ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

EMEKA VERNANTIUS NDUKAIHE: Der Name als wertbewusster Schlüssel zur Identität eines Menschen – Echo aus Afrika

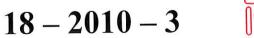
IMRE KONCSIK: Glaube und Technik. Impulse zur Grundlegung von TRI (technologically responsible investments)

HELMUT ETZOLD: Von der Selbstorganisation zur Integration. Werte für eine gelingende Welt

Diskussionsforum:

Verantwortung für das Leben. Ethik im Christentum und Islam (Rezension von Ernst Luther)

Bücher und Schriften







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. 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. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)
- Prof. em. 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)
- A. Univ.-Prof. Univ.-Doz. 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, Lübeck (Biologie, Ökologie, Biomedizin)
- Ao. Prof. Dr. Kurt Remele, Graz (Ethik und Christliche Gesellschaftslehre)

- Prof. 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)
- Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, Chur (Theologische Ethik)
- Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)
- Prof. Dr. Walter Schweidler, Eichstätt (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

18. Jahrgang

3 - 2010

Innsbruck: Resch

Leitartikel

| EMEKA VERNANTIUS NDUKAIHE: Der Name als wertbewusster Schlüssel zur Identität eines Menschen – Echo aus Afrika | . 195 |
|---|---------------|
| IMRE KONCSIK: Glaube und Technik. Impulse zur Grundlegung von TRI (technologically responsible investments) | . 219 |
| Helmut Etzold: Von der Selbstorganisation zur Integration. Werte für eine gelingende Welt | 243 |
| Informationssplitter | 3, <i>242</i> |
| Diskussionsforum | |
| Verantwortung für das Leben. Ethik im Christentum und Islam (Rezension von Ernst Luther) | 273 |
| Bücher und Schriften | |
| Eike Bohlken/Christian Thies (Hrsg.): Handbuch der Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik (A. Resch) | 279 |
| Marcel Hénaff: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie (A. Schlitte) | 280 |
| Axel Honneth/Beate Rössler (Hrsg.): Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen (K. Bauer) | 283 |
| Hermann T. Krobath: Werte. Ein Streifzug durch die Philosophie und Wissenschaft (A. Resch) | 286 |



EMEKA VERNANTIUS NDUKAIHE

DER NAME ALS WERTBEWUSSTER SCHLÜSSEL ZUR IDENTITÄT EINES MENSCHEN – ECHO AUS AFRIKA

Dr. Emeka Vernantius Ndukaihe, geb. 1964 in Amorka/Nigeria, Abitur 1984 (Nigeria), Diplom in Philosophie 1988 (Urbaniana, Rom), Diplom in Theologie 1992 (Urbaniana, Rom), Priesterweihe 1992 (Holy Trinity Cathedral, Orlu/Nigeria), Promotion in Theologie/Fachbereich Moraltheologie 2006 (Universität Passau), Doktoratsstudium in Philosophie/Fachbereich Allgemeine Pädagogik (noch im Gang).

Gastvorlesungen: Univerzita Karlova, Prag, 2006; Katholische Universität Trier, 2009.

Seit 2006 Lehrer für Religion und Englisch an der Volksschule Bayerisch Eisenstein, zugleich Pfarradministrator; seit 2009 Dozent für Moraltheologie an der Universität Passau.

EINLEITUNG

Alle Menschen wissen, wie sie heißen. Manche wissen aber nicht, was sie heißen oder wer sie sind. Ein Igbo-afrikanischer Spruch sagt: "Gwa m aha gi, ka m gwa gi onye i bu" – "Sage mir, wie du heißt, und ich sage dir, wer du bist." Auf diesen Zusammenhang zwischen dem "Wie" und dem "Wer" im "Heißen" eines Menschen möchte ich in diesem Beitrag näher eingehen. Dabei wird auch der Aspekt einer Familienethik im größeren Kontext einer interkulturellen Wert-Ethik zu berücksichtigen sein, d. h., es soll ein Blick auf die afrikanische Familien-Wert-Ethik geworfen werden, wo kein Name ein Zufall ist. Der Name schafft für den Menschen große Aufmerksamkeit und beinhaltet so viel an Wert und Bedeutung, die wir nicht unterschätzen dürfen. Meine Frage zu Beginn dieses Beitrags lautet daher: Wie verbindet sich der Name mit dem Glauben in der Identität eines Menschen im Rahmen einer afrikanischen Familien-Wert-Ethik?

