Bewusstseins hat und dieses in allen seinen Prozessen zum Ausdruck bringt.

Die Zeit ist gekommen, unseren Gott und unsere Sittlichkeit aus dem Griff der Polaritäten und Polarisierer der Welt zu befreien. Letzlich ist es der Weltgeist selbst, der mit der moralischen Form in unserem Bewusstsein erscheint. Es liegt an uns, seine Manifestationen nicht in die dunklen Archetypen eines drohenden, eifersüchtigen und rachsüchtigen Prinzips abrutschen zu lassen, sondern in den verbindenden Tugenden der Liebe, der Großzügigkeit und Menschlichkeit zu verwirklichen. Glück, Güte und Liebe existieren nicht als solche in der Potentialität der Wirklichkeit, sondern werden durch uns erschaffen. *Der Schlüssel liegt in uns; wir sind die Magier.*

Zusammenfassung

SCHÄFER, LOTHAR/DIOGO VALADAS PONTE/SISIR ROY: **Quantenwirklichkeit und Weltethos. Zur Begründung der Ethik in der Ordnung des Kosmos.** ETHICA 17 (2009) 1, 11–54

Wir untersuchen Möglichkeiten, ethische Prinzipien aus der Ordnung der Wirklichkeit abzuleiten. Unsere Überlegungen folgen aus den Phänomenen der Quantenphysik, die jetzt nahelegen, dass es einen nicht-empirischen Bereich der Wirklichkeit gibt, der nicht aus materiellen Dingen, sondern aus nicht-empirischen und nicht-materiellen Formen besteht. Dieser Bereich der Formen ist der Bereich der Potentialität in der physikalischen Wirklichkeit, den die Quantenphysik als eine unteilbare Ganzheit postuliert – *das Eine*, aus dem alle empirischen Phänomene emanieren. Es gibt Anzeichen dafür, dass sich das Eine seiner Prozesse bewusst ist, wie ein Kosmisches Bewusstsein oder Weltgeist. Wir beschreiben Argumente für die These, dass das menschliche Gehirn für die Formen der kosmischen Potentialität empfindlich ist, genauso wie

Summary

SCHÄFER, LOTHAR/DIOGO VALADAS PONTE/SISIR ROY: **Quantum reality and world ethos. On the foundation of ethics in the universal order.** ETHICA 17 (2009) 1, 11–54

We explore possibilities to use cosmic order as guidance for deriving principles of ethics. The phenomena of quantum physics are accepted as a basis of our considerations, which suggest that there is a non-empirical domain of physical reality that does not consist of material things but of non-material forms. This realm of forms is the realm of potentiality in physical reality which quantum physics posits as an indivisible Wholeness – *the One*. It is the ultimate reality because everything empirical is the actualization of its forms, and indications are that the One is aware of its processes, like a Cosmic Spirit. Arguments are presented for the thesis that the human brain is sensitive to the potentiality waves in the cosmic field, like ordinary measuring instruments in physics are sensitive to potentiality waves at the quantum level, so

gewöhnliche Messinstrumente in der Physik für Potentialitätswellen auf der Quantenebene empfindlich sind, so dass sich das kosmische Feld unserem Bewusstsein mitteilen kann. Es ist denkbar, dass sich dieser Prozess auch in moralischen Prinzipien und Handlungen ausdrückt. Aus der Ordnung der Wirklichkeit können gewisse Verhaltensregeln logisch abgeleitet werden, die überlieferten moralischen Geboten ähnlich sind, die aber auch gleichzeitig die Eigenschaften von *Wohfühlregeln* haben, so dass man zu neuen Aspekten der Aristotelischen *Eudaimonie* und des Kantschen Begriffs vom *Höchsten Gut* geführt wird. In Analogie mit der Ordnung der physikalischen Wirklichkeit, in der alle empirischen Phänomene Aktualisierungen von nicht-empirischen Formen sind, schlagen wir vor, dass auch die Struktur der Moral die einer *nicht-expliziten (stillen) und nicht-empirischen Form* ist, die sich in expliziten Prinzipien und moralischen Handlungen aktualisiert. Die nicht-explizite Form existiert im Bereich der kosmischen Potentialität zusammen mit den anderen Formen, welche die empirische Welt aktualisiert. Sie erscheint spontan in unserem Bewusstsein, wenn sie benötigt wird, und bietet ihren Rat unserer Urteilskraft und unserem freien Willen an. Obwohl die Form an der Basis der Moralität nicht-explizit ist, können wir uns doch denken, dass die Manifestationen ihres wortlosen Inhalts explizite Variationen von *Ausdrücken der Ganzheit* sind, die es uns möglich machen, so zu handeln, *dass der Weltgeist in unseren Handlungen ist.* Weil sie nicht als Imperativ mit der Androhung von Strafen erscheint, bestimmen die Aktivitäten der nicht-expliziten Form eine höhere Ebene der Sittlichkeit, wo man, in Übereinstimmung mit der ursprünglichen christlichen Lehre, nicht aus Furcht vor Strafe, sondern mit dem Wunsch handelt, die Dinge richtig zu machen.

Absoluter Idealismus (G. W. F. Hegel)
Archetypen

that the cosmic field can communicate with the human brain: that communication can then be thought to be able to translate into moral ideas and actions. From the order of reality some simple rules of conduct follow, which are identical with traditional moral rules but have, at the same time, the character of rules of wellness, leading to new aspects of Aristotle's concept of *Eudaimonia*, and Kant's concept of the *Highest Good.* In analogy with the structure of physical reality, where all empirical phenomena are actualizations of non-empirical forms, it is suggested that the structure of morality, too, is that of a *tacit, non-empirical form*, which actualizes in explicit principles and moral acts through our consciousness. The tacit form is thought to exist in the realm of the cosmic potentiality together with all the other forms which the empirical world actualizes. It appears spontaneously in our consciousness when it is needed, offering its guidance to our judgment and free will. Even though the form at the basis of morality is tacit, we can think that its manifestations are variations of *expressions of wholeness*, which make it possible to *act in such a way that the Cosmic Spirit is in our actions.* Since it does not appear in the form of commandments accompanied by threats, its actions define a higher level of morality, where one does not act out of fear of punishment but, in agreement with the original message of Christ, on the desire to do things right.

Absolute idealism (G. W. F. Hegel)
archetypes
Aristotelian potentia
Aristotle's Eudaimonia
collective unconscious (C. G. Jung)
Cosmic Consciousness
cosmic memory
Cosmic Spirit
emanation
forms as metaphysical principle of being
free will
Highest Good (I. Kant)
humanistic psychology (A. Maslow)

Aristotelische Eudaimonie
Aristotelische Potentia
Emanation
Erbsünde
Formen als metaphysisches Seinsprinzip
Freier Wille
Höchstes Gut (I. Kant)
Humanistische Psychologie (A. Maslow)
Ideen (Platon)
Kollektives Unbewusstes (C. G. Jung)
Kosmisches Bewusstein
Kosmisches Gedächtnis
Nicht-empirische Wirklichkeit
Quantenkohärenz
Quantenwirklichkeit
Selbstpermanenz
Sokrates
Teleportation von Formen
Transzendente Ordnung
Überlagerungszustände
Weltethos
Weltgeist
Wohlbefinden, persönliches
Zenon von Zitium
Zustände, virtuelle

ideas (Plato)
non-empirical reality
Original Sin
quantum coherence
quantum reality
rules of wellness
self-permanence
Socrates
superposition states
teleportation of forms
transcendent order
virtual states
world ethos
Zeno of Citium

Literatur

BENNETT, CHARLES H. / GILES BRASSARD / CLAUDE CREPEAU / RICHARD JOZSA / ASHER PERES / WILLIAM WOOTTERS: Teleporting an unknown quantum state via dual classical and Einstein-Podolsky-Rosen channels. *Physical Review Letters* 70 (1993), 1895–99.

BOHM, DAVID: Wholeness and Implicate Order. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

CUSHING, JAMES T.: Fundamental Problems in and Methodological Lessons from Quantum Field Theory. In: Harvey R. Brown / Rom Harré (Hg.): Philosophical Foundations of Quantum Field Theory. Oxford: Oxford University Press, 2003, S. 25–39.

DÜRR, HANS-PETER: Für eine zivile Gesellschaft. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000.

— Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Freiburg: Herder, 2004.

EDDINGTON, ARTHUR S.: The Philosophy of Physical Science. New York: Macmillan, 1939.

EINSTEIN, ALBERT / BORIS PODOLSKY / NATHAN ROSEN: Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete? *Physical Review* 47 (1935), 777–80.

FISCHBECK, HANS-JÜRGEN: Die Wahrheit und das Leben – Wissenschaft und Glaube im 21. Jahrhundert. München: Utz Verlag, 2005.

GISIN, NICOLAS: http://xxx.lanl.gov/quant-ph/0503007 (2005).

HARRÉ, ROM: Parsing the Amplitudes. In: Harvey R. Brown and Rom Harré (Hg.): Phil-

osophical Foundations of Quantum Field Theory. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003, S. 59–71.
HAUSKELLER, MICHAEL: Geschichte der Ethik: Antike. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.
HEISENBERG, WERNER: Physics and Philosophy. London: Allen and Unwin, 1959.
HIRSCHBERGER, JOHANNES: Geschichte der Philosophie. Bd. 1 und 2. Freiburg: Herder, 1981.
JEANS, JAMES: The Mysterious Universe. New York: Macmillan, 1931.
JUNG, CARL GUSTAV: Die Dynamik des Unbewussten. Düsseldorf: Walter, 2001.
— Aion. Düsseldorf: Walter, 2006.
— Die Archetypen und das Kollective Unbewusste. Düsseldorf: Walter, 2006.
— Mysterium Conjunctionis. Band 1 und 2. Düsseldorf: Walter, 2006.
— Zur Psychologie Westlicher und Östlicher Religion. Düsseldorf: Walter, 2006.
Kafatos, Menas/Robert Nadeau: The Conscious Universe. New York: Springer, 1990.
KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart: Reclam, 1984.
— Kritik der praktischen Vernunft. Stuttgart: Reclam, 1998.
KOHLBERG, LAWRENCE/CHARLES LEVINE/ALEXANDRA HEWER: Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics. New York: S. Karger, 1983.
LAUGHLIN, CHARLES D.: Archetypes, Neurognosis and the Quantum Sea. *Journal of Scientific Exploration* 10 (1996), 375–400.
LASZLO, ERVIN: Science and the Akashic Field. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 2007.
LLINAS, RODOLFO R.: I of the vortex: From Neurons to Self. Cambridge, MS: MIT Press, 2002.
MARCIKIC, I./H. DE RIEDMATTEN/W. TITTEL/H. ZBINDEN/N. GISIN: Long-distance teleportation of qbits at telecommunication wavelengths. *Nature* 421 (2003), 509–13.
MASLOW, ABRAHAM H.: The Farther Reaches of Human Nature. New York: Penguin Group, 1993.
— Religions, Values, and Peak Experiences. New York: Penguin Group, 1994.
— Toward a Psychology of Being. New York: John Wiley, 1999.
— A Theory of Human Motivation. *Psychological Review* 50 (1943), 370–96.
MILLER, GEOFFREY: The Mating Mind. New York: Random House/Anchor Books, 2000.
NEUMANN, ERICH: The Origins and History of Consciousness. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
NESTERUK, ALEXEI: Personal communication, October 22, 2006.
PELLIONISZ J. ANDRÁS/RODOLFO LLINAS: Tensor network theory of the metaorganization of functional geometries in the CNS. *Neuroscience* 16 (1985), 245–73.
PERES, ASHER: What Is a State Vector? *American Journal of Physics* 52 (1984), 644–50.
PLATON: Sämtliche Werke in vier Bänden. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher (Seiten- und Segmentangaben sind, wie üblich, in Übereinstimmung mit der Standardausgabe der Werke Platons von Henricus Stephanus, 1578). Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2007.
RADAKRISHNAN, SARVAPALLI: The Principal Upanishads. London: Allen and Unwin, 1968.
REZEQ, MOH'D/JASON PITTERS/ROBERT WOLKOW: Tungsten nanotip fabrication by spatially controlled field-assisted reaction with nitrogen. *The Journal of Chemical Physics* 124 (2006), 204716-1–204716-6.

RICARD, MATTHIEU: Happiness: A guide to Developing Life's Most Important Skills. New York: Little, Brown and Company, 2003.
ROY, SISIR/RODOLFO LLINAS: Dynamic Geometry, Brain Function Modeling and Consciousness. *Progress in Brain Research* 168 (2008), 133–44.
RUSE, M./E. O. WILSON: The Approach of Sociobiology: The Evolution of Ethics. In: J. E. Huchingson (Hg.): Religion and the Natural Sciences. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1993, S. 308–11.
RUSE, M.: The Confessions of a Skeptic. *Research News and Opportunity in Science and Theology* 1 (2001) 6, 20.
— The Bad Smell of Anti-Reductionism. *Research News and Opportunity in Science and Theology* 1 (2001) 9, 27.
RUSSELL, BERTRAND: Human Knowledge. New York: Simon and Schuster, [4]1948.
SCARR, S./R. A. WEINBERG/A. LEVINE: Understanding Development. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1986.
SCHÄFER, LOTHAR: In Search of Divine Reality. Fayetteville, AR: Univ. of Arkansas Press, 1997.
— Versteckte Wirklichkeit – Wie uns die Quantenphysik zur Transzendenz führt. Stuttgart: Hirzel, 2004.
— Die Quantenwirklichkeit als Manifestation eines kosmischen Bewu tseins und Grundlage für ein neues Bild vom Ursprung des Lebens. In: F. Vogelsang (Hg.): Theologie und Naturwissenschaft. Bonn: Evangelische Akademie im Rheinland, 2006, S. 245–252.
— Quantum Reality, the Emergence of Complex Order from Virtual States, and the Importance of Consciousness in the Universe. *Zygon: Journal of Religion and Science* 41 (2006), 505–31.
— Em Busca de la Realidad Divina. Buenos Aires: Lumen Publishing, 2007.
— Nicht-Empirische Wirklichkeit: Die Quantenwirklichkeit als Grundlage der Prä-Darwinistischen Konzeption der Evolution aus der Gesetzlichkeit der Natur. In: F. Vogelsang (Hg.): Herausforderungen und Grenzen wissenschaftlicher Modelle in Naturwissenschaften und Theologie. Bonn: Evangelische Akademie im Rheinland, 2007, S. 169–175.
— Versteckte Wirklichkeit: Quantentheorie und Transzendenz als Grundlage für ein neues Bild vom Ursprung des Lebens. In: Martin Rothgangel/Ulrich Beuttler (Hg.): Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 20. Jg. 2007. Frankfurt/M.: Peter Lang GmbH, 2007, S. 197–222.
— Nonempirical Reality: Transcending the Physical and Spiritual in the Order of the One. *Zygon* 43 (2008), 329–52.
SHIMONY, ABNER: The Search for a Naturalistic World View. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
SIVANANDA, SWAMI: Brahma Sutras. Rishikesh, India: The Divine Life Society, 1999.
SUZUKI, D. T.: Studies in the Lankavatara Sutra. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers, 1999.
VILLARS, C. N.: Microphysical objects as 'potentiality waves'. *European Journal of Physics* 8 (1987), 148–49.

Prof. Dr. Lothar Schäfer, Department of Chemistry and Biochemistry, University of Arkansas, Fayetteville, AR 72701 USA
schafer@uark.edu

ETHICA 17 (2009) 1, 55–80

HANS-JÜRGEN FISCHBECK

ES GIBT, GOTT SEI DANK, GUTES

Dr. Hans-Jürgen Fischbeck, geb. 1938 im heutigen Tansania, kurz vor Kriegsende Rückkehr in den östlichen Teil Deutschlands, die spätere DDR, dort 1956 Abitur, anschließend Studium der Physik an der Humboldt-Universität in Berlin mit Abschluss 1962; es folgte eine Stelle in der Abteilung Theoretische Physik des Zentralinstituts für Elektronenphysik der Akademie der Wissenschaften der DDR. Neben der Arbeit Engagement in der ev. Kirche und in den 80er Jahren in der Opposition gegen das SED-Regime; im Herbst 1989 zusammen mit Freunden Gründung der Bürgerbewegung „Demokratie Jetzt", die 1990 im Bündnis 90 aufging. Von 1992 bis zum Ende der Berufstätigkeit Studienleiter an der Ev. Akademie Mülheim für den Bereich Naturwissenschaften.

„Wer Gutes tut, der ist von Gott, wer Böses tut, der hat Gott nicht gesehen." (3 Joh 11)

„Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein." (Jesus zum reichen Jüngling, Mk 10, 18)

„Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut." (1 Mos 1, 30)

„Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, damit du das Leben erwählst." (5 Mose, 30, 19)

„Gott ist Geist, und die ihn anrufen, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anrufen." (Jesus zur Samariterin, Joh 4, 24)

„Es gibt nichts Gutes, außer man tut es." (Erich Kästner)

„Es gibt nichts in der Welt, was ohne jede Einschränkung gut genannt werden kann, als allein ein guter Wille." (I. Kant, zitiert von C. F. v. Weizsäcker, in: „Der Garten des Menschlichen", Hanser 1977, S. 451)

„Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium, wir betreten feuertrunken, Himmlische, dein Heiligtum! ... Seid umschlungen, Millionen! Diesen Kuss der ganzen Welt! Brüder, über'm Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen." (Friedrich Schiller, Ode an die Freude)

1. Der ontologische Konsens der Moderne

Würde man hierzulande einen durchschnittlichen Zeitgenossen fragen, ob es denn seiner Meinung nach im Leben auch Gutes gäbe, würde er, sofern er nicht völlig verbittert ist, vermutlich sinngemäß etwa folgendermaßen antworten: „Ja, doch, Gott sei Dank, es gibt auch Gutes, wie könnte ich sonst leben?" Der erste Teil der Antwort wäre natürlich die übliche leere Redensart. Wahrscheinlich würde er sich, wie die große Mehrheit, als Realist verstehen – wer will schon unrealistisch sein? – und dennoch so antworten, ohne zu ahnen, welche begrifflichen Schwierigkeiten damit verbunden sind. Der Re-

alist will wirklichkeitsnah denken und handeln – wer wollte das nicht? Wirklichkeit und Realität sind für ihn gleichbedeutend, und Realität ist, so sagt es das Lexikon, was unabhängig vom Subjekt, also objektiv, in der Außenwelt vorhanden ist. Dem entspricht auch, dass Realität vom lateinischen *res* (die Sache, das Ding) abgeleitet ist. Damit teilt der realistisch denkende durchschnittliche Zeitgenosse den – wie ich es nenne – ontologischen Konsens (O) der Moderne, wonach

(O) *eigentlich* wirklich nur eindeutig feststellbare Fakten und Sachverhalte sind.

Diese Einstellung kommt in dem oft gehörten Satz zum Ausdruck: „Ich glaube nur, was ich sehe", und ist zusammengefasst in L. WITTGENSTEINS Diktum:

„Die Welt ist alles, was der Fall ist."

Die Wirklichkeit der Fakten und Sachverhalte – das ist die ‚Realität'. Zur Verdeutlichung setze ich im Folgenden die so bestimmte ‚Realität' zwischen Apostrophe. Die Auffassung (O), dass dies die eigentliche und damit ganze Wirklichkeit sei, kann man entsprechend auch ‚Realismus' nennen, und (O) ist somit die

Ontologie der an sich seienden ‚Realität'.