In dieser Frage ist eine Reihe von Leitbegriffen enthalten, die für unsere Überlegungen von entscheidender Bedeutung sind, nämlich: Identität, Name, Glauben. Um das Thema der Verhältnisbestimmung und des inneren Zusammenhangs dieser Begriffe bzw. der durch sie bezeichneten Sache soll es im Folgenden gehen, wozu dann aber jeweils auch immer eine kurze definito-

rische Vorarbeit zu leisten sein wird. Ich stelle mir *Identität* wie einen Raum vor – ein Zimmer mit vielen Einrichtungsgegenständen. Mit einem Schlüssel öffnet man die Tür zu einem Raum. So wird das Kennenlernen des Inhalts eben dieses Raumes ermöglicht. Der *Name* ist wie ein Schlüssel, der die Tür zu diesem Raum "Identität" öffnet. Der *Glaube* spielt eine große Rolle in der Einrichtung dieses Raumes, weil er dynamisch die Richtung bestimmt.

1. Identität - eine kurze Definition

Die Identitätsfrage ist ein Problem, seit es Menschen gibt. Sokrates hat in seinen Dialogen häufig auf die Weisung des Orakels von Delphi¹ Bezug genommen. "Mensch, kenne dich selbst" war ein Grundsatz der Identitätsfrage. In unserer Zeit aber ist diese, wie noch nie zuvor, ein drängendes Thema. Es ist leichter zu fragen "Wer bin ich?", als diese Frage zu beantworten. Identitätsdefinition kann nur als ein Prozess gesehen werden: ein Prozess, der eine lange Reise bedeutet – von der Vergangenheit über die Gegenwart bis hin zur Zukunft; von ererbten Traditionen zu selbst aufgestellten Sitten und den künftigen daraus folgenden Wirkungen; von einer angeborenen biologischen und psychologischen Struktur einerseits und dem Einfluss soziokultureller Faktoren andererseits bis hin zu dem Problem einer persönlichen Balance zwischen ererbten und erworbenen Identitätsmerkmalen. Schließlich führt dieser ganze Prozess aber auch zu einem theologischen Ziel – zur *Transzendenz*.

Eine mögliche Antwort auf die Frage: "Wer bin ich?" muss also von folgender Analyse ausgehen: Wer war ich? Wer bin ich? und Wer kann ich sein? Die genaue Wahrnehmung des "Daseins" durch diesen ganzen Prozess hindurch nennt sich *Identität* (persönlich oder gesellschaftlich, je nachdem).²

Die afrikanische Weltanschauung (theologisch, moralisch, philosophisch, psychologisch und anthropologisch) ist holistisch und stellt das *Leben* als das Fundament der Existenz und die *menschliche Person* im Bezug auf *Transzendenz* als Fokus des Lebens dar. Daher definiert kein Afrikaner die Identität des Menschen ohne den Bezug auf Transzendenz und diese holistische Weltanschauung. Albertus Magnus vertrat eine ähnliche Meinung, als er sagte, dass "die menschliche Person in der Mitte der Schöpfung [sei], zwischen Materie und Geist, zwischen Zeit und Ewigkeit"3.

¹ Vgl. Alcibiades: Apology, The Dialogues of Plato. In: Great Books of the Western World, vol. 6 (1996), S. 200–212.

² V. E. NDUKAIHE: Achievement as Value in the Igbo/African Identity (2006), S. 170–181.

³ Albertus Magnus: Der Mensch unter Gottes Vorsehung. In: Albert Magnus: Ausgewählte Texte (1981), S. 183–185.

In der afrikanischen Tradition – und nicht nur dort – gehört der Name eines Menschen zu den ersten Erkennungsphasen der Identität des mit diesem Namen bezeichneten Individuums. Und, wie bereits gesagt, der Name ist wie ein Schlüssel zum Raum, den man Identität nennt. Er begleitet die Identität eines Menschen in aller Regel für immer, das ganze Leben hindurch. Nicht nur im Kontext afrikanischen Denkens dürfte sich demnach auch bezzüglich der Person als Namensträger etwas von der Aussageintention des lateinischen Spruches bewahrheiten: "Nomen est Omen".

2. Was steckt in einem Namen?

Das Wort Aha (Igbo-Afrikanisch), Name (Deutsch), Name (Englisch), Onoma Oνομα (Griechisch), Sem (Hebräisch), Nomen (Latein) leistet eine Spezifikation, eine Individualisierung, und beinhaltet Aufmerksamkeit und Präsenz. Der Name, wie Michael Mohr erklärt, "ermöglicht in verbaler Kommunikation die orts- und situationsunabhängige Anrede eines bestimmten Gegenübers oder den Verweis auf ein Drittes"⁴. Dem Namen werden Handlungen und Äußerungen eines Individuums zugeordnet, und er konstituiert so im Geiste anderer die Persönlichkeit.

Biblisch-theologisch gesehen kann Name – Sem, der im Alten Testament 864-mal vorkommt, sowohl den Gattungs-Namen (nomen appellativum) als auch den Eigen-Namen (nomen proprium) bezeichnen (vgl. Gen 2,19f). Der fließende Übergang zwischen beiden Verwendungsweisen zeigt sich u. a. darin, dass vielen Eigen-Namen im AT Bedeutungen zugesprochen werden (Ätiologie), weshalb man der Namensauffassung die Vorstellung zuschreibt, sie würde im Namen das Wesen der Benannten zum Ausdruck gebracht sehen (vgl. Gen 2,7; 3,20).

Durch Anrufung des Namens kann eine Person herbeigerufen oder (physisch oder geistig) vergegenwärtigt werden. Ein Mensch lebt in seinem (von den Nachkommen erinnerten) Namen fort (Gen 48,16; vgl. 1 Sam 24,22; Ps 72,17). Die guten Taten und die einem Menschen zuteil werdende Ehre begründen seinen "guten" Namen und seinen Ruhm (Gen 12,2; 2 Sam 7,9.23; Ez 16,14)⁵.

⁴ M. Mohr: Name: religions- und kulturgeschichtlich. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (2006), Sp. 624.

Bd. / (2000), Sp. 024.

L. Schwienhorst-Schönberger: Namengebung: Biblisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (2006), Sp. 624–626.

Umbenennungen von Personen durch Gott (z. B. Abram/Abraham: Gen 17,5; Sarai/Sara: Gen 17,15; Jakob/Israel: Gen 32,29), durch den leiblichen Vater (Gen 35,18) oder etwa auch die Namensänderung des Fischers Simon zum Apostel Petrus durch Jesus Christus gründen im Hoheitsrecht und sind oft mit einer lebensgeschichtlichen Zäsur verbunden. Das Neue Testament schließt sich in der Verwendung von Name – Ονομα eng an das Alte Testament an. In der biblischen Tradition also (wie es übrigens auch in der afrikanischen Tradition vorkommt) hat der Name oft mit der Sehnsucht oder einer bestimmtem Erwartung der Namensgeber oder auch mit einer speziellen (Lebens-) Aufgabe des mit dem Namen Bezeichneten zu tun.

Theologisch-anthropologisch führen Namen über eine grammatikalischfunktionstheoretische Bestimmung, nämlich Erkennungszeichen zu sein, jedoch weit hinaus. Jeder Mensch ist Träger eines Namens. Dieser Name wird gegeben und angenommen; er ist Konstitutionsfaktor der sozialen Integration, Kristallisationspunkt bei der Ausbildung personaler Identität und Kurztitel einer Lebensgeschichte.⁶ Unmittelbar an diese Überlegungen lässt sich anknüpfen, wenn es um die Frage der Bedeutung eines Namens für die Identität eines Menschen im traditionellen afrikanischen Denken geht.

In der afrikanischen Kultur und ihrer Tradition gilt der Name als Geschichte, als Ausdruck für den Glauben an Gott, als Platzhalter für ethische und soziale Werte, als Erinnerungshilfe für (lokale) Sprichwörter, Weisheitsüberlieferungen und als Symbol für die Person des Namensträgers. Ein Name besteht aus mehr als Buchstaben oder Wörtern. Der Name identifiziert ein Wesen und sagt etwas Bestimmtes über dieses aus. Glaubensinhalte und Weisheiten sind oft verknüpft mit kommunikativen Mitteln wie Namen, Sprichwörtern und Symbolen, die sowohl säkulare als auch religiöse Vorstellungen und Gefühle ausdrücken und vermitteln können.

3. Name als Geschichte

Jeder Name hat und ist seine eigene Geschichte. Und der Name ist die sprachliche Identifikation eines durch ihn bezeichneten Menschen. Wir wissen, dass die Sprache der Träger von Kultur ist. Wenn ein Afrikaner seinem neugeborenen Kind einen Namen gibt, will er etwas über das Kind, über sich selbst, über seine Gefühle und Leidenschaften, seine Freude und sein Leid, seine

⁶ Vgl. T. Benner: Name: Systematisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (2006), Sp. 627.

Hoffnungen und Wünsche, seinen Glauben und seine Lebensziele sprachlich ausdrücken.