Sie ist ein Ergebnis der Aufklärung mit ihren Prinzipien des Empirismus und des Objektivismus und stellt gegenüber der Vormoderne einen enormen Umschwung der Wirklichkeitswahrnehmung dar, die man Verdinglichung nennen kann. Der holländische Philosoph KOO VAN DER WAL hat gezeigt, dass dieser „moderne" Deutungsrahmen geradezu zu einer„Umkehrung der Welt"[1] mit vielen kulturellen und ethischen Konsequenzen geführt hat.

KEN WILBER führt aus, dass die „große Kette des Seins" aus Materie, Körper, Seele und Geist, die das Denken der Menschen in der Vormoderne bestimmt hat, im Modernismus reduziert wird auf die unterste Sprosse, so dass die dingliche ‚Realität' der Fakten und Sachverhalte „restlos alle Wirklichkeit" ausmacht[2].

Der ‚Realismus' ist ausdrücklich die ontologische Prämisse auch des Naturalismus, der die so bestimmte ‚Realität' auch ‚Natur' nennt und in sich abschließt mit dem

Grundsatz der kausalen Geschlossenheit der ‚Natur', eben der ‚Realität'.

[1] K. VAN DER WAL: Die Umkehrung der Welt (2004).
[2] K. WILBER: Naturwissenschaft und Religion (1998), S. 29.

Alles, was nicht beobachtbar und nicht beweisbar ist, gilt als ‚übernatürlich' und folglich als unwirklich und nicht existent. In diesem Sinne ist die modernistisch-naturalistische Ontologie (O) des ‚Realismus' ein *Monismus*, in dem ‚Gott' selbstverständlich übernatürlich, also nicht real und nicht existent ist.

IMMANUEL KANT hat, wie man weiß, die zu seiner Zeit diskutierten Gottesbeweise destruiert und gezeigt, dass sie eben nicht beweisen, was sie beweisen wollen. Natürlich wusste KANT, dass es voraussetzungslose Beweise nicht gibt und nicht geben kann. Jeder Beweis stützt sich ja auf Grund-Sätze (Axiome), die selbst nicht bewiesen werden können, sondern vorausgesetzt werden müssen und bestenfalls nur ‚evident' sein können. Wie sollte Gott, der selbst Voraussetzung für alles sein soll, aufgrund von Voraussetzungen bewiesen werden können? Schon der Begriff ‚Gottesbeweis' ist also inkonsistent, aber das ist dem normalen Zeitgenossen, der sich für aufgeklärt hält, weil er nur das Beweis- oder Beobachtbare als wirklich bzw. real anerkennen will, schon nicht geläufig.

KANT erkannte aber auch, dass die praktische Vernunft des „Kategorischen Imperativs" nur dann zum Zuge kommen kann, wenn drei „Dinge" – nennen wir sie lieber Wirklichkeiten – gegeben sind: die Freiheit des Willens, die Seele als moralisches Subjekt und Gott als Garant des übergreifenden Sinnzusammenhangs. Da alle drei nicht beweisbar sind, müsse man sie – so KANT – postulieren. Viele Ungläubige sahen in diesem Argument einen letzten, aber untauglichen Versuch KANTS, die Denknotwendigkeit Gottes zu retten. Viele Gläubige waren und sind noch unzufriedener, weil sie Gott zu einer gedanklichen Hilfskonstruktion herabgewürdigt sehen.

In der vorliegenden Betrachtung möchte ich zeigen, dass KANTS Postulate keine (im Grunde willkürlichen) Setzungen sind, sondern viel glaubwürdiger sind, als es die vielen Gläubigen und die ungläubigen ‚Realisten' meinen. Dazu möchte ich ein schwächeres Postulat aufstellen, dem sich vermutlich viele anschließen können, nämlich die Behauptung:

Es gibt Gutes.

Ausgehend davon, möchte ich zeigen, dass es Gutes ohne Gott letztlich nicht geben kann. Streng logische Beweiskraft, das sei gleich eingeräumt, haben diese Überlegungen nicht, aber sie sind, wie ich hoffe, doch ziemlich plausibel.

2. Was ist gut?

Zuerst ist eine Begriffsklärung erforderlich: Was ist überhaupt gut?
Der Wirklichkeitsbereich des Guten und damit auch des Bösen ist das Leben, und zwar das Ganze des biosphärischen Lebens, in dem (fast) alle Lebewesen irgendwie aufeinander angewiesen sind. Um das ausgewogene Ganze dieses gegenseitigen Angewiesenseins in seinem Angewiesensein auf die „Mutter Erde" geht es. Es ist maßgeblich für Gut und Böse; an ihm entscheidet sich, was gut und böse ist:

- Gut ist, was Leben leben, sich entfalten, entwickeln und gedeihen lässt. Lebenserhaltende Vorgänge selbst sind gut, Gutes zu tun, ist Teil gelingenden Lebens.
- Das Gute eines Lebens ist vollendet, wenn sich der Sinn dieses Lebens erfüllt.
- Die drei Eckpfeiler des Guten im Allgemeinen bringt die ökumenische Trias – Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – zum Ausdruck. Sie hat eine säkulare Entsprechung in der Agenda 21 von Rio.
- Böse hingegen ist, wer Leben schädigt oder gar tötet. Ungerechtigkeit, Krieg, Umweltzerstörung sind entsprechend Ausgeburten des Bösen.[3]
- Der Tod als das Ende eines Lebens wäre dann – so sollte man meinen – das Böse schlechthin. Im Mittelalter wurde der Tod dementsprechend häufig personifiziert, z. B. als Sensenmann, und war dann tatsächlich der Böse selbst. Aber darin steckt ein Kurzschluss. Zur Wesensbestimmung des Lebens gehört ja doch unabdingbar, dass es sterben muss. Das Leben als das unbedingt Gute und der Tod gehören so sehr zusammen, dass der Tod nicht das schlechthin Böse sein kann, denn ohne Tod kann es auch Leben nicht geben. Somit hat der Tod sogar etwas Gutes an sich, denn das Leben empfängt seinen kostbaren Wert erst dadurch, dass es endlich ist und sterben muss. Der Tod eines Lebens kann sogar seine Erfüllung sein. In der Tradition wird ein solches Leben erfüllendes Sterben oft als Heimkehr angesehen und empfunden[4], und Menschen sehnen sich nicht

[3] Ganz ähnlich definiert ALBERT SCHWEITZER Gut und Böse: „Als gut gilt ... : Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert bringen, als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknotwendige, absolute Grundprinzip des Sittlichen" (Lesebuch, [3]1995, S. 173).

[4] In seinem „Gespräch der drei alten Männer" wagt es GOTTFRIED BENN, einem der drei die Enthüllung des „Wortes, das die sieben Donner redeten", das aufzuschreiben dem Seher Johannes

selten danach. Heimkehr aber ist Rückkehr zum ursprünglich Guten, aus dem alles, auch das je eigene Leben hervorging und -geht.

- In der Tradition wurde Böses oft als Mangel an Gutem aufgefasst und geradezu so definiert. Böses ist dann fehlendes Gutes, und böse ist, wer anderen Gutes vorenthält oder verweigert. Der Tod als gewollter Abbruch eines nicht erfüllten Lebens ist daher böse, und zwar in höchstem Maße.

Böse aber kann nur sein, wer weiß was gut und böse ist. Da bleibt nur der Mensch mit seiner Begabung zu Erkenntnis und Vernunft, die ihn verantwortlich und damit schuldfähig macht, wie es die Bibel als „Sündenfall" durch den Biss in den Apfel vom Baum der Erkenntnis ausdrückt, zu dem die Schlange den Menschen verleitet hat mit den Worten: „Ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist" (1 Mos 3,5). Vernunft aber ist, wie C. F. v. WEIZSÄCKER sagt, die Wahrnehmung eines Ganzen, und hier geht es, wie schon gesagt, um das Ganze des biosphärischen Lebens.

Der Begriff des Guten hat eine modale bzw. qualitative und eine moralische Bedeutung. Die modal-qualitative Bedeutung hat er als das Gegenteil von schlecht, die moralische als das Gegenteil von böse. Der modal-qualitativen Bedeutung von gut und schlecht kommt das Begriffspaar günstig und ungünstig nahe: günstig bzw. ungünstig für diese oder jene Lebewesen etc.

Den Begriffen gut und böse haftet in beiderlei Bedeutung im Allgemeinen eine Relation an: gut bzw. böse zu ... oder gut bzw. schlecht für ...

Das Ganze des Lebens enthält zwei Typen des gegenseitigen Angewiesenseins. Der eine ist das Geflecht der Nahrungsketten, also das „Fressen und Gefressen-Werden", und der andere ist die Symbiose, also das Zusammenleben verschiedener Arten zum gegenseitigen Nutzen. In verallgemeinerter Form ist Symbiose das übergeordnete Prinzip. Von „unten" ist es das, weil bereits mehrzellige Lebewesen als Symbiose ihrer Zellen aufzufassen sind, und von „oben" ist es das, weil auch das biosphärische Ganze des Lebens als eine einzige Symbiose angesehen werden kann. Das Beziehungsgefüge dieses wechselseitigen Gutseins bildet sich kommunikativ, d. h. durch Informationsaustausch zwischen den Partnern auf allen vier Ebenen der Autopoiese des Lebens heraus: Zelle, Organismus, Artgemeinschaft, Biotop. Somit ist Beziehungshaftigkeit ein Grundcharakteristikum des Lebens, auf dem auch das wechselseitige Gutsein beruht. Das Leben im Ganzen ist somit ein wunderbares Netzwerk des Füreinander-Gutseins[5].

verboten wurde, in den Mund zu legen. Danach lautet dieses Wort, das über jedem menschlichen Leben stehen kann: „Gehe aus und kehre wieder heim."

[5] Dies gilt selbst in Nahrungsketten des Fressens und Gefressen-Werdens, denn es ist für eine

Weil das Ganze des biosphärischen Lebens auf diese Weise die Relationalität des Guten in sich einschließt, kann man sagen: Das Leben als Ganzes ist *selbstbezüglich* gut, m. a. W., es ist an und für sich gut. Die obige Behauptung: Es gibt Gutes, kann damit ersetzt werden durch die ebenfalls als Axiom zu verstehende Behauptung:

(*) **Das Leben ist gut.**

Als Axiom bedarf sie keiner weiteren Begründung, aber auch keines weiteren Bezuges. Damit besagt sie: Das Leben ist *unbedingt* gut. Man mag sich bei diesem Postulat erinnert fühlen an die „Absolutsetzung des Lebens" bei FRIEDRICH NIETZSCHE, der als wütender Atheist jede Form von Metaphysik bekämpfte, aber doch merkte, dass er als Letztbegründung anstelle von Gott ein absolutes quasi-metaphysisches Prinzip brauchte und dafür ‚das Leben' wählte, wobei er allerdings mehr an das menschlich-gesellschaftliche als an das Ganze des biosphärischen Lebens dachte.[6]

Wenn das Leben an und für sich gut ist, müssen auch die einzelnen Lebewesen Anteil an der unbedingten Gutheit des Lebens haben. In der Tat haben Lebewesen in ihrer Autopoiese ihren Sinn zuerst einmal in sich selbst und sind deshalb in diesem Sinne ebenfalls unbedingt gut. Dann aber haben sie ihren Sinn auch in den anderen autopoietischen Zusammenhängen des Lebens und sind so auch *füreinander* gut.

KANTS Begründung der Menschenwürde – Autonomie, Einmaligkeit und Unersetzlichkeit – trifft daher bis zu einem gewissen, sicher auch unterschiedlichen Grad auf alle Lebewesen zu: Lebewesen sind zu würdigen, wenngleich ihre Würde, anders als beim Menschen, nicht als unantastbar anzusehen ist.[7] Der Anteil, den jedes Lebewesen an der unbedingten Gutheit des Lebens hat, rührt aber gerade von seiner Bezüglichkeit her, denn das Ganze des Lebens ist das Ganze der im Guten aufeinander bezogenen Lebewesen.

Kann es auch unbedingt Böses geben? Wenn das Leben unbedingt gut ist, dann ist dessen terminale Bedrohung (etwa durch einen Krieg mit Kernwaffen), die das Risiko der Auslöschung des biosphärischen Lebens in sich birgt, als absolut böse anzusehen. Da sich der Einsatz von ABC-Waffen im Kriegs-

Art gut, Fressfeinde zu haben, damit sie nicht durch ungehemmte Vermehrung ihre eigene Nahrungsbasis verzehrt.

[6] W. WEISCHEDEL: Der Gott der Philosophen (1983), S. 452.

[7] Vielleicht ist es angesichts des dramatischen anthropogenen Verlusts an Artenvielfalt höchste Zeit, die Würde der Arten als autopoietische Einheiten durch eine völkerrechtlich gültige Unantastbarkeit zu schützen. Die Unantastbarkeit der Menschenwürde bedarf einer eigenen Begründung, die auf der Personalität des Menschen beruht, was hier nicht thematisiert werden soll.

fall nicht begrenzen lässt und deren ökologische Folgen unabsehbar sind, sind auch einzelne dieser Waffen und die Drohung ihres Einsatzes unbedingt böse.

Weil gut und schlecht im modalen oder qualitativen Sinne immer nur *bedingt* gut oder schlecht und ohne Bezug auf etwas anderes sinnlos sind, muss *unbedingt* Gutes oder Böses die andere, nämlich die *moralische* Bedeutung haben:

> Das Leben als solches ist ein moralischer Wert an sich. Die axiomatisch behauptete *unbedingte* Gutheit des Lebens ist folglich moralischer Natur.

Gut und böse im *moralischen* Sinne aber kann nur das genannt werden, was so *gewollt* und dann getan wurde. Moralisch Gutes und Böses setzt also guten bzw. bösen Willen voraus. Das sagt auch der oft zitierte Satz ERICH KÄSTNERS: „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es," selbst wenn KÄSTNER ihn nicht so allgemein und so prinzipiell gemeint haben sollte. Denn was man tut, muss man zuvor gewollt haben.

Unbedingt Gutes bzw. Böses ist daher notwendig *moralisch* gut bzw. böse und ist demzufolge ebenso notwendig *gewollt*. Setzen wir also den obigen Satz: „Das Leben ist gut" als ein unbedingt gültiges Axiom voraus, so folgt daraus – zumindest in der Logik der angegebenen Wortbedeutungen – zwingend:

Das Leben wurde und ist gewollt.

3. In der ‚Realität' gibt es weder Gutes noch Böses

Fakten und Sachverhalte, die gemäß dem ontologischen Konsens (O) der Moderne die eigentliche und ganze Wirklichkeit darstellen, sind entweder naturnotwendig (d. h. naturgesetzlich) oder zufällig so, wie sie sind, und können entweder nicht oder nur zufällig anders sein. Deshalb sind die Begriffe gut oder böse im moralischen Sinne in der ‚Realität' unangebracht. Auch entbehren Dinge (d. h. Fakten und Sachverhalte) jeder Relationalität. Sie können zwar untereinander wechselwirken, aber nicht ‚gut' oder ‚böse' füreinander sein. Sie bedürften des Bezugs auf etwas wirklich *anderes*, *wofür* sie gut oder schlecht sind, und das könnten, wenn überhaupt, nur Lebewesen bzw. das Leben als Ganzes sein, das, wie postuliert wurde, an sich gut ist und eines weiteren Bezugs nicht mehr bedarf. Aber Lebewesen sind in dieser modernistischen Sicht ja eben auch nichts *anderes* als Dinge, wenn auch besonderer Art, nämlich biochemische Systeme, die ebenfalls entweder naturnotwendig oder zufällig so sind, wie sie sind, und so funktionieren, wie sie es tun.

Das gilt selbstverständlich auch für den Menschen, der in dieser Sicht ebenfalls nichts *anderes* ist als ein biochemisch-neuroelektrisches System. Insbesondere die Neurobiologie macht sich anheischig, den Menschen als ein solches zu erklären. Man spricht in diesem Zusammenhang von der „Naturalisierung des Menschen". Wesentlicher Teil dieses Programms ist es, menschliche Willensentscheidungen zu „naturalisieren", d. h. kausal zu erklären und dem Menschen damit den für sein Selbstverständnis so überaus wichtigen „freien Willen" als dem Kern seines *Andersseins* abzusprechen und – gegen KANT – als Illusion zu entlarven.

Aber auch Fakten und Sachverhalte können nur dann gut oder böse genannt werden, wenn sie eben nicht zwangsläufig oder rein zufällig sind, wie sie sind, sondern so *gewollt* und entsprechend bewirkt wurden. Generell also gilt: Gutes ist nur gut, wenn es gewollt und dann so getan wurde.

Gerade das, den freien Willen also, sich so oder anders entscheiden zu können, kann es ‚realiter' aber gar nicht geben. Wenn es aber Wollen, nicht wirklich gibt, gibt es auch kein echtes Sollen. Wenn es Sollen nicht gibt, werden Ethik und mit ihr Gut und Böse gegenstandslos. Ethik, Moral, Gewissen etc. sind dann hinfällig und nur noch Epiphänomene (Begleiterscheinungen) neuronaler Prozesse im Gehirn des Menschen. Gutes kann es also in dieser Sicht, die alles verdinglicht und veräußerlicht, höchstens als epiphänomenale Einbildung, aber nicht in der ‚Realität' geben. Die axiomatische Behauptung: „Das Leben ist gut" ist dann natürlich ebenfalls sinnlos und unangebracht.

In dieser Sicht der ‚Dinge' kann es selbstverständlich all das nicht geben, was KANT postuliert hat: weder den freien Willen noch die Seele und schon gar nicht Gott, weil er prinzipiell weder beobachtbar noch beweisbar sein kann. Die ‚Realität' ist der Gegenstandsbereich der empirischen, der Naturwissenschaften. Deren enormer Erfolg seit ihrer Entstehung in der Aufklärung hat wesentlich zur Herausbildung des besagten ontologischen Konsenses (O) der Moderne beigetragen, denn es entstand der Eindruck, dass die Naturwissenschaft tendenziell *alles* wird erklären können bis hin zur „Naturalisierung des Menschen". Nicht zuletzt darauf beruht die Suggestion, dass der Gegenstandsbereich der Naturwissenschaft in der Tat *alles* umfasst und schon die ganze und eigentliche Wirklichkeit ist.

Eine solche, Allgemeingültigkeit beanspruchende Entwicklung des Denkens hatte und hat weitreichende Rückwirkungen auf das gesellschaftliche Bewusstsein, die MAX BORN, einer der Begründer der Quantentheorie, tatsächlich als „Zusammenbruch der Ethik" beschrieb:

„Die politischen und militärischen Schrecken wie der vollständige Zusammenbruch der Ethik, deren Zeuge ich während meines Lebens gewesen bin, sind kein Symptom einer vorübergehenden sozialen Schwäche, sondern eine notwendige Folge des naturwissenschaftlichen Aufstiegs, der an sich eine der größten intellektuellen Leistungen der Menschheit ist."[8]

Ganz in diesem Sinne äußerte sich auch der deutsch-jüdische Philosoph und Ethiker HANS JONAS:

„Die Bewegung des modernen Wissens in Gestalt der Naturwissenschaft (...) hat die Grundlagen fortgespült, von denen Normen abgeleitet werden konnten, und hat die bloße Idee von Norm als solcher zerstört (...). Nun zittern wir in der Nacktheit des Nihilismus, in der größte Macht sich mit größter Leere paart, größtes Können mit geringstem Wissen wozu."[9]

Es gibt offenbar einen tiefen inneren Zusammenhang zwischen dem „vollständigen Zusammenbruch der Ethik", wie MAX BORN ihn konstatiert, und der Verabschiedung Gottes aus dem öffentlichen Bewusstsein der Moderne, die wohl letztlich auf den besagten ontologischen Konsens (O) zurückzuführen ist. Dieser ist ja der gemeinsame Grund dafür, dass die ethischen Wertungen ‚gut' und ‚böse' unangebracht erscheinen und dass Gott als übernatürlich abgelehnt wird. Wer aber Gott für nicht existent hält, wird auch die Stimme seines Gewissens, wenn er sie denn überhaupt hört, nicht (be)achten als mögliche Anrede Gottes als der höchsten Instanz, vor der er sich zu verantworten hat. Die Feststellung DOSTOJEWSKIS: „Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt", ist nicht von der Hand zu weisen.

4. Warum es in Wirklichkeit doch Gutes geben kann

Ausgerechnet die empirische Wissenschaft Physik ist nun aber zu dem Schluss gekommen, dass die Auschließlichkeit der modernistischen Ontologie der an sich seienden ‚Realität' als der eigentlichen und einzigen Wirklichkeit, ihr Monismus also, unhaltbar ist. Diese grundstürzende Aussage folgt aus der Quantentheorie, der empirisch bestbestätigten Theorie, die wir haben, und die zudem die Grundlagentheorie jeder Naturwissenschaft ist.

Es beginnt damit, dass die Quantentheorie konstitutiv nicht eine Theorie einer an sich seienden, sondern der *beobachtbaren* Wirklichkeit ist, und zeigt sich dann klar darin, dass in der Quantentheorie die ‚Realität', also die Fak-

[8] M. und H. BORN: Der Luxus des Gewissens (1969), S. 64.
[9] H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung (1984), S. 57.

tenwirklichkeit, eben nicht schon die eigentliche und ganze Wirklichkeit ist. Der *Realität* geht vielmehr immer schon die *Potentialität* voraus, die wirklich ist, weil sie wirkt, indem sich aus ihr die *Realität* durch Faktifizierung erst ergibt. Die Potentialität – etwa in Gestalt der sog. Wellenfunktion – ist nämlich der eigentliche Gegenstand der Theorie. Somit hat die Wirklichkeit in der Quantentheorie eine Doppelstruktur aus *Potentialität* und *Realität,* wobei ‚Realität' eben die Wirklichkeit der Fakten und Sachverhalte ist, von der der ‚Realismus' behauptet, sie sei die eigentliche und ganze Wirklichkeit. In der Quantentheorie sind also Wirklichkeit und Realität nicht mehr gleichbedeutend. Wirklichkeit ist *mehr* als Realität, sie ist wesentlich erweitert durch die Potentialität.[10] Dabei ist Potentialität keine materiell-substanziale Kategorie. Sie ist infolge des Superpositionsprinzips der Quantentheorie holistisch und zerfällt nicht in unterscheidbare Einzelheiten. Die unterscheidbaren Dinge unserer Realität schälen sich aus ihr erst durch Mess- und Dekohärenzprozesse[11] heraus.

Wie Lothar Schäfer in seinem Buch *Versteckte Wirklichkeit*[12] gezeigt hat, weist die quantentheoretische Potentialität „geistähnliche" Merkmale auf, die es gestatten, sie gewissermaßen als Medium des Geistes anzusehen: Potentialität

- ist befähigt, ja neigt geradezu zur Kohärenz[13],
- ist nichtlokal in Raum und Zeit, d. h. sie überbrückt Raum und Zeit,
- ist, wie gesagt, holistisch, verbindet die Wirklichkeit zu einem Ganzen,
- hängt davon ab, was man über deren Gegenstand wissen *kann,* wird also beeinflusst durch verfügbare Information.

[10] In dem Beitrag „Quantenwirklichkeit und Weltethos: Zur Begründung der Ethik in der Ordnung des Kosmos" in diesem Heft nennen die Autoren L. Schäfer, D. V. Ponte und S. Roy die ‚Realität' den empirischen und Potentialität den nicht-empirischen Bereich der Wirklichkeit.

[11] Die Faktifizierung der Potentialität eines Objekts erfolgt durch „Messung" oder „Dekohärenz". Bei einer Messung wird in einem Messgerät eine makroskopische (dingliche) Spur des Objekts erzeugt, die als Messergebnis einer physikalischen Größe gedeutet werden kann. Fast immer erfolgt aber Faktifizierung unspezifisch durch Dekohärenz, d. h. durch die regellose Wechselwirkung des Objekts mit Partikeln seiner Umgebung, welche die Quantenkorrelationen des Objekts mit anderen Objekten zerstören. So wird es herausgelöst aus dem universellen Zusammenhang, so dass es als unterscheidbares Ding in Erscheinung tritt.

[12] L. Schäfer: Versteckte Wirklichkeit (2004), S. 118–119.

[13] Kohärenz bedeutet Zusammenhang. Quantenkohärenz bedeutet, dass die Zustände (Potentialitäten) von Subsystemen eines Systems gemeinsame (zusammenhängende) Zustände des Systems bilden, weil sie energetisch günstiger sind als unabhängige (Produkt-)Zustände. Sie behalten diesen Zusammenhang, auch wenn sie weit voneinander enfernt sind.

Fasst man nämlich *Geist* als Inbegriff aller Bedeutungen auf und berücksichtigt, dass Informationen codierte Bedeutungen sind, dann sind Bedeutungen potentielle Informationen, wobei zu vermuten ist, dass es sich dabei um Potentialität im quantenmechanischen Sinne handelt. Ideen als geistige Größen wären dann anzusehen als bedeutungsträchtige, d. h. semantisch strukturierte Potentialitäten. Denken als Erstcodierung von Ideen wäre dann die messprozessartige Faktifizierung solcher Potentialitäten im Gehirn.

5. Das Phänomen des Willens

Zum Leben gehört unabdingbar ein Zukunftsbezug, der sich im Streben nach dem Erhalt des je eigenen Lebens und nach dessen Fortpflanzung ausdrückt. Es soll bleiben und gedeihen, was bedroht ist, und werden, was noch nicht ist. Auch dies kann als Wollen über das bewusste Wollen hinaus aufgefasst werden, so dass „Wille" zu einem Merkmal des Lebens überhaupt wird, wie es das Diktum ALBERT SCHWEITZERS sagt: „Ich bin Leben, das leben *will*, inmitten von Leben, das leben *will*." Zum Leben gehört also notwendig der Wille zum Leben.[14]

Der unbelebten Welt hingegen ist jeder Zukunftsbezug vollkommen fremd, denn sie ist ausschließlich kausal, also durch die Vergangenheit bestimmt, so dass man sich fragen kann, wie das Wollen als Lebensprinzip überhaupt in die einst unbelebte Welt hineinkommen konnte, ohne gewollt worden zu sein. Zum Wollen aber gehört ein Plan bzw. eine „Absicht" dessen, was werden soll (selbst dann, wenn die „Absicht" völlig unbewusst ist). Jede Absicht, jeder Plan aber ist eine geistige Größe, die den Fakten vorausgeht, die erst werden sollen. Das gilt natürlich erst recht für bewusstes Wollen.

Notwendige Bedingung für die Möglichkeit jeglichen Wollens aber ist die quantenmechanische Potentialität. In einer klassisch-physikalisch verfassten, deterministischen ‚Realität' wie auch im naturalistischen Monismus kann es kein Wollen, kein Sollen, keine Ethik und keine Moral geben, einfach weil es in diesen Weltbildern keinen Platz für die Wirklichkeit des Geistes gibt. Da jedes Wollen mit einer Absicht verbunden ist, die eine geistige Größe und als solche gemäß obiger Vermutung semantisch strukturierte Potentialität ist, kann man sagen, dass quantenmechanische Potentialität nicht nur Vorbedingung, sondern geradezu die Wirklichkeitsform des Willens ist. Das heißt auch,

[14] Wenn NIETZSCHE aus dem Willen zum Leben den „Willen zur Macht" als ein ganz allgemeines Prinzip macht, so ist das wohl eine für ihn typische Übertreibung.

dass in einer deterministischen ‚Realität' kein wirkliches Leben möglich ist, sondern nur leb- und sinnlose Automaten. Quantenphysikalische Potentialität ist somit eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit von Leben überhaupt.

Das andere grundlegende Lebensprinzip, nämlich die Beziehungshaftigkeit des Lebens, wie sie oben angesprochen wurde, ist der unbelebten Welt ebenfalls vollkommen fremd, so dass man sich abermals fragen kann, wie sie überhaupt in die beziehungslose dingliche Welt der Fakten und Sachverhalte, in die ‚Realität' also, hineinkommen konnte ohne die Grundbeziehung des Gewollt-Seins.

Die zeitgenössische Biologie, insbesondere die Neurobiologie, hat das noch immer nicht verstanden. Sie meint, die Quantentheorie sei nur für die mikroskopische, nicht aber für die mesoskopische Wirklichkeit des Lebens relevant und reiche daher über die unbestritten quantenmechanisch bestimmte chemische Bindung nicht hinaus. Sie immunisiert sich damit gegen die ontologischen Herausforderungen der Quantentheorie, verharrt geistig im 19. Jahrhundert und stellt sich blind für die größte geistige Errungenschaft des 20. Jahrhunderts.[15]

Weil, wie schon gesagt, Gutes gewollt sein muss, um wirklich gut zu sein, entsteht mit der Möglichkeit des Wollens auch die Möglichkeit des Guten.

6. Gott und das Gute

Ich komme nun zurück auf die obige axiomatische Behauptung:

(*) **Das Leben ist gut.**

Damit das Leben gut genannt werden kann, ist es nach dem in Punkt 3 Gesagten erforderlich, dass es weder naturnotwendig noch rein zufällig so ist, wie es ist. Dass das Leben in dieser Welt möglich ist, ist evident. Es ist sogar so, dass die Tatsache des Lebens in der Fassung des (schwachen) anthropischen Prinzips der Kosmologie summarisch Auskunft gibt über die Beschaffenheit des Kosmos:

Der Kosmos ist so, wie er ist, *weil* Leben in ihm möglich ist.

[15] Die weit über die Physik hinausreichende Bedeutung der Quantentheorie beschreibt der Physiker BERNARD D'ESPAGNAT mit den Worten: „Jeder, der sich eine Vorstellung von der Welt zu machen sucht – und von der Stellung des Menschen in der Welt – muss die Errungenschaften und die Problematik der Quantentheorie einbeziehen, mehr noch, er muss sie in den Mittelpunkt seines Fragens stellen" (vgl. CLAUS KIEFER, Quantentheorie, 2002, S. 3).

Aus der Möglichkeit des Lebens folgt aber nicht, dass es mit Notwendigkeit entstehen musste und erst recht nicht, dass die Evolution so verlaufen *musste,* wie es geschehen ist, so dass schließlich mit dem Menschen sogar erkennendes Bewusstsein daraus hervorgegangen ist. Wenn denn nur das gut genannt werden kann, was gewollt wurde, dann folgt aus dem Axiom (*), dass das Leben gewollt wurde. Dazu passt, dass dieses Axiom das Leben *unbedingt* gutheißt. Unbedingt gut aber kann, wie ich gezeigt habe, nur *moralisch* Gutes sein, das guten Willen voraussetzt, der nach KANT das einzige in der Welt ist, „was ohne jede Einschränkung gut genannt werden kann"[16]. Das Subjekt dieses Wollens wird in der religiösen Tradition Gott genannt.

Gemäß der obigen Begriffsbestimmung des Guten sind (im modalen und qualitativen Sinne) Umstände gut zu nennen, die Leben und seine Entfaltung ermöglichen. Das gilt im Sinne des anthropischen Prinzips vom Kosmos als Ganzem, so dass man sogar sagen kann: Der Kosmos ist gut.

Von der kosmischen Evolution, deren Beginn gemeinhin mit dem Urknall angesetzt wird, ist ebenfalls festzustellen, dass sie durch die Naturgesetze keineswegs eindeutig determiniert war. Vielmehr sind wesentliche Naturkonstanten durch Symmetriebrechungen und universelle Phasenübergänge in den ersten Sekundenbruchteilen der kosmischen Geschichte ohne gesetzmäßigen Zwang in engen Grenzen gerade so festgelegt worden, dass auf der Erde 10 Mrd. Jahre später Leben entstehen und sich dann entwickeln konnte. Es hat also offenbar eine frühzeitige Feinabstimmung auf die Möglichkeit von Leben stattgefunden. Betrachtet man unvoreingenommen die Fülle und das Gewicht der sog. anthropischen Fakten – angefangen mit dem „Anfangsschwung" der kosmischen Expansion und Inflation, der sehr exakt so bemessen war, dass die Materie gerade schnell genug auseinanderstob, um nicht fast vollständig in schwarze Löcher zu kollabieren, aber doch nicht so schnell, dass gravitative Ballungen zu Galaxien und Sternen nicht mehr möglich gewesen wären, bis hin zur exakten energetischen Koinzidenz eines angeregten (virtuellen) Zustands des Kohlenstoffkerns C^{12} mit dem Be^8-He^4-Compound, ohne die es keinen Kohlenstoff im Kosmos gäbe, von den anderen schwereren, ebenfalls lebensnotwendigen Atomen ganz zu schweigen, um nur einige dieser „anthropischen" Fakten zu nennen –, so kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, dass hier ein universaler Wille am Werk war, der das Leben *gewollt* hat. Von daher ist die starke Form des anthropischen Prinzips plausibel:

[16] „Es gibt nichts auf der Welt, was ohne jede Einschränkung gut genannt werden kann, als allein ein guter Wille" (vgl. C. F. v. WEIZSÄCKER, Der Garten des Menschlichen, 1977, S. 451).

Der Kosmos ist so, wie er ist, *damit* Leben und mit ihm erkennendes Bewusstsein darin möglich ist.

Sie bringt eine Absicht, einen Willen zum Ausdruck und überschreitet damit den Rahmen dessen, was naturwissenschaftlich gesagt werden kann.[17] Das Subjekt dieses Willens wäre wiederum Gott zu nennen. Stellt man sich auf den Standpunkt des starken anthropischen Prinzips, dann heißt das, dass unser lebensfreundlicher Kosmos von Gott gewollt und geschaffen wurde und von daher gut zu nennen ist, wie es die biblische Schöpfungsgeschichte tut:

> „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut" (1 Mos 1,30).

Quantentheoretische Potentialität ist, wie gesagt, die Wirklichkeitsform des Wollens. Zugleich ist sie, wie ebenfalls schon gesagt, das „Medium" des Geistes. Stützt man sich, drittens, auf das Wort Jesu zur Samariterin am Jakobsbrunnen: „Gott ist Geist, und die ihn anrufen, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anrufen" (Joh 4,24), so ergibt sich fast zwingend die These:

(**) Die Wirklichkeit Gottes – sein Wille – ist die umfassende Potentialität des Guten.

Dabei ist Potentialität durchaus im quantenmechanischen Sinne gemeint, denn Potentialität ist die Wirklichkeitsform des Willens. Sie hat immer schon eine Zukunftsbedeutung als das, was *virtuell* schon da ist, bevor etwas daraus *real*

[17] Gerade deshalb wird sie von vielen Wissenschaftlern abgelehnt. Um dieser Konsequenz zu entgehen ziehen sie die Multiversum-These vor, die besagt: *Es gibt unermesslich viele Kosmen* – derart, dass *zufällig* einer wie der unsere dabei ist, in dem Leben möglich ist. Dabei ist ein mathematischer Rahmen der Multiversum-These durchaus denkbar, wie etwa in der Superstring-Theorie, in der solche „Universen" 3+1-dimensionale „Branen" in einem 10-dimensionalen sog. Bulk sind (vgl. Lisa Randall, Verborgene Universen, 2006). Man zahlt dann aber einen hohen Preis, weil man nicht einmal mehr sagen kann, was „es gibt" heißen soll, denn die Beobachtung auch nur eines dieser unzähligen anderen Kosmen ist praktisch nicht möglich. Zwar üben die Branen gravitative Wirkungen aufeinander aus, aber die „von einem parallelen Universum ausgehende Schwerkraft könnte selbst dann mit gegenwärtigen Mitteln nicht nachgewiesen werden, wenn es nur 10^{-30} Meter von uns entfernt wäre". So schreibt Henning Genz auf S. 171 des unten genannten Buches: „Die Multiversum-These ist daher als solche nicht falsifizierbar und verlässt somit die empirische Basis der Physik. Sie hat eher den Charakter eines Postulats, das aber keinerlei Evidenz für sich in Anspruch nehmen kann. Sie erklärt die Lebensfreundlichkeit des Kosmos und damit das Leben selbst zum Zufall und entzieht ihm damit das Attribut unbedingter Gutheit. Das Multiversum-Postulat und das Postulat (*) der unbedingten Gutheit des Lebens sind dann nicht mehr sinnvoll miteinander vereinbar. Wer an ein Multiversum glaubt, kann m. a. W. das Leben nicht mehr *unbedingt* gutheißen." „Gott oder Multiversum" ist denn auch die Alternative, die Henning Genz in seinem lesenswerten Buch *War es ein Gott?* (2006) herausarbeitet.

werden kann. Fast mit den gleichen Worten charakterisiert GERD THEISSEN das jüdische Gottesverständnis, das sicher auch das Gottesverständnis Jesu war:

„Gott ist unbedingter Wille zum Guten."[18]

Damit erhält der schon erwähnte Satz KANTS: „Es gibt nichts in der Welt, was ohne jede Einschränkung gut genannt werden kann, als allein ein guter Wille"[19] seine umfassendste und höchste Bedeutung.

Nun ist aber Potentialität immer die Potentialität von etwas. Weil das Leben an sich gut ist, kann die Potentialität des Guten nur die Potentialität des Lebens in der Gemeinschaft allen Lebens, also Potentialität lebender Wesen zu ihrem gemeinsamen Gedeihen sein. Aber wo es Potentialität des Guten gibt, gibt es natürlich auch Potentialitäten des Bösen. Das Böse aber ist nicht kohärent, und Bosheit besteht gerade darin, Kohärenzen des Guten zu stören oder gar zu zerstören. Hier ist anzuknüpfen an die obige Feststellung, dass alles Dinglich-Faktische durch Dekohärenz aus der umfassenden Potentialität allen Seins hervorgeht. Da aber menschliches Bewusstsein, also die Seele des Menschen, keine Sache und kein Ding ist, kann sie nicht dekohärent sein. Natürlich ist das Gehirn dinglich und dekohärent, nicht aber sein Bewusstseinszustand, den ich mir mit HAMEROFF und PENROSE[20] nicht anders denn als einen makroskopischen Quantenzustand vorstellen kann, und eben der ist nicht dekohärent. Auch PAUL DAVIES ist der Meinung, „dass jeder Versuch, das Bewusstsein in das Scheinwerferlicht der Physik zu rücken, im Kontext der Quantenmechanik betrieben werden muss"[21].

Nicht-Dekohärenz ist noch nicht Kohärenz, aber die Möglichkeit dazu. Ist nicht (manchmal wortloses) Verstehen zwischen Menschen solche Kohärenz ihrer seelischen Potentialitäten? Ist das nicht das, was wir Liebe nennen?