Afrikanische Namen sind folglich nicht einfach ein "Label", sie sind voller Bedeutungen und sie setzen eine innere Realität und einen Charakter fest. Namen drücken die afrikanische Kosmologie, die sozialen, ökonomischen, politischen und religiösen Werte der Gesellschaft aus, sie erinnern an Konflikte, Spannungen und Mühen des menschlichen Lebens. Einige Namen sind unmittelbar verbunden mit der afrikanischen traditionellen Religion. Einer Person einen Namen zu geben hat zum Ziel, diese in eine religiöse Welt mit ihren vielfältigen Beziehungen den sichtbaren und den unsichtbaren Realitäten der afrikanischen Welt einzufügen.7 Diese religiöse Bindung resultiert aus der Unzertrennlichkeit zwischen der Religion und dem weltlichen Leben: Kein Afrikaner teilt zwischen Religion, Ethik und dem Leben im Allgemeinen auf. Die meisten Namen gehen zurück auf eine alte, lange Geschichte oder spezielle wichtige Ereignisse im Leben der Eltern, der Familie oder der Verwandtschaft. Sie können ebenso auf die Umstände bei der Geburt Bezug nehmen oder auf die Wünsche der Eltern oder Verwandten, welche diese ihrem Kind mitgeben wollen. Darüber hinaus erklären einige Namen die Moral, die Weisheit, die Philosophie und die Werte der Familie oder Gemeinschaft, innerhalb derer ein bestimmter Namensträger steht. Im Erwachsenenalter besteht ebenso die Möglichkeit, bei Ehrungen oder mittels Annahme verschiedener Titel durch die bewusste Wahl eines bestimmten Namens auf ein spezielles familiäres Ethos hinzuweisen. Kurz gesagt: Afrikanische Namen liefern meist in einem Wort so viel Inhalt, dass dieser ein ganzes Buch füllen könnte.

Verdeutlichen möchte ich die soeben angestellten Überlegungen anhand einiger konkreter Beispiele aus der Tradition der *Igbo-Kultur*, welche mir als meine eigene kulturelle Heimat bestens bekannt ist. Igbo ist eine der größten nigerianischen Ethnien in Westafrika, die aufgrund des Reichtums ihrer Traditionen zugleich sehr hohes Ansehen in der differenzierten Welt afrikanischer Kulturen genießt.

Für die Igbo hat der Name, wie in der biblisch-jüdischen Kultur, eine traditionelle Bedeutung, welche eine Menge an Informationen trägt. Er ist nicht bloß ein wert- oder bedeutungsloser Klang; er geht darüber hinaus und weist darauf hin, wofür die Eltern eines Kindes stehen, dem ein bestimmter Name zu eigen gegeben wird. Bei näherer Betrachtung offenbaren einige Igbo-Na-

⁷ Vgl. A. Ekwunife: Philosophy and African Traditional Religious Values. In: *Cahiers des Religions Africans* 23 (1989), 36.

men signifikante Einsichten in die Philosophie und das moralische Erbe sowie Glaubensanschauungen dieser traditionellen afrikanischen Kultur und Volksgemeinschaft. Igbo-Namen sind Programme von Überzeugungen, lebenden persönlichen Erinnerungen und Ereignissen. Natürlich gibt es da noch mehr: ein Mehr an Freude, Trauer oder Leiden, ein Mehr an Komödie oder Tragödie, ein Mehr an Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit – ein inhaltlicher Reichtum, der für Menschen in den westlichen Industrienationen so kaum vorstellbar ist.

"Traditionelle Igbo-Namen waren und sind Typographien, welche Hoffnungen, Streben, Ambitionen und Freude ebenso wie Reue, Entschuldigungen und Selbstmitleid enthalten. Manches Mal drücken sie auch Fähigkeiten von Menschen aus. Meist benutzen Igbos statt eines Tagebuches oder Notizen, in dem sie Ereignisse im Leben der Familie dokumentieren, einen bestimmten Namen für ihre Kinder, in welchen sie ganz konkrete und situationsbezogene Gedanken, Gefühle und Wünsche legen. Namen sind unvergängliche Aufzeichnungen des Lebens mit seinen Kämpfen, Erfolgen und Fehlern."

Des Lebens positive wie negative Erfahrungen finden Ausdruck in afrikanischen Namen. Dabei ist es aber im Wesentlichen wiederum der Transzendenzbezug menschlicher Existenz, der konkrete weltanschauliche Horizont und Glaube, der das Fundament bildet, worauf Namen und mit ihnen bzw. durch sie Identitäten gebaut werden.