Nicht-Dekohärenz ist darüber hinaus die Möglichkeit der Kohärenz des Bewusstseinszustandes eines Einzelnen mit der umfassenden Potentialität des Guten, von der die These (**) sagt, dass sie die Wirklichkeit Gottes sei. Sie ist somit die Gestalt von Gottes umfassender Liebe zu allem, was lebt. Offenbar ist solche Kohärenz die kommunikative Wirklichkeit der Beziehung des Menschen zu Gott, die sich im Gebet, in der Meditation und im sinnenden Nachdenken ereignet. Gott „im Geist und in der Wahrheit" anzurufen, kann dann heißen, sich mit dem eigenen Fühlen und Wollen einzubringen und ein-

[18] G. THEISSEN/A. MERZ: Der historische Jesus (³2001), S. 250.
[19] Vgl. C. F. v. WEIZSÄCKER: Der Garten des Menschlichen, S. 451.
[20] S. R. HAMEROFF/R. PENROSE: Conscious Events as Orchestrated Space-Time Selections (1996), 36.
[21] P. DAVIES: Der kosmische Volltreffer (2006), S. 291.

zufügen in den Willen Gottes als der umfassenden Potentialität des Guten. Es kann geschehen, dass Gutes sich im gemeinsamen Willen von Menschen (naturwissenschaftlich gesprochen als *kohärente* Potentialität menschlicher Hirne) herausbildet, so dass die umfassende Potentialität des Guten zur Wirklichkeit des „Heiligen Geistes" unter Menschen werden kann.

Nun führe ich fünf Argumente zur Begründung der obigen These (**) an:

1. Die Potentialität als „Medium" des Geistes ist, wie oben festgestellt wurde, im Prinzip allumfassend. Sie ist die Bedingung für die Möglichkeit von Beziehungswirklichkeit überhaupt[22], hier also der allumfassenden Beziehungswirklichkeit Gottes.

2. Das Gute hat in sich die Tendenz zum Besseren, das als Potentialität virtuell schon da ist und real werden kann. Darin liegt die Möglichkeit zielgerichteten Wollens, die in einer klassisch-physikalisch verfassten, d. h. kausal vollständig determinierten ‚Realität' nicht einmal denkbar ist.

3. Das Gute aber ist im Gegensatz zum Bösen[23] kooperativ und kohärent, weil sein Wirklichkeitsbereich, das Leben, ein durch und durch kooperatives Phänomen ist[24]. Das Gute hängt also in sich zu einem Ganzen zusammen. Der umfassende Wille zum Guten setzt daher ein integrierendes Subjekt dieses Wollens voraus, das diesen Zusammenhang her- und darstellt. Das ist der, den wir Gott nennen. So ist Gottes Wille überall da am Werk, wo Gutes geschieht. Als Garanten des übergreifenden Sinnzusammenhangs des Guten hat KANT Gott ja auch postuliert. Nun ist klar, dass dieses Postulat nicht nur eine Setzung ist, sondern Wirklichkeitsrang beanspruchen kann.

4. Die Personalität dieses Subjekts ist noch viel geheimnisvoller als die Personalität des Menschen, deren Instanz, das Ich, die Neurobiologie vergeblich sucht, weil sie es „dingfest" machen will. Wie ich andernorts dargelegt habe[25], lebt das Leben nicht vom Stoffwechsel allein, sondern zuerst und vor allem

[22] Auch phänomenologisch zeigt sich die duale Struktur der Wirklichkeit, weil sie auf zwei qualitativ verschiedene Weisen erfahren wird: Durch *Beobachtung* zeigt sich die Faktenwirklichkeit, d. h. die ‚Realität', und durch *Beteiligung*, die immer Beteiligung an Kommunikation, d. h. Informationsaustausch ist, erfährt man Beziehungswirklichkeit, die Kennzeichen des Lebens ist. Daraus ergibt sich, dass Potentialität die Bedingung für die Möglichkeit von Beziehungswirklichkeit überhaupt ist.

[23] Weil das Böse eben nicht kohärent ist, wie es schon im griechischen Ursprung diabolos (der Verderber und Durcheinanderbringer) des Wortes „Teufel" zum Ausdruck kommt, ist es inkonsistent, die Potentialität des Bösen als Teufel zu personifizieren, wie es jahrhundertelang in der jüdisch-christlich-islamischen Religionsgeschichte geschehen ist.

[24] HANS-JÜRGEN FISCHBECK: Die Wahrheit und das Leben (2005), Kap. 3.

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

vom Austausch ‚sinnvoller' Informationen, solcher nämlich, die Leben organisieren und gelingen lassen. Die Bedeutungsebenen dieser Informationen stellen die geistige Dimension des Lebens dar, für die das Wort Wahrheit in seiner allgemeinsten Bedeutung angemessen ist.[26] Wahrheit hat den kategorialen Status der Information und ist daher *relational*. Sie hat ein Woher und ein Wohin, sie muss „gesagt" werden, um wirklich zu werden, was immer das im Einzelnen heißen kann.

5. Wie die Kohärenztheorie der Wahrheit[27] weiß, ist die Wahrheit wie das Leben kohärent, d. h. sie stellt ein logisch, ethisch und ästhetisch zusammenhängendes Ganzes dar. Die Wahrheit als Ganze, von der man sagen kann, sie sei der Logos des Lebens, muss daher letztlich *eine* Quelle, *einen* Urheber haben, für den wir wiederum den *einen* Namen haben: *Gott,* der das Leben selbst, ja, das Selbst des Lebens und damit das Subjekt des allumfassenden Willens zum Guten ist, denn er schuf den Kosmos um des Lebens willen aus der primordialen Potentialität des „Vakuumzustands" der Quantengravitation, der potentiell alles und faktisch nichts war.[28] Er ist, wie die These (**) behauptet, das Subjekt des allumfassenden Willens zum Guten, nach dessen Personalität wir fragen. Wir können nun sagen: Die Personalität Gottes zeigt sich darin, dass Gott die lebensstiftende Wahrheit vom Anbeginn des Urknalls im Laufe der kosmischen und biologischen Evolution „gesagt" hat, so dass sie in den dadurch werdenden Strukturen des Kosmos codiert wurde. Biologische Systeme wurden inspiriert und so zum Leben erweckt. Die Wahrheit als die Gesamtheit sinnvoller Informationen kommt somit letztlich von Gott, dem Schöpfer.

Neben Freiheit und Autonomie gehört zur Personalität eines Subjekts ebenso konstitutiv Partnerschaft im Dialog. Auch diese ist gegeben, denn die schöpferische Wahrheitsrede Gottes ist kein Monolog. Das Leben antwortet, indem es lebt.

7. Das Böse im Guten?

Die oft gestellte Frage, wie denn das Böse überhaupt in die als gut anzusehende Schöpfung Gottes habe gelangen können, bedarf einer eingehenderen Betrachtung. Sie übersieht, dass es ohne Böses auch nichts Gutes, sondern nur Gleichgültiges geben kann und dass Leben ohne ständige Herausforde-

[26] Ders., ebd., S. 85.
[27] Ders., ebd., S. 80.
[28] Ders., ebd., S. 97.

rung und Bewährung gegenüber Unzuträglichkeiten und Bedrohungen, die schlecht, oder wenn sie von Menschen ausgehen, auch böse zu nennen wären, gar nicht leben, d. h. sich entwickeln könnte.

Sie übersieht vor allem, dass zur Gutheit der Schöpfung gehört, dass Gott dem Menschen mit der „Erstlingsgabe des Geistes" (Röm 8,23) auch die Freiheit gegeben hat, nach seinem eigenen Willen zu handeln, so dass er verantwortlich ist für sein oft böses Tun, wenn er denn „Gott nicht sieht" (3 Joh 11).

Wie schon gesagt, enthält das Ganze des Lebens zwei Typen des gegenseitigen Angewiesenseins, nämlich das „Fressen und Gefressen-Werden" in den Nahrungsketten, und die Symbiose, also das Zusammenleben zum gegenseitigen Nutzen. Die Vermutung liegt nahe, dass der eine Typ Quelle des Bösen und der andere das Modell des Guten ist. So einfach ist es natürlich nicht, denn das „Fressen und Gefressen-Werden" gehört so sehr zum Leben dazu, das gottgewollt und gut ist, dass es nicht einfach schlecht oder böse genannt werden kann.

Wie alle Lebewesen ging auch der Mensch aus der Evolution hervor, die sich nach Darwins Einsicht im „Kampf ums Dasein" als Auslese der besser Angepassten abgespielt hat. Hier findet auch das „Fressen und Gefressen-Werden" statt. Das ständige Ringen um Vorteile für sich und die Seinen im Lebenskampf gegen konkurrierende Einzelne und Gruppen gehört also zum Erbe der Evolution, das auch das menschliche Leben beherrscht. Das gesellschaftliche Analogon zum auslesenden Darwinschen „Kampf ums Dasein" ist der Konkurrenzkampf auf allen Märkten dieser Welt. Wie in der Sprache vieler Biologen „die Evolution" zum handelnden, aber gleichwohl unpersönlichen Subjekt erkoren wird, so spielt in der Sicht der liberalen Ökonomie „die unsichtbare Hand des Marktes" die entsprechende Rolle. Wie man „der Evolution" mit dem Walten ihres Zufalls und der auslesenden Konkurrenz die Entfaltung und Gestaltung des biosphärischen Lebens zutraut, so ist es das Glaubensbekenntnis der klassischen und neoklassischen Ökonomie, dass die „unsichtbare Hand" der Marktkonkurrenz der egoistischen *homines oeconomici* das gesellschaftliche Gemeinwohl gleichsam automatisch hervorbringt. In dieser Grundsätzlichkeit ist Konkurrenz für die Politik zum fraglos Guten, ja fast schon zum „Vater aller Dinge" geworden, obwohl sie immer Sieger und Verlierer erzeugt.

Muss man nicht deshalb doch die konkurrente Durchsetzung eigener Interessen *gegen* andere als Keim des Bösen ansehen, weil damit die Lebenschancen der anderen geschmälert oder gar bedroht werden und weil dann die

geltende Grundregel des Verhaltens, nämlich „wie du mir, so ich dir", abkippt und zum Bösen eskaliert? Ist das nicht auch das Grundmuster, das in der Konkurrenz der Völker zu Kriegen führt? Noch einmal: Dies trifft nur den Menschen, der mit seiner Vernunft zur „Wahrnehmung eines Ganzen" befähigt ist und daher weiß, was gut und böse ist und weiß, dass *wirklich* gut nur das ist, was auch für die anderen gut ist.

Damit haben wir eine widersprüchliche Situation: Einerseits ist, wie ich sagte, das Leben das Maß des Guten. Andererseits enthält Konkurrenz als Grundprinzip der Evolution des Lebens mit ihrer *ausmerzenden* Tendenz den Keim des Bösen in sich. Ist angesichts dieser Situation die von Jesus gelehrte Bitte: „Erlöse uns von dem Bösen" überhaupt erfüllbar? Ist Leben ohne Konkurrenz widerstreitender Interessen im „Kampf ums Dasein" überhaupt denkbar? Ist nicht, wenn *alles* gut ist, jegliche Entwicklung und damit die Geschichte überhaupt zu Ende? Hieße das nicht, dem Leben den Motor abzustellen?

Die ganze Bibel durchzieht die Vision des „Reiches Gottes" als das Ziel der Geschichte, in dem Gottes umfassender Wille zum Guten ans Ziel kommt und *alles* gut wird. Die Verheißung des Gottesreiches war das zentrale Thema der Verkündigung Jesu, und er wies den Weg:

> „Liebt eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen, segnet, die euch verfluchen, bittet für die, die euch beleidigen. ... Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, so tut ihnen auch." (Luk 6, 27-31)

Er weiß aber auch, dass dieser Weg nur gegangen werden kann mit der Hilfe Gottes, der allein der Garant des Guten ist. Wie eine Begründung fügt Jesus der Erlösungsbitte die Zukunftsverheißung des Reiches Gottes hinzu hinzu: „erlöse uns von dem Bösen, *denn* Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit."

Nach der Erkenntnis des Apostels Paulus ist das „Reich Gottes" nicht nur Erlösung für den Menschen, sondern für alle Kreatur:

> „Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf, dass die Kinder Gottes offenbar werden. ... denn auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung mit uns seufzt und sich ängstet. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir den Geist als Erstlingsgabe haben, seufzen in uns selbst und sehnen uns nach der Kindschaft, der Erlösung unseres Leibes." (Röm 8, 19, 21-23)

Ist es vorstellbar, dass im Reich Gottes das „Fressen und Gefressen-Werden" ein Ende hat? Ich glaube ja. Ich glaube, dass der andere Grundtyp des gegenseitigen Angewiesen-Seins der Lebewesen, nämlich die partiell vielerorts

anzutreffende *Symbiose* auf die ganze Schöpfung als Symbiose von Mensch, Tier und Pflanzenwelt, als Symbiose von Kultur und Natur ausgedehnt werden kann, wie es beim Propheten Jesaja (Jes 11, 6-8) bereits anklingt. Vielleicht sind zoologische Gärten, Nationalparks und Naturschutzgebiete erste Schritte dazu, wenn sie symbiotisch und nicht ausbeuterisch nutzbar gemacht werden können für die Menschheit.

Symbiose im „Reich Gottes" muss nicht bedeuten, jegliche Konkurrenz abzuschaffen. Gesucht und gefunden werden muss eine *konstruktive Konkurrenz*, die die Verschiedenheiten für die Weiterentwicklung fruchtbar macht und nicht ausmerzt. Das ist möglich und geschieht in lebendigen *Gemeinschaften* längst. Das „Reich Gottes" ist nicht langweilig. In ihm ist die Geschichte des Lebens am Ziel, aber nicht am Ende. So kann doch alles gut und das Böse überwunden werden: „Ende gut, alles gut."

8. Bemerkungen zur Theodizee-Frage

Die These (**) entschärft m. E. die alte Antinomie zwischen der Allmacht und der Güte Gottes. Es ist dies ja nur dann eine Antinomie, wenn man von der Vorstellung ausgeht, dass der Allmächtige immer und überall in das Weltgeschehen eingreifen müsste, etwa um Naturkatastrophen oder Unfälle auch unter Bruch der Naturgesetze zu vermeiden, und von Menschen das Gute auch *erzwingen* müsste, um Böses zu verhindern, wenn er denn zugleich der Gute sein wolle.

Dieses „theistische" Gottesbild aber führt in die Irre, denn es übersieht,

- dass Gott die Naturgesetze als das Fundament seiner Schöpfung nicht geschaffen hat, um sie immerfort willkürlich außer Kraft zu setzen, sondern dass er *durch* sie handelt[29], denn sie beruhen auf der Quantentheorie derart, dass das Weltgeschehen nicht wie ein Uhrwerk durchweg deterministisch abläuft, sondern Spielräume lässt, die vordergründig, d. h. im Sinne der Ontologie (O), wie reiner Zufall aussehen, und
- dass Gutes nicht erzwungen werden kann, wenn es gut bleiben soll, dass also der Zwang zum Guten nicht mehr gut, sondern böse ist.

[29] Dies bringt folgender Liedvers treffend zum Ausdruck:
„Sonnen erfüllen
Dir Deinen Willen.
Sie geh'n und preisen
mit ihren Kreisen
der Weisheit Überfluss,
aus dem sie sind."

Potentialität des Guten aber bleibt ein Angebot, das angenommen werden kann, aber nicht muss. Würde der Wille Gottes zwanghaft geschehen, wir müssten im Vater Unser nicht darum bitten.

Gemäß unserer These (**) ist Gottes Wille eben kein herrschaftlich-zwanghafter Wille, wie man lange gedacht hat, der in Widerspruch gerät zu der offenkundigen Existenz des Bösen in der Welt und selbst auch gar nicht gut sein kann, sondern er ist die freundliche Eröffnung immer neuer Möglichkeiten des Lebens. Die Wirklichkeitsform dieses Willens ist nach (**) die allgegenwärtige, umfassende und kohärente quantentheoretische Potentialität des Guten, an der jeder Mensch mit seiner Potentialität – das ist seine Seele – durch Gebet in Kohärenz tretend Anteil haben kann, wenn er es denn will. So kann jeder Mensch Geborgenheit und Frieden für sein sonst von Sinnlosigkeit bedrohtes Leben finden.

Heißt das nicht, das Allmachtsattribut Gottes aufzugeben? Ist ein solcher Gott überhaupt noch der Gott der biblischen Tradition? Ich glaube doch, denn die Potentialität des Guten ist ja die ganz besondere *Potenz* eben des *Guten*, die darin besteht, dass das Gute „ansteckend" ist und dadurch immer mächtiger und dereinst wirklich zur Omnipotenz werden kann, wenn nämlich das Gute – etwa die Ethik der Bergpredigt Jesu – zum „Ordnungsparameter"[30] einer destabilisierten, aus den Fugen der Herrschaftsverhältnisse geratenen Welt werden wird. Somit ist die Allmacht Gottes ein Zukunfts- und Hoffnungsbegriff.[31] Sie besteht letztlich in der unüberwindlichen Überzeugungskraft seiner Wahrheit.[32]

[30] Der Begriff Ordnungsparameter stammt aus der synergetischen Systemtheorie und meint einen Einfluss, den alle Elemente eines Systems gegenseitig aufeinander ausüben, der immer stärker wird, je mehr von diesen Elementen sich danach richten, so dass sich eine neue Ordnung im System *kooperativ* ausbilden kann.

[31] Einen Abglanz davon haben wir am 4. Nov. 1989, einem der schönsten Tage meines Lebens, erlebt, als eine halbe Million Menschen in Berlin gegen das SED-Regime demonstrierten und es stürzten unter der Devise, die ein Grundwort der Ethik ist und gleichsam zum „Ordnungsparameter" wurde: „Keine Gewalt". So wurden keine Schaufensterscheiben zerschmissen, keine Autos umgekippt und in Brand gesteckt. Nicht Hass, sondern Fröhlichkeit und Witz bestimmten das Bild. Die Demonstranten marschierten nicht geradeaus weiter zum Brandenburger Tor, um es zu stürmen – dann wäre wohl Blut geflossen –, sondern wandten sich nach links zum Alexanderplatz, um die Reden (z. B. von Christa Wolf u. v. a.) zu hören. So ereignete sich das Wunder einer friedlichen Revolution. Die Kohärenz des Guten wurde Wirklichkeit.

[32] Der Paulus zugeschriebene Timotheus-Brief (1 Tim 2, 3-4) sagt über den Willen Gottes: „Gott will, dass allen Menschen geholfen werde *und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.*"

9. Es gibt, Gott sei Dank, Freude

Weil es Gutes gibt, gibt es – wie zu dessen Beglaubigung – auch Freude. Wie es bedingt und unbedingt Gutes gibt, so gibt es auch bedingte und unbedingte Freude. Wie uns die Medien weismachen wollen, ist die höchste Freude die Freude der Sieger. Es ist bedingte Freude, bezahlt mit dem Kummer der Besiegten. Minutenlang weiden sich die Kameras nach Fußballspielen daran.

Unbedingte Freude aber, wahre Freude ist die, die sich verdoppelt, wenn sie geteilt wird. Es ist Lebensfreude, die mit allen Lebenden geteilt werden kann, es ist Freude am Leben, das unbedingt gut ist. Das ist der Gottesfunken, die „Tochter aus Elysium". Sie ist vom Dank nicht zu trennen, denn niemand verdankt sein Leben sich selbst. Wem? Letztlich dem, von dem alles Leben und damit alles Gute kommt. Das ist wohl das „Muss" in Schillers Ode an die Freude: Weil er das Leben, mit ihm das Gute und deshalb die Freude daran gibt, „muss über'm Sternenzelt ein lieber Vater wohnen." So heißt es in dem in Fußnote 29 zitierten Lied in einer anderen Strophe: „Du füllst mit Freude der Erde Weite, gehst zum Geleite an unserer Seite, bist wie der Tau um uns, wie Luft und Wind."

10. Zusammenfassung

Dieser Betrachtung stellt sich die Gesamtwirklichkeit des Universums dar als durchwirkt von einem universalen Willen zum Guten, der der Wille zum Leben ist, denn das Universum ist ja schon in den ersten Sekundenbruchteilen seiner 13,7 Mrd. Jahre währenden Geschichte außerordentlich fein abgestimmt worden auf die Möglichkeit von Leben – sicher nicht nur auf unserer Erde. Die religiöse Tradition der Menschheit nennt das Subjekt dieses universalen Willens ‚Gott' als den Grund allen Seins und Schöpfer des Lebens. Die vorliegende Betrachtung will zeigen, dass man dem Leben, dieser Ausgeburt des Guten, eben doch ansehen kann, dass es gewollt wurde und dass es somit der Indikator Gottes in eben dieser Wirklichkeit ist.

Kurz zusammengefasst, verläuft das Argument dieser Betrachtung wie folgt: Es geht aus von dem *Postulat* (*), dass

das Leben in seiner biosphärischen Gesamtheit *unbedingt* gut ist.

Die unbedingte Gutheit des Lebens wird so zum Fundament der Ethik und begründet auch Albert Schweitzers Grundsatz der „Ehrfurcht vor dem Leben". Von den beiden oben angeführten Bedeutungen des Wortes ‚gut' kommt in

diesem Satz nur die moralische in Frage, weil die modal-qualitative nur *bedingt* gelten kann. Im *moralischen* Sinne ‚gut' aber kann nur genannt werden, was *gewollt* wurde, denn Ungewolltes – also naturgesetzlich Determiniertes oder Zufälliges – kann entweder gar nicht oder nur zufällig anders sein. Also wurde und wird das Leben, das nach naturwissenschaftlicher Einsicht zwar natur-möglich, nicht aber natur-notwendig ist, *gewollt,* so dass auf ein universales Subjekt dieses Willens geschlossen werden kann.

In gewissem Sinne ist dieses Argument eine *petitio principii*, bei der in die Voraussetzung, nämlich in das Postulat (*), bereits hineingesteckt wird, was dann daraus geschlossen wird. Das heißt dann aber, dass sich das Gottes-Postulat KANTS und das Postulat (*) der unbedingten Gutheit des Lebens gegenseitig bedingen, wenn auch beide im streng logischen Sinne nicht äquivalent sind.

Interessant ist nun aber die Negation: Wenn es Gott nicht gäbe, dann wäre das Leben nicht gewollt und folglich zufällig, weil es nicht naturnotwendig ist, und zwar weder, was seine Entstehung, den Verlauf und das Ergebnis der Evolution, noch überhaupt, was die „anthropische" Verfassung des Kosmos betrifft. Besonders Letztere erscheint angesichts der Feinabstimmung des Kosmos auf die Möglichkeit von Leben derart unwahrscheinlich, dass man die Zufälligkeit unseres „anthropischen" Kosmos vernünftigerweise nur dadurch glaubhaft machen kann, dass man ihn zum Zufall innerhalb eines Multiversums aus zahllosen Einzelkosmen erklärt, wie es die Naturalisten ja auch tun (siehe Anm. 17). Das Postulat (*) verlöre dann seine moralische Qualität und Unbedingtheit, denn etwas beziehungslos Zufälliges gut zu nennen, ist unsinnig. Das Leben würde zum „Sechser im Lotto" für einen gar nicht existenten Lottospieler. Kann man vor einem „Sechser im Lotto" für niemanden Ehrfurcht haben? „Ehrfurcht vor dem Leben" wäre dann unbegründet, ja unsinnig, und so sehen es ja auch viele naturalistisch gesonnene Biotechniker und Firmenchefs, für die Lebewesen „biologisches Material" sind, das man patentieren und auf diese Weise nicht nur in Einzelexemplaren, sondern mit allen Nachkommen in Besitz nehmen, genetisch manipulieren und vermarkten kann.

Wenn dem Leben seine unbedingte Gutheit, die es letztlich von Gott hat, abgesprochen wird, kann es nicht mehr heilig sein. Wenn Leben nicht mehr heilig ist, ist eigentlich nichts mehr heilig. Wenn nichts mehr heilig ist, ist alles käuflich, und so soll es unter der Regentschaft der „unsichtbaren Hand" des neoliberal nun aber doch „heilig" gesprochenen und monetär beherrschten Marktes, die in unserer Zivilisation an die Stelle Gottes getreten ist, ja auch

sein. Die ethische Frage ist dann ebenfalls gelöst, denn gut ist dann das, was sich am Markt durchsetzt, indem es genügend hohe Renditen abwirft. Das Postulat (*) wird somit in unserer Marktzivilisation faktisch ersetzt durch das Postulat:

Unbedingt gut ist das *Geld.*

Andererseits weiß schon der Volksmund: „Geld macht nicht glücklich". Sollte wirklich Gutes nicht doch glücklich machen? Jawohl, wirklich Gutes, das Leben nämlich, macht glücklich, und es kommt als das unbedingt Gute von Gott allein.

Zusammenfassung

FISCHBECK, HANS-JÜRGEN: **Es gibt, Gott sei Dank, Gutes.** ETHICA 17 (2009) 1, 55–80

Einleitend wird gezeigt, dass die Begriffe Gut und Böse keinen Platz haben in der heute weitverbreiteten Grundüberzeugung, dass eigentlich wirklich nur objektiv feststellbare Fakten und Sachverhalte seien. Es ist dies auch die monistische Ontologie des Naturalismus. Sodann wird gezeigt, dass die Wirklichkeit in der Quantentheorie *nicht* monistisch ist, sondern eine duale Struktur aus Potentialität und Realität hat. Letztere ist als der Inbegriff der Fakten und Sachverhalte also *nicht* schon die ganze Wirklichkeit. Zugleich wird dargelegt, dass quantenmechanische Potentialität die Wirklichkeitsform des (freien) Willens ist, des Willens also zum Guten wie zum Bösen. So schafft die Wirklichkeitserkenntnis der Quantentheorie überhaupt erst den Platz für Ethik gegenüber der Engführung des monistischen Denkens der Moderne, das nach dem Urteil von Max Born und Hans Jonas zu einem Zusammenbruch der Ethik geführt hat.
Der Wirklichkeitsbereich des Guten und Bösen ist das Leben. An ihm bestimmt sich, was gut und was böse ist. Es wird postuliert, dass das Leben *unbedingt* gut ist. Das anthropische Prinzip der Kosmologie aber zeigt, dass das Leben nicht marginal, son-

Summary

Fischbeck, Hans-Jürgen: **There is, thank God, the Good.** ETHICA 17 (2009) 1, 55–80

In the first part of the paper I show that the concepts of Good and Evil have no place in the ontology of the monistic naturalism of modernism; i.e. the currently widely accepted doctrine that only material things and objectively established facts are real. In contrast to this view, the phenomena of quantum physics suggest that any monistic ontology is untenable because reality has a dual structure of potentiality and actuality. The world of material things and facts is restricted to the latter, so that their realm is, thus, found to be not all of reality. At the same time the free will of human beings – i.e. the power to choose between Good and Evil – belongs to the realm of quantum potentiality. Thus, in opposition to the narrow monistic perspective of modernism, which Max Born and Hans Jonas blamed for having caused the general breakdown of morality in society, quantum theory offers a world view in which a consistent system of ethics has its place.
Life is the acting field of Good and Evil and it defines their standards: Life is the unconditioned Good. The anthropic principle of cosmology shows that life is not a marginal factor, but is of central significance for the state of the universe, whose history through

dern zentral ist für die Beschaffenheit des Kosmos, die das Ergebnis der 13,7 Mrd. Jahre währenden kosmischen Geschichte ist, die durch symmetriebrechende Strukturbildungen hindurch durchaus nicht notwendig so verlaufen musste, wie sie verlaufen ist.
Schließlich wird darauf hingewiesen, dass unbedingt Gutes *gewollt* sein muss. Somit folgt aus dem Postulat der unbedingten Gutheit des Lebens, dass es einen universalen Willen zum Guten gegeben hat und gibt, dessen Subjekt die religiöse Tradition der Menschheit mit dem Namen *Gott* bezeichnet.

Gut und Böse
Potentialität
Quantentheorie
Realität
Theodizee
Wirklichkeit
Wirklichkeit Gottes

billions of years did not have to take the course that it did take. It is postulated that life is absolutely good. Since the unconditioned Good must be willed (i.e., what is good without restriction needs the good will), it follows that a Cosmic Will for the Good exists and always has existed, and we may very well conclude that this is what the religious traditions of humanity have referred to as God.

Actuality
good and evil
quantum theory
potentiality
reality
reality of God
theodicy

Literatur

BENN, GOTTFRIED: Drei alte Männer. Wiesbaden: Limes Verlag, 1955.
BORN, MAX und HEDWIG: Der Luxus des Gewissens – Erlebnisse und Einsichten im Atomzeitalter. München: Nymphenburger Verlagshandl., 1969.
DAVIES, PAUL: Der kosmische Volltreffer – Warum wir hier sind und das Universum wie für uns geschaffen ist. Frankfurt/M.; New York: Campus, 2006.
FISCHBECK, HANS-JÜRGEN: Die Wahrheit und das Leben – Wissenschaft und Glaube im 21. Jahrhundert. München: Utz, 2005, Kap. 3.
GENZ, HENNING: War es ein Gott? – Zufall, Notwendigkeit und Kreativität in der Entwicklung des Universums. München: Hanser, 2006.
JONAS, HANS: Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.
KIEFER, CLAUS: Quantentheorie. Frankfurt/M.: Fischer 2002.
PENROSE, ROGER/STUART R. HAMEROFF: Conscious Events as Orchestrated Space-Time Selections. *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996).
RANDALL, LISA: Verborgene Universen. Frankfurt/M.: S. Fischer, 2006.
SCHÄFER, LOTHAR: Versteckte Wirklichkeit – Wie uns die Quantenphysik zur Transzendenz führt. Stuttgart; Leipzig: Hirzel 2004.
SCHÄFER, LOTHAR/DIOGO VALADAS PONTE/SISIR ROY: Quantenwirklichkeit und Weltethos: Zur Begründung der Ethik in der Ordnung des Kosmos. *ETHICA* 17 (2009) 1, 11–54.
SCHWEITZER, ALBERT: Lesebuch. München: C. H. Beck, [3]1995 (Becksche Reihe; 1133).

THEISSEN, GERD/ANNETTE MERZ: Der historische Jesus – Ein Lehrbuch. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ³2001.
VAN DER WAL, Koo: Die Umkehrung der Welt – Über den Verlust von Umwelt, Gemeinschaft und Sinn. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004.
WEISCHEDEL, WILHELM: Der Gott der Philosophen – Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1983.
VON WEIZSÄCKER, CARL-FRIEDRICH: Der Garten des Menschlichen. München: Hanser, 1977.
WILBER, KEN: Naturwissenschaft und Religion – die Versöhnung von Weisheit und Wissen. Frankfurt/M.: Wolfgang Krüger Verlag, 1998.

Dr. Hans-Jürgen Fischbeck, Grimnitzer Str. 15, D-16247 Joachimsthal
fischbeck@kommunitaet-grimnitz.de

ETHICA 17 (2009) 1, 81–84

DISKUSSIONSFORUM

WAHLVERWANDTSCHAFTEN

Neue Netzwerke für die Sorge um die bedürftigen Anderen

Wenn es richtig ist, dass wir Menschen uns immer wieder neu erfinden, und zwar in einer Richtung, von der wir zumindest denken, wir würden uns dabei immer mehr optimieren, so diskutiert man heute vor allem die Chancen der biogenetischen Techniken. Während dies aber zur Zeit meist noch rein theoretische Perspektiven sind, erfinden wir uns soziokulturell gegenwärtig so massiv neu, dass wir unseren Alltag praktisch geradezu schwindelerregend verändern – ob wir ihn damit auch optimieren, soll im Folgenden untersucht werden.

Von diesen soziokulturellen Veränderungen haben die Veranstalter gleich zwei in den mir vorgegebenen Vortragstitel hineinformuliert: zum einen die „Wahlverwandtschaften" und zum andern die „Sorge um den bedürftigen Anderen". Haben diese beiden Gegebenheiten etwas miteinander zu tun – und wenn ja, was?

1. Wahlverwandtschaften

Zunächst zu den „Wahlverwandtschaften": Nach allen empirischen Befunden haben Freundschaften heute wieder eine so große Bedeutung wie zuletzt um 1800, also zu Beginn der Moderne und im Durchgang von der mehr individualistischen Aufklärung zur Klassik und Romantik, als GOETHE sie als „Wahlverwandtschaften" sprichwörtlich machte. Das sind nun Situationen, in denen ein Mensch einen Anderen wählt oder sich von ihm wählen lässt, die beiden ihrer Beziehung eine familienähnliche Intensität geben, selbst-organisiert einen Teil ihrer Lebenszeit gemeinsam gestalten, die nicht in der arbeits-bezogenen und nicht in der freien Zeit, sondern in einer dritten, gesellig-sozialen Zeit stattfindet, und zwar in einem Sozialraum, der zwischen dem pflichtgebundenen Privatraum und dem am Marktwert orientierten Öffentlichkeitsraum liegt und insofern auch ein dritter Sozialraum genannt werden könnte. Es geht also bei Freundschaften und Wahlverwandtschaften um die Wiedererfindung und Bedeutungsanreicherung einer dritten Lebenszeit in einem dritten Sozialraum.

Während wir in der Phase der industriellen Hochmoderne (1880–1980) unser Gesellschaftsverständnis auf binäre Strukturen (nur arbeitsbezogene oder freie Zeit und nur privater oder öffentlicher Sozialraum) – gemessen an der übrigen Menschheitsgeschichte – möglicherweise abnorm reduziert hatten, leisten wir uns heute wieder mehr selbstorganisierte, dritte, gesellige Zwischenräume, was bis zur Zunahme und Normalisierung des Wahlverwandtschafts-Wohnens gehen kann – erst für Studenten, dann für Behinderte und andere Hilfsbedürftige.

2. Der „bedürftige Andere"

Bisher haben wir – seit etwa 1968 – diese neue Selbst-Erfindung überwiegend

spass-gesellschaftlich gelesen. Seit 1980 dämmert uns jedoch, dass auch eine ernst-gesellschaftliche Lektüre dieser Veränderung unvermeidlich wird. Und damit sind wir beim zweiten Reizwort des mir vorgegebenen Titels, beim „bedürftigen Anderen". Denn seither wird uns bewusst, dass wir ganz offensichtlich in eine Gesellschaft hineinwachsen, die sich nicht durch den geringsten, sondern den größten gesamtgesellschaftlichen Hilfebedarf der Menschheitsgeschichte auszeichnet – und dies überwiegend als Folge des medizinischen Fortschritts. Diese neue Gesellschaft, zu der wir schon längst unterwegs sind, setzt sich nämlich aus gleich drei in ihrer Größe menschheitsgeschichtlich neuartigen und zugleich hilfe- und kostenintensiven Bevölkerungsgruppen zusammen: einmal den Alltagspflegebedürftigen und Dementen, zum andern den körperlich chronisch Kranken, (weil niemand mehr an einer Akutkrankheit stirbt) und zum Dritten den neo-psychisch Kranken, womit jene leichteren Befindlichkeitsstörungen gemeint sind, die man noch vor 30 Jahren zu den Wechselfällen des normalen Lebens gerechnet hätte, die aber heute unter ständig zunehmenden neuen Diagnosen als psychische Erkrankungen Anerkennung finden, damit die Psycho-Anbieter, da diese sich verachtfacht haben, davon leben können – insofern ein Marktprodukt, jedoch mittlerweile schon ähnlich kostentreibend wie die Zunahme der Alterspflegebedürftigen.

Folgte das frühere Hilfesystem der Hochmoderne, um die Bürger vom familiären und nachbarschaftlichen Helfen zugunsten der Vollbeschäftigung in Fabriken und Büros zu entlasten, den höchst effizienten Steuerungsprinzipien der Institutionalisierung und der Professionalisierung des Helfens, lässt sich beides künftig weder quantitativ/kostenmäßig noch qualitativ einfach linear fortschreiben; vielmehr sind neue dritte Wege des Helfens zu erfinden. Denn die institutionelle Ausgrenzung schwer Hilfsbedürftiger verbietet sich, wenn es nicht mehr um kleine Minderheiten (1 bis 5% der Bevölkerung) geht, sondern um große Bevölkerungsteile (bis zu 25%), für die in Zukunft die Institutionalisierung durch ihre Integration in die übrige Bevölkerung zu ersetzen ist: statt – wie früher – die Menschen zur Hilfe, ist nun die Hilfe zu den Menschen zu bringen – einmal, weil sie es wollen, und zum Zweiten, weil es anders nicht mehr machbar ist. Und die Professionalisierung des Helfens muss zum Teil wieder auf die Schultern der Bürger umgeladen werden – einmal, weil nur Bürger andere Bürger integrieren können, und zum andern, damit die unersetzlichen Fortschritts-Kerne der Professionalisierung, weil segensreich, dauerhaft finanzierbar bleiben.

Seit 1980 beweisen nun in der Tat alle empirischen Messinstrumente, dass wir Bürger nicht mehr nur im ehrenamtlichen Einzelfall, sondern in der statistischen Breite damit angefangen haben, uns als neue „Bürgerhilfebewegung" zu erfinden, wofür es beliebig viele Belege gibt (z. B. von der Zunahme der Freiwilligen über die Hospizbewegung bis zum Anwachsen der Zahl der Bürgerstiftungen und Nachbarschaftsvereine). Es ist, als ob wir Bürger ahnen würden, dass wir

1. gemeinsam mit von uns selbstorganisiert gewählten Anderen zunehmend Hilfsbedürftigen als Wahlverwandten heute familienähnliche Nähe und Bedeutung zu geben hätten;

2. diese Wahlen auf die Nachbarn unseres Viertels/Dorfes zu begrenzen hätten,

um uns nicht zu überfordern, womit wir den für die Integration zuständigen dritten Sozialraum (zwischen Privat- und Öffentlichkeitsraum) wiederbeleben;

3. von unserer zunehmenden freien Zeit (was besonders für jene im dritten Lebensalter gilt) einen Teil zur dritten sozialen Zeit zu erden und zu verausgaben haben, weil wir unsere Tagesdosis an Bedeutung für Andere (Wahlverwandte) brauchen, um gesund zu bleiben;

4. heute weniger an Überlastung, stattdessen eher an Unterlastung körperlich und psychosozial erkranken und

5. mangels Erwerbsarbeit immer öfter Zweitjobs brauchen und diese mit Vorliebe im Dienst an der garantiert zunehmenden Zahl der Hilfsbedürftigen auch finden (so der vollständige Begriff der Dienstleistungsgesellschaft), indem wir nicht nur Zeit geben, sondern – selbstorganisiert – auch Geld dafür nehmen, was endgültig beweist, dass diese neue Bürgerhelferbewegung mit den alten Ehrenamtlichen nichts mehr zu tun hat.