4. Name verbunden mit dem Glauben

Als anthropologischer Grundbegriff ist Glaube in allen Religionen darauf angelegt, sowohl das Verhalten zwischen den Menschen als auch zwischen Menschen und Gott verbindlich zu regeln. In den monotheistischen Religionen (besonders Judentum, Christentum und Islam) bezeichnet Glaube an erster Stelle die das menschliche Leben prägende Selbstübereignung an Gott, den Schöpfer, wie auch an Gott als letztes Ziel des menschlichen Lebens. Insofern damit Anfang und Ende des Menschen und seiner Existenz in Gott verbunden sind und dieser Gott personal mit seiner Offenbarung und deren Anspruch an den Menschen herantritt, ist Glaube "eine dialogische Antworthaltung". Diese Auffassung findet sich auch in der religiösen Anschauung traditioneller

⁸ A. K. OBIEFUNA: Some Aspects of Traditional Moral Heritage with Particular Reference to the Igbo People of Nigeria. In: *Lucerna*, vol 1, No 1, Enugu, 1978, 22.

⁹ H. Waldenfels: Glaube: religionswissenschaftlich. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4 (2006), Sp. 667-668.

afrikanischer Religion und findet nicht zuletzt ihren Niederschlag in der Namensgebung.

Biblisch-theologisch versteht man vom Alten Testament her Glaube im weitesten Sinn als Bezeichnung für das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott und seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung. Entsprechend findet man im AT eine Reihe sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten für das Verbum "glauben" mit jeweils eigener Bedeutungsgeschichte, z. B. vertrauen, hoffen, lieben, hören, erkennen, dienen, nachfolgen.¹⁰ Diese Ausdrucksmöglichkeiten entdecken wir desgleichen in der afrikanischen Namensgebung.

Unter theologisch-ethischem Aspekt stellt sich die Frage des Glaubens in einer doppelten Hinsicht:

Erstens: als Frage der Verantwortung des Menschen für seine Gottesbeziehung und damit auch für seinen Glauben als die durch Gottes Gnade ermöglichte Haltung des Vertrauens und der Zustimmung zu Gott und seiner Wahrheit;

zweitens: als Frage der Verantwortung des Menschen für die sich aus diesem Glauben ergebenden Konsequenzen seines Handelns.¹¹ In diesem Zusammenhang versucht der Afrikaner eine Verbindung zu knüpfen zwischen dem, was er glaubt und dessen Namen er trägt und weitergibt.

Die meisten Igbo-afrikanischen Namen betonen den wichtigen Platz, den Gott in ihrem Anschauungssystem einnimmt. Sie zeigen, wie Gott immer präsent ist, die täglichen Mühen und das Auf und Ab der menschlichen Existenz teilt. An dieser Stelle möchte ich in einer persönlichen Reminiszenz die Namen meiner Geschwister anführen, um zu veranschaulichen, wie Igbos durch Namen ihre Identität und die Geschichte ihrer Familie in Verbindung mit dem Glauben schreiben.

Meine Eltern, Felix und Viktoria Ndukaihe, heirateten und warteten fünf Jahre auf ein Kind. Während dieser Zeit litt mein Vater unter großem Druck von Seiten seiner Herkunstsfamilie. Er solle doch eine zweite Frau (nach damaliger traditioneller Haltung) nehmen, wenn die erste kein Kind gebiert. Aus seiner christlichen Überzeugung heraus weigerte er sich allerdings, diesem Druck nachzugeben. Als schließlich das erste Kind geboren wurde, gab er ihm den Namen ONYINYE (Gott hat endlich geschenkt). Leider währte das

¹⁰ Vgl. G. Bodendorfer-Langer: Glaube: biblisch theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4 (2006), Sp. 668–670.

¹¹ Vgl. H. Halter: Glaube: theologisch-ethisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4 (2006), Sp. 689–691.

Leben dieses Mädchens nur ein Jahr. Ein weiteres Jahr später wurde ein Sohn geboren. In Anbetracht des vergangenen Leids und der Erfahrung, dass Gott nun dennoch ihren Glauben und ihre Geduld belohnt hatte, nannten sie das Kind CHUKWUDI (Gott lebt doch). Nach einer Weile, ohne weitere Sorge oder Komplikationen, nannten sie ihr drittes Kind, nämlich den Autor dieses Beitrags, CHUKWU-EMEKA (Gott hat Wunder getan, er ist uns gnädig). Dann kamen weitere Kinder, deren Namen als Zeichen der Dankbarkeit, Freude und Zufriedenheit gelten sollen. OKECHUKWU (Ich habe meinen Anteil an Gottes Zuwendung); CHIEMEZIEM (Gott behandelt mich nun gut); CHINYERE (Gott gibt so freimütig); UGOCHUKWU (Gottes Adlergeschenk, ich habe nun Gottes Ansehen, Aura und Schönheit); CHINWEUBA (in Gott ist mein Wohlstand hier sei bedacht, dass aus afrikanischer Weltsicht der Reichtum an Kindern größer ist als jeglicher materielle Reichtum); und schließlich kam an einem 28. Dezember - genau am Hochzeitstag meiner Eltern - mein jüngster Bruder IZUCHUKWU (Gott hat für uns entschieden, es begann und endet am selben Datum). All diese Namen sind gottorientiert, um die christliche Verbundenheit der Familie zu dokumentieren.