3. Vier Formen von sozialer Wahlverwandtschaft

Um diese aufregenden Veränderungen konkret und glaubhaft zu machen, schließe ich mit einer Kurzbeschreibung der vier Formen sozialer Wahlverwandtschaft, die sich in den ja erst kurzen 30 Jahren unseres soziokulturellen Veränderungsprozesses bisher am ehesten als gesellschaftlich versorgungsrelevant erwiesen haben.[1]

a) Nachbarschaftsvereine

Hier sind die zunehmenden *Nachbarschaftsvereine* (oder Bürgerbüros) zu nennen, welche die zum Leben erforderlichen psychosozialen Hilfen (mit oder ohne Geld) gemeinsam mit ambulanten Pflege-Profis – als sog. „Bürger-Profi-Mix" – zu den hilfsbedürftigen Wahlverwandten nach Hause bringen, wo diese leben und sterben wollen. Um nur ein Beispiel anzuführen: Im Landkreis Schwandorf hat sich die Zahl der Bürger, die wunschgemäß zu Hause sterben können, dadurch von den üblichen bescheidenen 30% innerhalb weniger Jahre auf 60% verdoppelt.

b) Pflege- und Gastfamilien

Weiters gehören dazu die neuen *Pflege-* oder *Gastfamilien*, die ebenfalls seit 1980 nicht mehr nur Behinderte, sondern auch Alterspflegebedürftige als Wahlverwandte adoptieren, ihnen somit familiäre Rollen geben und oft gleichzeitig nur so ihren Kleinbetrieb (Landwirtschaft, Handwerk, Gastronomie) finanziell über Wasser halten, weil sich zeigt, dass sich menschliche Zuwendung und finanzielles Eigeninteresse auch gegenseitig stabilisieren können, so z. B. in Ravensburg, Bonn oder Aurich.

c) Ambulante Wohnpflegegruppen

Eine weitere Form sozialer Wahlverwandtschaft bilden die etwa 600 *ambulanten Wohnpflegegruppen*, mit denen in 24-Stunden-Betreuung ein Stadtviertel/Dorf so dicht zu besiedeln ist, dass man allen Bürgern dieses dritten Sozialraumes als Nachbarn und damit als Wahlverwandten Versorgungssicherheit für alle Pflegerisiken in jedem Lebensalter in der Vertrautheit dieses ihres eigenen Stadtteils garantieren kann, z. B. in Bielefeld, wo mit z. Z. 70 ambulanten Wohnpflegegruppen die Erreichbarkeit dieses Ziels

sichtbar wird, zumal dort inzwischen alle Wohnungsbaugesellschaften, etliche Kirchengemeinden und sogar der größte Heimträger in dieses Boot der ambulanten Wohnpflegegruppen umgestiegen sind, die Vollständigkeit der Kultur eines Viertels sich also nicht mehr nur nach der Zahl der Kindergartenplätze, sondern eben auch nach der Zahl der Pflegeplätze im eigenen Sozialraum bemisst.

d) Bürgerbewegung

Schließlich ist die große *Bürgerbewegung* des generationenübergreifenden Siedelns (seit 1980 ca. 1000 Projekte) zu nennen, wo Dutzende bis Hunderte von Bürgern sich als Wahlverwandte wählen, um auf dem Fuß des Versprechens gegenseitiger Hilfe in Krankheit, Alter, Behinderung und Not gemeinsam zu wohnen und stadtviertel-orientiert zu leben, wobei die jüngste Generation dieser Projekte aus der Einsicht, dass schwerster Hilfebedarf auch den Umstieg von der nachbarschaftlichen Gegenseitigkeit auf die familiäre Einseitigkeit des Helfens erzwingen kann, in der Siedlungsplanung in der Mitte auch eine ambulante Wohnpflegegruppe vorsieht und damit sowohl symbolisch als auch praktisch die Bedürftigsten, Schwächsten, „Letzten", die nicht frei gewählt werden können, in die schützende Mitte nimmt, z. B. in Heidenheim, Augsburg oder Freiburg.

4. Schlussbemerkung

Man kann also sagen, dass die beiden Trends zu mehr Wahlverwandtschaft und zum Hineinwachsen in die Gesellschaft mit dem menschheitsgeschichtlich größten Hilfebedarf durchaus etwas miteinander zu tun haben. Man wird sogar sagen dürfen, dass beide Trends in dem Maße, wie sie sich miteinander kombinieren, erheblich zur Optimierung eines sinnvollen menschlichen Lebens beitragen können, zumal wenn wir bedenken, dass wir erst am Anfang dieser neuen Bewegung stehen, sodass uns schon morgen, wenn wir unserer Phantasie nur die erforderliche Freiheit lassen, noch viel bessere Kombinationen zwischen diesen beiden nur scheinbar so weit auseinanderliegenden Trends einfallen können.

[1] Viele der hier formulierten Gedanken und insbesondere die konkreten Beschreibungen der neuen Hilfeformen sind ausführlich dargestellt in: K. Dörner: Leben und sterben, wo ich hingehöre. Neumünster: Paranus, 2007.

Prof. Dr. Dr. Klaus Dörner,
Nissenstr. 3, D-20251 Hamburg

Der Vortrag wurde im Rahmen der von der „BHF-Bank-Stiftung" veranstalteten „Frankfurter Positionen" am 6. Mai 2008 in Frankfurt am Main gehalten und für die Veröffentlichung an dieser Stelle aufbereitet.

ETHICA 17 (2009) 1, 85–96

BÜCHER UND SCHRIFTEN

PHILOSOPHIE

KÖCHY, KRISTIAN/MARTIN NORWIG (Hrsg.): **Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik.** Freiburg i. Br.; München: Alber 2006 (Lebenswissenschaften im Dialog; 2), 313 S., ISBN 978-3-495-48230-8, Kart., EUR 25.00

Wenn die Sorglosigkeit des Umgangs mit der Natur zu einem Thema der Ethik gemacht wird, ist zu fragen, was mit „Natur" heute denn gemeint sein kann. Der Begriff der Natur und seine verschiedenen Bedeutungskontexte und Bilder können für die ökologische Ethik weder gleichgültig noch selbstverständlich sein. Die Naturproblematik kann z. B. nicht einfach auf den Begriff der „Umwelt" abgebildet werden, denn Natur kommt *in* den sozio-technischen Systemen vor, die ethisch thematisiert werden. Natur wird *in* diesen Systemen, *von ihnen* codiert. Die Funktionalität dieser Systeme *beruht* auf bestimmten Naturkonzepten. Umwelt-Ethik ist daher nicht dasselbe wie Natur-Ethik. Ökologische Ethik ist auch mehr als die Ethik des gerechten Umgangs mit knappen oder bedrohten natürlichen Ressourcen. Ob nämlich Natur überhaupt als Ressource betrachtet werden kann, ist Teil des Problems. Zweifellos: die Naturproblematik erfasst die modernen Gesellschaften in ihrem Zentrum. Deshalb drängt sich eine kritische philosophische Beschäftigung mit dem Thema Natur aus praktischen Gründen auf.

„Naturphilosophie" ist aber in der deutschsprachigen Tradition ein gefüllter Begriff. Man denkt wohl zunächst an die Romantik, an Caspar David Friedrichs Silhouettenmenschen, die in den Sonnenuntergang blicken, an die große, umgreifende Natur („with a capital N"). Wie kann diese Tradition, die sich bei näherem Zusehen als bedeutend reicher herausstellt, *heute*, angesichts der harten Realitäten der globalisierten Märkte, des Klimawandels, des Artenschwundes, der Nahrungskrise usw. fruchtbar gemacht werden, ohne sich einer vielleicht angenehmen, aber doch ziemlich realitätsfernen Verklärung der Wirklichkeit hinzugeben? Köchy und Norwigs Buch zeigt verschiedene Wege auf. Es sind Ansatzpunkte für die weitere Diskussion, oder ein Zwischenstand. Die leitende Frage der farbigen und facettenreichen Sammlung lautet: Wie kann die philosophische Beschäftigung mit der „Natur" Beiträge zur umweltbezogenen Bio- und Sozialethik leisten? 10 Beiträge identifizieren die Herausforderungen der Theorie der Natur im Hinblick auf die Ethik der Natur.

Wie unterschiedlich die Ansatzstellen sein können, zeigt sich schon darin, wie verschiedene Autoren den Diskussionsstand strukturieren. Welches sind die Hauptströmungen des Naturdiskurses? Hans Werner Ingensiep sieht zwei entgegengesetzte Konzeptionen: Personalismus/Anthropozentrismus (Stoa, Locke, Kant) und die Versuche, den Kreis der moralischen Adressaten über den Kreis der Menschen hinaus auf einen Bereich von Entitäten mit inhärenten Werten zu erweitern. Gregor Schiemann hingegen erblickt die Hauptströmungen im Naturalismus, welcher die Natur mit der gesamten Wirklichkeit gleichsetzt, und im Dualismus, der Natur einem Nichtnatürlichen wie Geist, Freiheit, Kultur entgegensetzt. Nicole Karafyllis ihrerseits unterscheidet „technomorphe" und „plantamorphe" Naturbilder. Entsprechend unterschiedlich sind die Problemwahrnehmungen.

Wie Köchy in seiner Einleitung feststellt, hat das seit den 1970er Jahren ins öffentliche Bewusstsein getretene Umweltproblem

die normative Ethik in einer Grundlagenkrise angetroffen. Einige Strömungen in der normativen Ethik haben versucht, eine Begründung für fundamentale Normen in einem restaurierten Naturbegriff zu finden. Sie mussten sich aber an der Mooreschen Einsicht in die Kluft zwischen Sein und Sollen abarbeiten. Auch wenn es letztlich unmöglich sein wird, in der Natur selbst die Rechtfertigung für moralische Vorschriften für das umweltbezogene Handeln zu finden, bleibt nämlich deutlich, dass „erstens alle einzelnen praktisch-moralischen Entscheidungen, zweitens alle Fragen nach den Gründen für solche konkreten Entscheidungen und drittens alle Versuche einer metaethischen Legitimation umweltethischer Positionen ohne den Rekurs auf ein übergeordnetes Konzept von Natur sowie eine Vorstellung zur Stellung des Menschen in der Natur keinen Sinn machen." (15) Dem ist zuzustimmen. Daraus bezieht sich eine Aufgabenstellung für eine heute notwendige Naturphilosophie in theoretischer und praktischer Hinsicht. Sie soll historisch informiert, mit Einbezug des Reflexionsstandes der Theoriegeschichte, der wissenschaftsphilosophischen und sprachanalytischen Forschungsstände, aber auch unter Berücksichtigung der naturwissenschaftlichen Evidenz kritisch klären, welche dieser übergeordneten Konzepte von Natur verwendet werden und welche auch Sinn machen können.

In einem herausragenden Beitrag diskutieren Konrad Ott und Ralf Döring Natur im Kontext einer Theorie „starker" Nachhaltigkeit. Das Kriterium der Nachhaltigkeit thematisiert die intertemporal gerechte Verteilung von Naturgütern. Im Bezug auf die gegenwärtige Generation formuliert, geht es um Natur im Zusammenhang der „Beschaffenheit einer Hinterlassenschaft" (S. 101). Die präzise Benennung der ethischen Fragen im Konzept der Nachhaltigkeit ist bereits eine wichtige Leistung dieses Aufsatzes. Natur kommt darin in einer ganz bestimmten Weise vor: als eine Form von Kapital. Eindrücklich ist sodann die detaillierte und in meinen Augen überzeugende Argumentation, die Ott und Döring gegen eine „schwache" und für eine „starke" Forderung nach Nachhaltigkeit vorlegen. Die schwache Konzeption von Nachhaltigkeit lässt die Substitution zwischen Natur- und Sachkapitalien zu und betrachtet Natur in einer „Portfolio-Perspektive" (S. 104). Die starke Konzeption arbeitet hingegen auch mit einem anspruchsvolleren Naturkonzept, das davon ausgeht, dass Natur nicht eine austauschbare Masse, sondern eine naturgeschichtliche Mitgift der Menschheit ist, „etwas, in das Wirtschaft und Gesellschaft eingebettet sind" S. 106). Es sind 11 Argumente, die alle zugunsten der Wahl starker Nachhaltigkeit sprechen, u. a. die größere Wahlfreiheit zukünftiger Generationen und die Ungewissheit hinsichtlich zukünftiger Präferenzen. Es ergeben sich daraus ethische Managementregeln der Naturnutzung, die auf ihre politische Umsetzung warten.

Ein zweiter herausragender Beitrag stammt von Gottfried Heinemann. Er legt eine Begriffsanalyse und -Geschichte der Natur vor, die durch ausserordentliche analytische Präzision besticht. Sein Ausgangspunkt ist der Vorschlag von Gernot Böhme, dass von Natur geredet werden soll, „wo einem Subjekt etwas in seinem Dasein als unverfügbar gegenübertritt". Natur doch als das Unverfügbare? Heinemann weist überzeugend und mit subtilen Textnachweisen nach, dass die großen Wegbereiter der neuzeitlichen Wissenschaft, Bacon, Descartes und Kant, die Natur primär adjektivisch, nicht substantivisch gedacht haben und tatsächlich die Dimension der Unverfügbarkeit zum Ausdruck brachten. Bacon folgte der Maxime, dass „Natur" sich nur dadurch manipulieren lässt, indem man ihr gehorcht. Für Descartes besteht das Natürliche darin, einer von Gott eingerichteten Ordnung der geschaffenen Dinge zu folgen. Kant wies auf die Unverfügbarkeit hin, dass die Naturgesetze „notwendig" sind, d. h. gerade nicht verfügbar. Eine entsprechende Ana-

lyse ist dem griechischen Naturdenken gewidmet, vor allem Aristoteles. Physis weist nach Heinemann auf eine Weise der Betrachtung derjenigen Gegenstände, auf die der Ausdruck „alles" verweist. So wird verständlicher, wie Aristoteles die Dinge abgrenzen kann, die „durch Natur sind", d. h. ihren Ursprung der Bewegung in sich selbst haben. Im aristotelischen Organbegriff findet sich die Figur der Unverfügbarkeit ebenfalls, indem ein Organ nämlich nicht nur funktionales Mittel in einem System ist, sondern Teil dieses Systems. Darin zeigt sich ein Verhältnis vom Teil zum Ganzen, das anders zu verstehen ist als das Verhältnis von Mittel zu Zweck.

Von den anderen Aufsätzen möchte ich denjenigen von Kristian Köchy hervorheben, der das moderne Nachhaltigkeitsprinzip auf das Kreislaufdenken in der romantischen Naturphilosophie zurückführt. Er zeigt eindrücklich auf, dass die Figur des Zyklischen einen Sinn schafft, der in ethischer Hinsicht relevant ist: Wenn ein Organismus ein zyklischer Verweisungszusammenhang ist, so ist er, wie Köchy im Bezug auf Schelling herausarbeitet, „binnenzentriert". Organismen sind durch ein Zentrum ausgezeichnet und intentional nach außen gerichtet. Als zentrierte Systeme sind sie „mit einer Art von ‚Selbst' ausgestattet" (224). Die ethische Konsequenz, die Köchy betont, ist nicht nur eine biozentrische Naturethik, die verteidigt, dass jeder Organismus moralisch schützenswert ist, sondern eine Methodenkritik der Naturwissenschaft: Nur durch „Teilnahme", durch den „Akt des Sich-Hineinversetzens in die Natur" sind wir Menschen in der Lage, die Natur in ihrer Wirklichkeit zu erkennen. Dieser Nachweis eines Zusammenhangs zwischen der Epistemologie der Teilnahme und dem naturphilosophischen Kreislauf-Modell ist interessant. Die Frage bleibt natürlich, wie weit diese gleichsam mit importierten ethischen Gehalten in der heutigen Ethikdebatte tragen können. Diese Frage lohnt sich aber, weiter kritisch untersucht zu werden.

Wolfdiedrich Schmied-Kowarzik behandelt Kant, Schelling und Marx vor dem Hintergrund der unüberbrückbaren Subjekt-Objekt-Spaltung der Naturwissenschaften. Bemerkenswert ist sein Nachweis eines Primats der praktischen vor der theoretischen Vernunft bei Kant: während das „Ding an sich", die Wirklichkeit selbst, in der theoretischen Vernunft nur als negativer Grenzbegriff aufscheint, begegnen wir uns selbst als sittlich-praktischem Wesen unmittelbar. Die Konsequenz des Primats der praktischen Vernunft ist für Schmied-Kowarzik die, dass wir die wissenschaftlichen Erkenntnisse dem praktischen Selbst- und Wirklichkeitsbezug unterordnen können, niemals aber umgekehrt (237). Anhand einer Rekonstruktion von Schellings Naturphilosophie wird klarer, wie sich Naturphilosophie als deutendes Unternehmen zur Naturwissenschaft verhält. Naturphilosophie stellt keine Kausalbeziehungen zwischen Naturgegenständen her, sondern will die Natur als Einheit begreifen, „indem sie die Teile aus dem Ganzen und das Ganze aus den Teilen verstehbar macht" (240). Für die kritische (philosophische) Ökologie hat das zur Konsequenz, dass sie zwar die Erkenntnisse der naturwissenschaftlichen Ökologie verwenden, dieser Erkenntnisweise aber in ihrer Fragestellung grundsätzlich kritisch entgegenstehen muss. Sie „besinnt sich reflektierend darauf, dass wir Menschen unabdingbar in Naturprozesse eingebunden sind, aber heute drauf und dran sind, in diese zerstörend ... einzugreifen." (ibid.)

Es kommt heute darauf an, wie wir uns praktisch in diesem Eingebundensein in Naturprozesse verhalten. Die Philosophie hat die Aufgabe, das Bewusstsein dieses Eingebundenseins zu entwickeln und zu schärfen. Die Menschheit kann, wie heute deutlich wird, an der Umweltproblematik auch scheitern. Denn die Natur ist nicht mehr die umfassende Mutter, die ihren Kindern letztlich die Fehler wieder verzeiht. Sich dieser Illusion hinzugeben, wäre

fatal. – Schelling hat 1809 eine umgekehrte Warnung formuliert. Die Gefahr bestehe darin, dass der Mensch „das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtssein fällt."

Christoph Rehmann-Sutter, Basel

IRRGANG, BERNHARD: **Gehirn und leiblicher Geist. Phänomenologisch-hermeneutische Philosophie des Geistes.** Stuttgart: Franz Steiner, 2007, 375 S., ISBN 978-3-515-08988-3, Brosch., EUR 39.00

Die zentrale These zur begrifflichen Dokumentation dessen, was gemeinhin unter „Geist" verstanden wird, lautet vom Verf. in unmittelbarer Anlehnung an Northoff prägnant: „Geistige Ereignisse sind Interpretationskonstrukte neuronaler Prozesse, und zwar vermutlich indirekter Natur, erzeugt im Umgang mit neuronalen Prozessen" (339). Dabei herrscht eine Wechselwirkung zwischen neuronalen und mentalen Schemata als Entstehungsmotor für „neue Handlungen und neues Wissen" (ebd.). Mit dem Begriff „Konstrukt" wird die Existenz eines subsistenten Geistes nicht thematisiert bzw. in einen ontologisch nicht zu erreichenden Bereich verlegt. Vielmehr unterscheidet Verf. – übrigens zusammen mit W. Singer, den er in diesem Kontext nicht zitiert – zwischen unterschiedlichen „Beschreibungsebenen": „1. neuronale Zustände, 2. Gehirnorganisation, 3. erlebnishafte Repräsentation und Erinnerung, 4. symbolhafte Repräsentation" (338). Diese Deskriptionslevels dienen primär der Verstehbarmachung dessen, was gemeinhin unter „Geist" verstanden wird: i. S. eines „Umgangwissens" und als handlungstheoretisch-pragmatischer Identifikationen des mentalen Phänomens.

Was damit gemeint ist, wird aus zwei zentralen Aussagen klar: eine Lokalisation des Geistigen wird zu Recht negiert und das Gehirn als spezifischer Initiator des Mentalen benannt: „Unser Gehirn wird letztlich verstehen, dass das Geist-Gehirn-Problem eigentlich (epistemisch betrachtet) nur ein Problem des Selbsterkenntnisses unseres Gehirns und (empirisch betrachtet) ein Gehirn-Design-Problem ist... Obwohl unser Gehirn unfähig bleibt, das Geist-Gehirn-Problem prinzipiell aufzulösen, so werden die neuen bildgebenden Geräte es dem Gehirn doch immerhin erlauben, das Geist-Gehirn-Problem in ein Gehirn-Gehirn-Problem zu transformieren" (336). Die zweite Kernaussage bezieht sich auf die Definition der Freiheit als mentaler Appropriation: „Freiheit bedeutet nicht immer Entscheidung, sondern ins Werk setzen, hervorbringen, Autor sein, ein Handeln gemäß dem eigenen Charakter und der eigenen Persönlichkeit. Unser Geist besteht im Umgehen-Können mit neuronalen Mustern und darin eingeschlossen indirekt mit geistigen Gehalten.... Wenn überhaupt etwas vom menschlichen Geist auf Computer gescannt wird, dann ist es der geäußerte menschliche Geist, nicht die 1 PP" (= die erste Person Perspektive).

Fasst man das zusammen, so kann das als sog. „Umgangsparadigma" (343) verstanden werden: der Geist an sich kann existent sein, doch wäre die Frage danach irgendwie falsch gestellt: „Geist ist kein Ding im Kopf, sondern mindestens genauso flüchtig und beweglich wie die neuronalen Prozesse selbst" (342). Geist realisiert sich somit als perpetuierender Prozess im Progress in Erweiterung an das aristotelische Verständnis des Geistes als „Handlungsdisposition" (324), d. h. – um es ontologisch zu formulieren – als fortlaufende Wirkung einer verborgen bleibenden Wirklichkeit. Durch den Akt des interpretierten und sich interpretierenden Handlungsvollzugs manifestiert sich der Geist stets im handelnden Leib, d. h. als „leiblicher Geist".

Damit ist Geist mehr als technische Informationsverarbeitung, Repräsentation u. Ä., nämlich intrinsisch durch unterschiedliche Relationen und Umgangsmodalitäten konstituiert resp. disponiert: durch Relationen zur Umwelt, zum Gehirn, zum Leib etc.

Hier zeigt sich positiv eine Überwindung einer Subjekt-Objekt-Spaltung an (vgl. 326f.). Im Austrag der Relationen bzw. im Umgang mit differenten Gegebenheiten ereignet sich Geist auf der unentbehrlichen Basis neurodynamischer Prozesse. Da der Austrag individuell geschieht, wird der Geist per se subjektiv: „Menschlicher Geist ist ein Interpretationsparadigma wie das menschliche Gehirn auch. Er steht für Subjektivität... Die Konstitution und Umgang mit Perspektive sind der entscheidende Beitrag des Kernbewusstseins" (342f.). Ein solches Verständnis schlägt Brücken zum Verständnis des Menschen in der heideggerschen „Sorge" ums Dasein oder auch zurück zu Descartes (vgl. 346f.). Im Begriff der (Handlungs-)Kompetenz (vgl. 364f.) werden drei verschiedene Fassungen des Begriffes Geist vereinigt: als „Gehirnprozess", als „leiblicher Geist" und als „kulturell geprägter Geist" (352).

Die sich daraus ergebenden Konsequenzen werden vom Verf. als Weg zu dieser Konklusion nachgezeichnet: etwa das angebliche Scheitern der starken KI-These, die am einseitigen Verständnis des Geistes als Informationsverarbeitungsmaschine festgemacht wird (vgl. 39), oder die Emphase einer „evolutionär anthropologischen Modellierung im Sinne der Paläoanthropologie" (ebd.) oder die Limitation neurowissenschaftlich induzierter empiristischer Ineinssetzung des Geistes mit neuronalen Prozessen. Nach „postphänomenologisch-empirischen Modellbildungen" (35–166) folgt eine „postphänomenologisch-philosophische Klärung von Aspekten des Gehirn-Geist-Problems" als „Kompetenzmodell des menschlich-leiblichen Geistes" (167–319), um im „Schluss" die eingangs zitierten Thesen zu fokussieren.

Angesichts der relativen Vollständigkeit der komplexen Darstellung der eigenen These können manche Punkte nur ergänzend angemerkt werden: beispielsweise können „Lernen" und „Erfahrung" auf Basis von Resonanzbildungen im Gehirn, was Verf. in Anlehnung an Edelman beleuchtet, nicht hinreichend erklärt werden, wenn nicht auch eine Resonanz zwischen „früher" und „gegenwärtiger" neuronaler Aktivierung antizipiert wird. Eine solche transtemporale Resonanz ist diejenige, die das Verstehen ausmacht; und sie verlangt nach einem transtemporalen Substrat: gemeint ist nicht die graue Zellmasse des Gehirns, sondern die durchformende Wirklichkeit eines „Geistes im Gehirn". Kurz: die sowohl bei Asiaten als auch bei manchen zeitgenössischen Physikern und Chemikern (etwa bei O. E. Rössler) gängige Betrachtung „von oben nach unten", vom Geist zum Gehirn, vom Mentalen zum Materiellen, hätte konstruktiv eingebracht werden sollen. Ebenso erfolgt eine Akzentuierung des Prozesses, Werdens, der Relation und Wirkung vor der Wirklichkeit: wodurch wird das legitimiert?

Ferner wird etwa der Nobelpreisträger Edelman mehrfach erwähnt: doch seine Theorie der neuronalen Gruppenselektion bleibt unerwähnt, ebenso der damit verbundene synergetische Deutungsansatz des Geistigen: hätte nicht das exzellent in das Konzept des Verf. hineingepasst? Geist als ereignishafte Wirklichkeit im Akt der Synergie differenter Wirklichkeitsebenen, als individuelles (= 1 PP) Produkt und Produzent synergetischer Effekte neuronaler und transneuronaler Provenienz? Das große Thema der zellulären Automaten, neuronaler Simulationen und der Ausblick etwa auf eine quantentheoretische Revolution wird nicht weiter verfolgt – gerade quantentheoretisch können diverse Deutungsansätze (erneut auf einer synergetischen Basishermeneutik) angeführt werden, man denke etwa an Stapp, Penrose oder auch (anders) an Görnitz sowie an Quantencomputer/-netze als potentiell mentalsubstitutive Substrate im Rahmen der KI-Forschung. Ebenfalls hätte G. Brüntrup mit seiner bahnbrechenden Systematisierung des angelsächsischen Diskussionsstandes erwähnt werden sollen. Ferner verfolgt empirisch-konkret etwa

M. Heisenberg seit vielen Jahren die Erforschung des Geistes anhand eines ethologischen Ansatzes im Triplet „Brain-Mind-Behaviour".
Das wären für den Verf. durchweg vielversprechende Pfade und konstruktive Handreichungen in Richtung zu einem integralen Verständnis des „leiblichen Geistes". Daher kann vorliegender Beitrag vielleicht in einem zweiten Schritt mit genannten Ansätzen in einen ergiebigen Diskurs gebracht werden. Doch soll das keine Minderung der ganzheitlichen Leistung des Verf. bedeuten, dem auf jeden Fall eine gelungene Zusammenschau eines kohärenten Ansatzes zugestanden werden muss!

PD Dr. Imre Koncsik, LMU München

THEOLOGIE

FRIESS, MICHAEL: **„Komm süßer Tod" – Europa auf dem Weg zur Euthanasie? Zur theologischen Akzeptanz von assistiertem Suizid und aktiver Sterbehilfe.** Stuttgart: Kohlhammer, 2008 (Forum Systematik; 32), 258 S., ISBN 978-3-17-020563-5, Brosch., EUR 34.00

Diese Arbeit wurde im Dezember 2007 von der Philosophischen Fakultät (Institut für Evangelische Theologie) der Technischen Universität Dresden als Dissertation angenommen.
Sie erscheint in der Reihe „Forum Systematik" Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie. Herausgegeben von Johannes Brosseder, Johannes Fischer und Joachim Track im Band 32.
Buchtitel sowie Untertitel lassen zwei Möglichkeiten offen: Entweder wird eine solche Akzeptanz kritisiert oder verteidigt. Der Klappentext vom Verlag klärt auf: „Frieß beschreibt die zentralen Positionen in den juristischen und theologischen Kontroversen. Er deckt Inkonsequenzen auf und hinterfragt kritisch die ablehnenden Stellungnahmen der Kirchen. Schließlich denkt er Argumentationslinien konsequent weiter, an deren Ende ein christlich begründetes ‚Ja' zur Akzeptanz von assistiertem Suizid und aktiver Sterbehilfe stehen kann." Am Schluss des Buches erklärt der Autor, dass sich seine „in die Zukunft" orientierte Position „ganz am unbedingt zu schützenden Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen" hält. ...
Deshalb ist freiwillige wie nicht-freiwillige *passive Sterbehilfe* in Deutschland erlaubt. ...Dies sollte in gleicher Weise für den Bereich der *indirekten Sterbehilfe* festgelegt werden, um allen Beteiligten Handlungssicherheit zu verschaffen. ...Letzterem sollte auch der *assistierte Suizid* vom Gesetzgeber als Option ärztlichen Handelns ausdrücklich legalisiert werden. ...Wenn die Beihilfe zum Suizid nicht strafbar ist, lässt sich auch nicht begründen, warum die *aktive Sterbehilfe* eine Straftat bleiben soll." (S. 230)
Nun ist das alles nicht neu, man kann es bei D. Birnbacher, H. Kuhse, P. Singer u. a. seit vielen Jahren nachlesen. Frieß stützt sich auch auf diese Literatur und betont: „Kuhses Ansatz wurde in seinen theologischen Auswirkungen weitergedacht." (S. 231)
Der Autor hat sich mit über 800 Fußnoten und 20 eng bedruckten Seiten Literaturnachweis, einschließlich kirchlicher Stellungnahmen, bemüht, das Pro und Kontra der Akzeptanz zu beschreiben. Er geht im ersten Kapitel summarisch auf „Geschichtliche Aspekte der Sterbehilfe-Debatte" (S. 17–32) ein, grenzt sich hier klar von Eugenik, Rassenhygiene und der NS-Mordaktion ab und erwähnt die Aktionen von Julius Hackethal in einer kurzen Notiz für die Zeit nach 1945.
Im zweiten Kapitel „Formen, Arten und Situationen der Sterbehilfe" (S. 33–63) verwahrt er sich gleich zu Beginn dagegen, den Begriff der aktiven Sterbehilfe als gezielte Tötung zu bezeichnen. (S. 34) Er favorisiert die verwirrende Terminologie von passiv, aktiv, direkt, indirekt, erweitert durch assistierten Suizid, freiwillig, nicht-freiwillig, unfreiwillig (nach Singer). Ein-

gebettet darin ist die palliative Begleitung. Es wird wohl heute niemanden mehr geben, der die palliative Begleitung ablehnt, aber bemerkenswert ist doch, dass der Autor zu der Auffassung kommt: „Somit ist es völlig überflüssig, eine künstliche Opposition von Palliativmedizin und aktiver Sterbehilfe zu postulieren." (S. 48)

Im dritten Kapitel werden „Rechtslage, Rechtsprechung und juristischer Diskurs im europäischen Kontext" behandelt (S. 65–110). Außer dem bekannten Diskurs in Deutschland erhält der Leser einige Informationen zur Schweiz, den Niederlanden und Belgien.

Das Kapitel vier „Argumente europäischer Kirchen in der Sterbehilfe-Debatte" (S. 111–135) beginnt ein drittes Mal mit dem Thema „Die bessere Hilfe: Palliative Begleitung". Wer erwartet hat, hier Ergebnisse zu finden, sieht sich enttäuscht. Es müsste nach Frieß heißen: „Die vielleicht bessere Hilfe"; denn alles steht im Konjunktiv: „hätten", „sähen", „würden".

Das Kapitel ist ein Übergang zu den eigentlich ausführlichen theologischen Argumentationen im 5. und 6. Kapitel „Das Tötungsverbot" (S. 137–193) und „Gott allein ist Herrscher über Leben und Tod" (auch im Text in „ ...") (S. 195–226).

Beide Kapitel sind stark historisch angelegt. Im 5. Kapitel soll belegt werden, dass der Absolutheitsanspruch des Tötungsverbots der Alltagswirklichkeit widerspricht. Das ist allerdings eine allen bekannte Tatsache. Selbst Albert Schweitzer, der von ihm (S. 183) erwähnt wird, wusste zwischen einer Grundmaxime und einer Alltagssituation wohl zu unterscheiden.

Als Evangelischer Christ hat Frieß natürlich das Problem, sich über das Neue Testament hinwegzusetzen, in dem „an keiner Stelle" eine Tötung gerechtfertigt wird. (S. 144) Im weiteren Text wird das Thema Krieg und Suizid von der Antike bis zur Gegenwart gestreift.

Das entscheidende und tatsächlich komplizierte Problem ist im Abschnitt 5.5 enthalten: Die Unterscheidung von „Tun" und „Unterlassen". Mit seiner Auffassung, das spontane moralische Urteil, „aktiv" sei verwerflich, „passiv" sei gut, sei „undifferenziert und außerdem falsch" (S. 168), bleibt er in seiner Terminologie der Sterbehilfe und geht an den wirklichen Problemen vorbei. Das wird im folgenden Teil über die Patientenverfügungen deutlich.

Sein Grundkonzept, das oben benannt wurde, „sich ganz am unbedingt zu schützenden Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen" zu orientieren und als Grundlage für Entscheidungen zu nehmen, blendet die Vertrauensbeziehung im Arzt-Patient-Verhältnis aus. Natürlich ist das primär nicht die alleinige Position von Frieß, er folgt hier nur einem Zeitgeist, dem die Idee der Fürsorge nicht mehr so wichtig ist, weil sie zur Entmündigung führe. Allerdings wird von diesem Zeitgeist unterschlagen, dass auch Selbstbestimmtheit umschlagen kann: zuerst in Alleingelassenheit, dann in Einsamkeit und schließlich in Verwahrlosung.

Und ein zweites Problem wird ausgeblendet, nämlich die gesellschaftliche Verpflichtung, durch soziale Sicherung und persönliche Geborgenheit an allen Orten, an denen Menschen sterben, „diesen ihr Leben ungestört, unverzögert, unbeschleunigt, persönlich, sozial integriert, spirituell angenommen, schmerzkontrolliert, begleitet und lebenssatt zu vollenden sowie ihrem sozialen Umfeld eine vorauseilende, begleitende und nachgehende Trauer" zu ermöglichen. (F. Rest, 2006)

Seiner Konzeption folgend, kann der Autor bei aller geringfügigen Kritik an Singer und Kuhse nicht umhin, sich der Konzeption Helga Kuhses „Von der Heiligkeit des Lebens zur Qualität des Lebens" anzuschließen (S. 185f.).

Die schwierigste theologische Klippe ist sicher die Verantwortung vor Gott. Frieß löst das Problem, indem er den allmächtigen Gott entzaubert. In Wirklichkeit sei er ja nicht allmächtig, „wenn über Verhütungsmaßnahmen, Familienplanung und künstli-

che Befruchtung vor allem in den Industriestaaten Schwangerschaft und Geburt zum in vielerlei Hinsicht planbaren Ereignis werden" (S. 198), „wenn Schutzstrategien gegen Gewitterschäden" des Mittelalters „Käse oder Gebet?" (S. 202) durch Blitzableiter abgewendet werden können, wenn auch „für die Bestimmung des Todeszeitpunktes ... dem Menschen mit seinen heutigen medizinischen Möglichkeiten immer mehr Kompetenz und damit Verantwortung zugesprochen" wird (S. 209).

Was bleibt dem Christen Michael Frieß für seine Beziehung zu Gott? Es reicht sicher nicht die lakonische Feststellung: „In letzter Konsequenz muss jeder Glaubende zu dem für sich mit dem christlichen Glauben vereinbaren Ergebnis kommen." (S. 223) Natürlich möchte der Autor auch eine positive Antwort geben. Er findet sie in dem Gedanken der niederländischen Kirche (Hervormde Kerk), dass die Beziehung Gottes zum Menschen nicht nur im irdischen Leben bestehe: „Der christliche Glaube, geprägt durch Jesu Leben, Tod und den Glauben an Christi Auferstehung, soll ein vertrauensbildender Weg sein, an dessen Ende der Mensch zu einem vorbehaltlosen ‚Sich-Gott-Überlassen' komme (S. 224). Und weiter: „Suizid und aktive Sterbehilfe können ein glaubendes Sich-Fallen-Lassen in Gottes Verheißung des ewigen Lebens sein." (S. 225)

Aus der Sicht des Rezensenten ist das eine starke Zumutung für die Ärzte und das Pflegepersonal. Auf keinen Fall ist es eine überzeugende Alternative zur Palliativmedizin und ambulanten wie stationären Hospizarbeit. *Ernst Luther, Halle (Saale)*

DIRSCHERL, ERWIN: **Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen.** Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2006, 288 S., ISBN 3-7917-1977-7, Geb., EUR 26.90

Der Regensburger Theologe Erwin Dirscherl hat mit diesem Buch eine bemerkenswerte Einführung zur Theologischen Anthropologie vorgelegt, die sich zunächst durch eine klare Struktur auszeichnet: Zu Beginn stehen Fragehorizonte, die dem Leser „Unübersichtlichkeit und multiple Identitäten" als Situation des Menschen in der heutigen Zeit ins Bewusstsein bringen. Sodann werden die eigentlichen Themen der Theologischen Anthropologie erläutert: Geschöpflichkeit (49–108), Gottebenbildlichkeit (109–155) sowie Sünde des Menschen (156–215). Jedes dieser Kapitel ist wiederum folgendermaßen gegliedert: Zunächst behandelt der Autor den *Kerngedanken*, der – wie er selbst schreibt – „sozusagen im Nachhinein dem Kapitel vorangestellt" wird (vgl. 16). Dann wird die *biblische und theologiegeschichtliche Tradition* erörtert. An die drei Hauptkapitel schließt sich eine Darstellung von ausgesuchten Ansätzen Theologischer Anthropologie an, in der Dirscherl den Leser in das Denken von Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg und Josef Wohlmuth einführt (vgl. 216–260). Im letzten Kapitel geht Dirscherl noch einmal auf den „Stachel bleibender Unbegreiflichkeit" ein, den die „Herausforderung unserer Verantwortung angesichts der Unverfügbarkeit Gottes und des Anderen" mit sich bringt (vgl. 261–277). Jeder Abschnitt endet mit einem kurzen Lesehinweis, der es ermöglicht, das bereits Studierte zu vertiefen.