5. Name als Ausdruck ethischer und sozialer Werte

Es gibt jedoch noch weitere Namen (Familien- oder Eigennamen), die das Wort "Gott" – Chukwu – nicht direkt im Wort haben, jedoch die verschiedenen anderen ethischen und sozialen Werte der Igbo-Gesellschaft ausdrücken wollen. Solche nicht unmittelbar theophorische Namen stehen darüber hinaus aber ebenso für explizit christliche Tugenden und Werte.

Um wiederum einige Beispiele zu nennen: Mein Familiename NDUKAIHE bedeutet beispielsweise "das Leben hat den höchsten Wert"; Gemeinschaft und Solidarität drückt der Name NWANNEDIUTO (Freude an Brüderlichkeit) aus; IFEYINWA steht für "das Geschenk von Kindern ist unermesslich", also für den besonderen Stellenwert einer kinderreichen Familie; OBIEFUNA/AMAE-CHINA bedeutet "die Familie und Familienlinie darf niemals verloren gehen"; der Respekt für ältere Menschen drückt sich in NSOPURUAMAKA aus; KEZIE (sei fair im Teilen) zeigt Gerechtigkeit; für Wahrheitssinn wird genannt: KW-UPURUCHUKWU (sag die Wahrheit in Gottes Namen); um das hohe Gut eines guten Rufes geht es in dem Idiom EZIAFAKAEGO (guter Name übertrifft das Geld); und die (Gast-)Freundschaft schließlich bezeichnet der Name ENYIDIEGWU (Freundschaft ist schön und bewundernswert).

In aller Deutlichkeit sei an dieser Stelle festgehalten, dass es in meinen Ausführungen nicht etwa um eine Schönfärberei der Praxis und Tradition Igbo-afrikanischer Namensgebung geht. Im Mittelpunkt steht vielmehr der Aufweis, dass man Namen nimmt oder gibt, die eine Bedeutung haben – eine tiefere und sinnerfüllte Bedeutung, mit welcher der Träger des Namens dann in Zukunft leben kann oder auch leben muss. Denn es lassen sich auch Beispiele finden, bei denen Igbo-afrikanische Namen in ihrer Bedeutung eher negativ als positiv gefasst sind. Es gibt also durchaus Namen, die kritisch klingen oder Ärger, Angst und Sorge zum Ausdruck bringen: z. B. IWEDI (es gibt Ärger); AGHADI (es gibt Krieg, im Falle, dass jemand in solchen Umständen geboren wurde); IROULOKAEGBU (der Feind im Haus ist gefährlicher als der von draußen); AMANDIANAEZE (wem kann man trauen?).

Hier zeigt sich, dass die Gedanken der Namensgeber nicht selten um konkrete Realitäten im Leben kreisen. Das bedeutet, dass persönliche Namen nicht bloß als unmittelbarer Identifikationszweck dienen, so wie ein Gepäckanhänger. Im Gegenteil: ein traditioneller afrikanischer Name in seiner Gesamtheit personifiziert das Individuum, er erzählt eine Geschichte aus dem Leben seiner Eltern, seiner Familie, und in einem größeren Zusammenhang verweist er auf die Werte jener Gesellschaft, in die hinein der Namensträger geboren wurde. Einfach gesagt heißt das, dass der Name entweder eine Geschichte repräsentiert oder einen Spiegel von sozialen oder ethischen Werten oder die Verkörperung der persönlichen Dynamik. Er verschlüsselt sozusagen auch die sprichwörtlich gewordene Lebenserfahrung sowie die Philosophie einer bestimmten Kultur.¹²

6. Name als Weisheit, Sprichwort, Idiom oder Redewendung

Wie soeben erläutert, nehmen Igbo-Namen vielfach die Form einer kurz gefassten, auf Weisheit gegründeten Einsicht oder eines Sprichwortes an. Insofern sind sie besonders prägnante Formulierungen von längeren Sätzen und weisen Ausdrücken und können eine Frageform annehmen (ONYEDIKACHI; Wer ist wie Gott?), Ausrufe darstellen (ECHEFU; Geschichte, die man nicht vergessen darf!) oder einfach eine Feststellung formulieren (MMUTAAMAKA; Weisheit oder Wissen ist unbezahlbar.).