Bereits der Titel weist darauf hin, dass Dirscherl sein Buch nicht als umfassenden Entwurf versteht, sondern eben als „Grundriss". Im Untertitel spiegelt sich wider, dass der Mensch ein Wesen ist, das auf den Anderen verwiesen ist: „Über den Menschen und seine Bedeutung ist von Gott her schon unverfügbar entschieden worden und das ruft den Menschen zur Entschiedenheit auf, die er in seiner Freiheit unvertretbar leben muss." (18)

Ausgehend vom Habermas'schen Begriff der „neue(n) Unübersichtlichkeit", spricht Dirscherl in den Fragehorizonten das „Paradox" an, mit dem der Mensch konfron-

tiert ist: Einerseits erkennt er seinem Leben eine Bedeutsamkeit zu, gleichzeitig aber muss er sehen, „dass dieses Dasein für die Natur unbedeutend ist (vgl. 25). Mit Recht weist Dirscherl darauf hin, dass sich dieser Widerspruch „auf das Ganze der menschlichen Existenz und nicht nur auf einen Teilbereich" bezieht (vgl. 25). Der sich darauf regende Widerstand gegen die Belanglosigkeit muss – so das Postulat – einen Grund haben. Wie also kommen wir zu der Sehnsucht, uns doch eine Bedeutung zuzuschreiben?

Wenn wir heute nach dem Menschen fragen, sehen wir uns vor die Debatten um Naturalismus und Gentechnik gestellt, die Dirscherl im Rahmen der *Fragehorizonte* erörtert: Ist der Mensch definierbar? (vgl. 30–37). Lässt sich der Mensch als „Ersatzteillager" verstehen? (vgl. 38–40). Auch die Probleme von virtueller Realität und Pluralismus werden genannt (vgl. 40–45).

Zu Beginn des *ersten Hauptkapitels*, das sich mit der Geschöpflichkeit beschäftigt, hebt der Autor im Anschluss an Emmanuel Levinas zunächst das Unvordenkliche unserer eigenen Existenz hervor: „Der Anfang unseres Lebens entzieht sich unserer Erinnerung, er entzieht sich einer Vergegenwärtigung und eines begreifenden Zugriffs" (49). Das resultiert letztlich aus „dem Phänomen einer unserer Verfügung entzogenen Zeit". Daher kann der Anfang unseres Lebens und unserer Freiheit nur als „ein entschiedener" verstanden werden, „insofern über ihn schon entschieden worden ist" (vgl. 50).

Diese Situation des Menschen eröffnet den Horizont auf „eine Verfügtheit und radikale Abhängigkeit von jenem Anderen, den wir Gott nennen und der den Menschen freisetzt" (51); darin liegt die Geschöpflichkeit des Menschen, die zugleich eine Verantwortung mit sich bringt: „Denn er ist sich selber aufgegeben und hat seine Verantwortung schon immer übernommen" (51).

Freilich müssen wir selbst entscheiden – wie dies Jean-Luc Marion formuliert hat –, „ob es einen Ruf an mich gibt und wenn ja, um welchen Ruf es sich handelt". Zeit ist die „Verspätung gegenüber einem Anruf, sie ist jene Art und Weise, wie wir leben": „Antwort auf einen Anruf, der zuvor ergangen ist" (53).

Eben dieses Moment des Unverfügbaren lässt sich anhand der biblischen Perspektiven verdeutlichen: Der Mensch ist, biblisch betrachtet, ein endliches Wesen; „denn er ist aus dem Staub gebildet, er ist ein Mensch aus Fleisch und Blut" (62). Und ebenso Dank, Klage und Ruf lassen sich als Antwort auf den eben bei Marion erwähnten Ruf deuten: als Antwort, mit der sich der Mensch vertrauensvoll an Gott wendet (vgl. 66).

Das *zweite Hauptkapitel* beschäftigt sich mit der Frage nach der Gottebenbildlichkeit. – Wie aber können wir von einer „Abbildlichkeit" sprechen, wenn doch zwischen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit eine „je größere Unähnlichkeit" besteht? Und weiter: Was gibt Gott von sich zu sehen, oder bleibt er gemäß dem Bilderverbot „gänzlich unsichtbar" (109)?

Im Anschluss an Levinas – oft präsenter Bezugspunkt in Dirscherls Überlegungen – deutet dieser das „Sehen als Nachfolgen": Die Erzählung vom Vorübergang Gottes wird verstanden im Sinne einer Spur, „die Gott in der Zeit hinterlässt und die uns mehr zu denken aufgibt, als wir denken können". Und wer dieser Spur folgt, begegnet dem Anderen, „der uns von Gott anbefohlen ist" (vgl. 112).

Was also macht den entschiedenen Menschen als *imago dei* aus? Ganz wesentlich ist seine Relationalität, die nicht nachträglich zum Menschen hinzutritt, sondern der Mensch ist ein Wesen in Beziehungen, die er freiheitlich gestalten kann; doch zugleich gibt es, so Dirscherl, eine „Bezogenheit, die dem Subjekt unvordenklich vorausgeht" (150): „Das Subjekt empfängt sein Subjektsein und insofern gehören wir nicht uns selbst. Das Ich kommt zu sich selbst, indem

es sich auf den Anderen in der Zeit einlässt, indem es von sich selbst weggeht und so in seine wahre Ursprünglichkeit zurückfindet" (151). Damit ergibt sich die Möglichkeit, dass ich der Verantwortung gegenüber dem Anderen nicht gerecht werde, indem ich mich ihr entziehe, wodurch Beziehungen scheitern können.

Dies führt zu den Begriffen von Schuld und Sünde, den Themen des *dritten Hauptkapitels*: Bedenkt man, dass der Mensch in die Zeit gestellt ist und dort eine Identität finden und leben muss, so ist damit die Zeit als Beziehungsgeschehen verstanden: als Beziehung zwischen Ich (Identität) und Selbst (Differenz: „ein Verhältnis in uns und zu uns selbst"), aber auch zwischen dem Einzelnen und der Menschheitsgeschichte (vgl. 158).

Wenn der Mensch sich absolut entzieht, indem er beispielsweise über das Leben Anderer verfügt, dann führt das „zum Tod der Seele, die doch eigentlich von Gott her ihren Atem empfängt und als Dialogpartner Gottes verstanden wird". Wenn der Mensch in der *incurvatio in se ipsum* den „Dialog mit Gott" verweigert, dann „lebt er nicht mehr aus einer Gabe heraus, die ihm geschenkt worden ist, sondern er will selbst die Herrschaft über jene Gaben erlangen, die ihm aus seiner Sicht zuzustehen haben" (159). – Jesus, nach christlichem Glauben als wahrer Mensch Stellvertreter Gottes, „holt die ursprüngliche Bestimmung des Menschen wieder ein" (160).

Ein aktueller Bezugspunkt von Dirscherls Überlegungen ist der Ansatz des emeritierten Bonner Dogmatikers Josef Wohlmuth, der vom jüdischen Denken, insbesondere der Levinas'schen Philosophie, geprägt ist. Wenn Wohlmuth Sprache „als Nähe in der Zeit" versteht, so rezipiert er Levinas' Unterscheidung von Sagen (dire) und Gesagtem (dit). Bevor ich mich dem Anderen in der Ordnung des Gesagten mitteile, bin ich ihm schon durch ein „Sich-geben als Nähe angesichts des Anderen" verbunden: durch ein Sagen (vgl. 255). Insofern Sprache Nähe bedeutet, ist der Mensch „immer schon in einer Haltung der Antwort" (256); dies meint Ver-antwortung.

Die Beziehung zwischen mir und dem Anderen wird als Nähe betrachtet, in der sich Güte ereignet, „wenn eine Kontraktion der Selbstheit passieren kann, die ein Geben ermöglicht" (257). Im Anschluss an Derrida und Marion ist das Phänomen der Gabe, das sich der theoretischen Identifizierung entzieht, für Wohlmuths Sichtweise zentral. Es umschreibt ein Geschehen jenseits der Kategorien des Tausches (vgl. 259).

Die „radikale Kenose", die Rede vom Opfer, kann Wohlmuth im Sinne dieser Gedanken zur Gabe als „Einbruch Gottes in die Zeit" denken, als „jene Diachronie, die eine bruchlose Sprache oder ein bruchloses Denken über die Beziehung des Menschen zu Gott verwehrt" (259). Freilich sind die menschlichen Beziehungen – worauf Dirscherl zu Recht hinweist – „das letzte, was die Reduktion erreichen kann"; die Rede von der Gabe ist demgegenüber Interpretation (vgl. 260).

Fazit: Erwin Dirscherl gelingt es hervorragend, die Komplexität der Materie zu reduzieren, ohne aber dabei zu vereinfachend zu werden; das von ihm angesprochene Wagnis, ein Lehrbuch zu schreiben, ist geglückt, ohne dass der Autor die Sorge haben müsste, er hätte den Studierenden „zu wenig" zugemutet (vgl. das Vorwort, 13). Das Werk ist also gewiss ein Lehrbuch, doch zugleich enthält es theologische Gedanken von großer Tiefe. Das geschieht in dem Buch, ohne „dogmatisch" zu werden, stets mit großer Offenheit und mit Problembewusstsein. Der Autor gibt nicht fertige Antworten, sondern will den Leser für eine bestimmte Wahrnehmung sensibilisieren: Schon zu Beginn konzediert Dirscherl, wir könnten „nur in konkreten Beziehungen denken und uns nicht auf einen absoluten Standpunkt jenseits dieser Beziehungen begeben"; das mache „die Relationalität, die

Rückbezogenheit unseres Denkens aus, das auf konkrete Erfahrungen verwiesen ist" (17).

Das Buch ist daher allen zu empfehlen, die sich mit anthropologischen Themen in theologischer oder philosophischer Hinsicht beschäftigen und die erfahren wollen, was sich aus der Perspektive heutiger systematischer Theologie zur Frage nach dem Menschen sagen lässt.

Klaus Thomalla, Bochum

WIRTSCHAFT

SCHERHORN, GERHARD: **Nachhaltige Entwicklung. Die besondere Verantwortung des Finanzkapitals.** Erkelenz: Altius Verlag, 2008 (Geld & Ethik; 1), 219 S. (deutsche Version plus englische Version je ca. 100 S.), ISBN 978-3-932483-17-2, Ebr, EUR 18,60

Nachhaltige Entwicklung hat die Erhaltung oder noch besser die Vermehrung der Substanz zum Ziel – welche Substanz aber ist gemeint? In erster Näherung sind es die „im Privatbesitz befindlichen naturgegebenen Ressourcen" (S. 19), in zweiter Näherung die „menschengemachten realen Produktionsgrundlagen" (S. 20), in dritter Näherung die „frei zugänglichen naturgegebenen Gemeingüter" (S. 22) und schließlich ist es auch das „Sozialkapital" (S. 32). Im Unterschied zu anderen Wirtschaftswissenschaftern ist Scherhorn entschieden dagegen, dass auch das Finanzkapital zur Substanz gezählt wird, weil dadurch die Möglichkeit gegeben wird, sogar unter dem Namen „nachhaltige Wirtschaft" reale Substanz in Geldwerte umzuwandeln – die im Zweifelsfall nichts wert sind, weil man Geld bekanntlich nicht essen kann. Deshalb wird solche Nachhaltigkeit auch „schwach" genannt.

Ein großes Verdienst dieses Buches liegt darin, diesen Zusammenhang wirtschaftswissenschaftlich solide zu erläutern. Ein weiteres Verdienst ist es, klar herauszuarbeiten, dass ein Appell an diejenigen, die über die Verwendung von Finanzkapital entscheiden, zur Veränderung oder Umorientierung nicht hinreicht, weil sie rechtlich allein den Aktionären verantwortlich sind. „Nach unseren Gesetzen machen sich die Manager eines Unternehmens der ‚Untreue' schuldig, wenn sie das Unternehmen wissentlich so führen, dass die Gewinne zurückgehen. Der Autohersteller Henry Ford wurde 1916 erfolgreich verklagt, weil er den Mindestlohn der Arbeiter auf fünf Dollar pro Tag angehoben [und den Preis des Modells T auf die Hälfte gesenkt] hatte. Das Gericht erklärte, Fords humanitäre Empfindungen gegenüber seinen Angestellten seien zwar lobenswert, aber das Unternehmen sei dazu da, Gewinne für die Aktionäre zu erzielen" (S. 33 – Scherhorn zitiert hier Jared Diamond: Kollaps, Frankfurt 2006). Wenn Gesetze gegen eine Orientierung zur Nachhaltigkeit sprechen, ist damit auch schon ein Weg zur Änderung benannt: Staatliche Regelungen müssen zugunsten der Nachhaltigkeit und gegen den Widerstand des Finanzkapitals geändert werden. „Eigentum verpflichtet!" Scherhorn zeigt auf, wie dieser Verpflichtung im Laufe der Zeit der gesetzliche Boden entzogen wurde. Finanzkapital ist nicht dem Allgemeinwohl, sondern dem Gewinn verpflichtet – oft geradezu im Gegensatz zur Nachhaltigkeit. Dagegen schlägt er staatliche Regelungen vor, etwa eine Wiederbelebung und Aktualisierung der „Charta of Incorporation" (S. 99). Er benennt drei Funktionen einer solchen Charta: Erstens soll sie die Privilegien sichtbar machen, die Unternehmen genießen, indem sie alle natürlichen und sozialen Gemeingüter nutzen. (S. 99) Zweitens müsste sie „ins Bewusstsein heben, dass diesen Privilegien umso mehr Pflichten gegenüber stehen, je größer das Unternehmen wird" (S. 99). Drittens müsste sie deutlich machen, dass die Pflichten eines Unternehmens nicht nur darin bestehen, Gewinn zu machen, „sondern auch in einer Mitfinanzierung der natürlichen und sozialen Gemeingüter" (S. 100).

Selbstverständlich reicht der Wunsch nach einer Charta ebenso wenig wie irgendein Buch, um das Ziel der Nachhaltigkeit großflächig zu erreichen, aber es hilft doch sehr, für dieses Ziel in einer Sprache zu argumentieren, die in der Wirtschaft gesprochen wird. Diese Sprache ist keinesfalls immer schwer verständliches Fachchinesisch, sondern bisweilen erfrischend und fantasieanregend, etwa wenn Scherhorn konkrete Beispiele für Nachhaltigkeit auflistet:
„Wie man bei Weizäcker und Lovins, bei Pauli oder Braungart und McDonough in manchem Detail bereits nachlesen kann, geht es beispielsweise darum, dass Gebäude hergestellt werden, die effektiv sind, dass sie wie Bäume mehr Energie produzieren als sie verbrauchen, dass sie ihr eigenes Abwasser reinigen, sich für immer wieder neue Nutzungen eignen, und wenn sie doch einmal abgerissen werden müssen, in wieder verwendbare Bestandteile zerlegt werden können;
Fabriken Abwässer mit Trinkwasserqualität freisetzen, die die Lebensqualität der Mitarbeiter erhöhen und die Ökosysteme schonen oder sogar befruchten;
Verbrauchsgüter produziert und nachgefragt werden, die am Ende ihrer nützlichen Verwendung nicht schädlicher Abfall sind, sondern Nahrung für Tiere oder Pflanzen und Nährstoffe für den Boden liefern, und Gebrauchsgüter, anders als bei den bisherigen Recyclingverfahren, durch Umwandlung mit geringstmöglichen Qualitätsverlusten in „closed shops" wieder in den industriellen Kreislauf eingebracht werden, so dass aus den verbrauchten Materialien erneut hochwertige Rohstoffe für neue Produkte entstehen" (S. 83).

Jürgen Maaß, Linz

Bereits vorliegende bzw. demnächst zu erwartende **Neuzugänge an Besprechungsexemplaren**:

KNAPP, KORNELIUS: **Plurale Welt und Ethik. Studien zum Umgang mit moralischer Differenz.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, 270 S., ISBN 978-3-8260-4044-3, Brosch., EUR 40.00

KROBATH, HERMANN T.: **Werte. Ein Streifzug durch Philosophie und Wissenschaft.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, 580 S., ISBN 978-3-8260-4088-7, Brosch., EUR 86.00

NISSING, HANNS-GREGOR / J. MÜLLER (Hrsg.): **Grundpositionen philosophischer Ethik. Von Aristoteles bis Habermas.** Darmstadt: Wiss. Buchges., 2009, 192 S., ISBN 978-3-534-20818-0, Kart., EUR 29.90

RIPPE, KLAUS PETER: **Ethik im außerhumanen Bereich.** Paderborn: mentis, 2008, 367 S., ISBN 978-3-89785-659-2, Kart., EUR 32.00

SCHLOTHFELDT, STEPHAN: **Individuelle oder gemeinsame Verpflichtung. Das Problem der Zuständigkeit bei der Behebung gravierender Übel.** Paderborn: mentis, 2009, 168 S., ISBN 978-3-89785-217-4, Kart., EUR 22.80

SCHMID, HANSJÖRG / RENZ, ANDREAS / TAKIM, ABDULLAH / UCAR, BÜLENT (Hrsg.): **Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam.** Regensburg: Pustet, 2008 (Theologisches Forum Christentum – Islam), 277 S., ISBN 978-3-7917-2186-6, Kart., EUR 19.90

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

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

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

Verlag, Auslieferung, Druck:

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

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

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

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 38.90 [D], sFr 64.–
Einzelheft EUR 12.50 [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.
Mit der Annahme des Manuskripts gehen bis zum Ablauf des Urheberrechts das Recht zur Veröffentlichung sowie die Rechte zur Übersetzung, zur Vergabe von Nachdruckrechten, zur elektronischen Speicherung in Datenbanken, zur Herstellung von Sonderdrucken, Fotokopien und Mikrokopien an den Verlag über. Eingeschlossen sind auch das Recht zur Herstellung elektronischer Versionen sowie das Recht zu deren Vervielfältigung und Verbreitung online und offline ohne zusätzliche Vergütung.
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 2008:

Johannes Brantl: Jedem seinen eigenen Tod? Suizidprävention in theologisch-ethischer Perspektive

Peter Dabrock: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen!"? Theologische Anmerkungen zur Erwartung gesellschaftlicher Wertebildung durch die Kirche

Alexander Flierl: Alltägliche Ethik oder Ethik des Alltags? Perspektiven der ethisch vernachlässigten Kategorie „Alltag"

Gerd Grübler: Institutionen der Nutzlosigkeit. Für eine kulturalistische Neuausrichtung der ökologischen Ethik

Angela Kallhoff: Die Rechtfertigung öffentlicher Güter mit Argumenten des Vorteilstausches

Heike Kämpf: Macht das Gewissen Subjekte aus uns allen? Kritische Überlegungen zum Zusammenhang von Gewissensentstehung und Subjektbildung

Nikolaus Knoepffler: Aktuelle und kommende Ethikdiskussionen

Jürgen Koller: Personalität und Tierethik

Andreas Kött: Vertragstheoretische Grundlegung der Nachhaltigkeit basierend auf einem Modell der stetigen Mitgliederfluktuation einer moralischen Gemeinschaft

Hartmut Kress: Religion, Staat und Toleranz angesichts des heutigen Pluralismus. Kritische Anmerkungen zum Böckenförde-Diktum

Markus Krienke: Die Herausforderung der Menschenrechte durch den ethischen Relativismus

Jochen Sautermeister: „Carpe diem?!" Positionen philosophischer Lebenskunst aus Antike und Gegenwart

Hans-Martin Schönherr-Mann: Gespräch anstatt Konfrontation. Hans-Georg Gadamers Hermeneutik als Ethik

Dieter Witschen: Theologische Moral versus Moraltheologie. Eine Kantische Opposition

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

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

ISSN 1021-8122