¹² Vgl. E. UBAHAKWE: Culture Content of Igbo Personal Names. In: Igbo Language and Culture, vol. 2 (1982), S. 27.

Sprichwörter – wie Namen – verkörpern Weisheit, und Weisheit kritisiert und wertet Handlungen und Meinungen in der Gesellschaft, um zu einem erfüllten Miteinander zu ermutigen. Schon der griechische Philosoph SOKRATES sagte:

"Ein ungeprüftes Leben ist das Leben nicht wert."13

Daher muss ein Igbo-Name auch kritische Fragen stellen, wenn die Situation es erfordert. Weiterhin ist einer der Gründe für den afrikanischen Hang zu Sprichwörtern die Überzeugung, dass bestimmte Wahrheiten so allumfassend und heilig sind, dass sie nicht direkt ausgesprochen werden können und dürfen, damit man die Weisheit nicht verliert, die ihnen innewohnt. Solche Wahrheiten brauchen eine Verkürzung, eine "Bewahrung in Worten", bevor sie ausgedrückt werden.¹⁴ Wohl deshalb hat Gott keinen ihn letztgültig und umfassend bezeichnenden Namen.¹⁵

Sofern Namen auf Idiome – Redewendungen – zurückgeführt werden können, sollten sie aber nicht in jedem Fall bloß unmittelbar ihrem Wortsinn nach interpretiert werden. Vielmehr sind sie in einem größeren Kontext zu verorten und von daher in ihrem Bedeutungsgehalt zu erfassen. Unterschiedliche Situationen und Umstände können mithin verschiedene Bedeutungen ein und desselben Sprichwortes ergeben. Man muss also in die Betrachtung der Umstände gehen, in denen das Sprichwort benutzt wird, bevor eine korrekte Interpretation und Anwendung vorgenommen werden kann. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass es drei verschiedene Bedeutungsstufen von Sprichwörtern oder Idiomen gibt: die *literarische* Seite, den *philosophischen Inhalt und Ausdruck* sowie den *Sitz im Leben*. In den letzten beiden liegt die Weisheit.

Um es abermals an einem Beispiel zu illustrieren: Ein junger Mann hat einige berufliche Initiativen ergriffen, aber der erhoffte und erwartete Erfolg hat sich nicht eingestellt. Ein Freund fragt ihn neuerdings, ob er mit ihm zusammen ein wirtschaftliches Unternehmen ins Werk setzen möchte. Seine Antwort darauf: "Anaghi aso mgbagbu ghara ogu". Dem unmittelbar *literarischen* Wortsinn nach: "Man soll nicht vor dem Krieg zurückschrecken, weil

¹³ SOKRATES: Apology (38), The Dialogues of Plato. In: Great Books of the Western World, vol. 6, (1996), 200–212.

¹⁴ I. O. O. IGWEGBE: Sacramental Theological Thinking in the African Symbolic Universe (1995), S. 57.

¹⁵ Yahweh wurde immer vom Volk Israel Adonai genannt. Gott hat sich öfter im Dialog mit Mose als "Ich-bin-da" vorgestellt. (Exodus 3,14).

Menschen im Krieg erschossen wurden." *Philosophisch* interpretiert: Mut ist eine Tugend, die man trotz aller Hindernisse benötigt. Der *Sitz im Leben*: Dass ich mit Hindernissen konfrontiert bin und nicht erfolgreich war, ist kein Grund aufzugeben und es nicht wieder zu versuchen. Dieses Idiom erscheint in Kurzform in dem Namen ASOGU, wobei die drei Bedeutungsvariationen in verschiedenen Situationen angewendet werden können.

7. Name als Symbol

Ein Name kann allerdings mehr noch als eine prägnante weisheitliche Wendung als ein Symbol fungieren: als eine symbolische Repräsentation einer bestimmten Person. In dieser Hinsicht repräsentiert und manifestiert der Name die Individualität, Personalität und Identität eines Wesens. Von daher kann man eine Vorstellung entwickeln, sich ein Bild von einem anderen Menschen machen und über ihn reden – sogar und gerade in dessen Abwesenheit.

Es handelt sich um eine symbolische Präsenz, wenn etwa der Name Kant in einer philosophischen Diskussion zitiert wird oder der Name Jesu Christi im Gottesdienst genannt wird. Das griechische Konzept des "σψμβολο" bietet die Möglichkeit, die verschiedenen Realitätsaspekte – die geistlichen und materiellen – im Wort zu vereinen. Ein Symbol heißt demnach, dass man im Gedanken einen Sprung macht von einem Sichtbaren zu einem Unsichtbaren. Symbole sind Mittel, durch welche jede Kultur ihre kommunikativen, kognitiven Qualitäten und Schätze zum Ausdruck bringt. Das heißt, ein Symbol geht hinüber von dem da stehenden Objekt und vertritt ein unsichtbares Wesen. Es vergegenwärtigt das gemeinte Wesen. Name als Symbol heißt dann, dass ein Wort für einen Menschen (an- oder abwesend) steht. Und jede Form von Missbrauch dieses Wortes hat große Folgen für die Person und Identität des Namensträgers.

8. Missbrauch und Banalisierung durch modische Namenskürzung und die Gefahr des Verlusts der Identität

Es ist bemerkenswert, wie der moderne Afrikaner vom "Westernismus" beeinflusst wird. Sogar traditionelle afrikanische Namen werden förmlich bombardiert mit westlichem Akzent, der gerade bei jungen Menschen sehr beliebt ist. In meinen bisherigen Ausführungen war die Rede davon, dass Namen Kurzformen von Geschichten, Sprichwörtern, Redewendungen, Symbolen und Weisheiten der afrikanischen Philosophie darstellen. Eine um sich greifende

Mode jedoch macht die Namen noch kürzer als dies sinnvoll ist, so dass sie schließlich banal klingen und ihre Bedeutung verlieren.

Als Beispiel sei hier genannt: IKECHUKWU (Kraft Gottes), NDIDIAMAKA (Geduld lohnt); IFEANYICHUKWU (für Gott ist nichts unmöglich) – allesamt Namen, welche schon die abgekürzte Form einer langen Geschichte darstellen – werden heute mit westlichen (anglo-amerikanischen) Akzenten versehen und in die kürzestmögliche Form gefasst, damit sie möglichst modern und "flippig" klingen. Folglich nennen sich die Ideengeber dieser Mode selbst *lyk*, *Ndy*, *Ify* in Anklang an das westliche Betty, Nikky, Mikky oder Lilly etc. Natürlich ist es noch ein Gewinn, wenn solche oder ähnlich lautende modische Namen die Spuren zur Original-Bedeutung zurückverfolgen können und somit nicht in allen Fällen lediglich einen an sich bedeutungslosen Klang darstellen. Man darf in diesem Zusammenhang die Banalisierung des Namens nicht verwechseln mit liebevoll benützten Kosenamen. Allerdings gilt gerade für letztere, ihrer Bedeutung völlig entleerte Namen die traditionelle Einsicht:

"Ohne Igbo-Namen hat das Kind keine Identität. Es gibt immer eine Geschichte hinter jedem Namen und einige sprechen für sich selbst."¹⁶

Wenn aber eben ein Klang für sich selbst nicht mehr zu sprechen vermag, muss man sich fragen, ob das dann überhaupt noch ein Name im eigentlichen Sinn sein kann? Und dadurch ist auch über die Identifikation des Individuums ein Fragezeichen gestellt.

Diese Banalisierung hat nicht nur sozio-kulturelle Konsequenzen, sondern auch ethische Folgen. Auf der ethischen Ebene müssen wir gestehen, dass die Gefahr darin besteht, dass die Identität des Betroffenen (in einer Kultur, wo der Name eng mit der Identität eines Menschen zusammenhängt) dadurch auch verloren gehen kann.

PAUL RICOEUR ist der Meinung, dass das, was in der Identitätsfrage bestimmend ist, die persönliche Identifikation ist – die "Idem-Identität", was für ihn "sich selbst-gleich-bleiben" bedeutet, sowie die Verschränkung mit der "Ipse-Identität", was so viel heißt wie das Selbstkonzept und den Ehrgeiz im Leben, den jemand entwickelt und für sich selbst behält.¹⁷ Eine Moralidentität, fügt er hinzu, ist die Akzeptanz der Verantwortung für seine Lebensgeschichte – die Bewertung der Vergangenheit mit der Gegenwart und der Zukunft. Wo die Moralidentität nicht ernst genommen wird, ignoriert man diese Verantwort-

¹⁶ N. I. NDIOKWERE: Search for Greener Pastures (1998), S. 42.

¹⁷ P. RICOEUR, zitiert in H. HAKER: Narrative und Moralische Identität. In: D. Mieth/D. Pfaff (Hg): Erzählen und Moral (2000), S. 37–65.

tung des Rückbewertens, läuft an seiner Gegenwart und Zukunft vorbei und bringt dadurch seine lebensgeschichtliche Identität in Gefahr. Niemand kann und darf es sich erlauben, dass seine Identität bis zum Punkt des Verlustes missbraucht wird.

Ebenso argumentiert Herbert Haslinger, dass die Aktualisierung der "Ich-Identität" eine notwendige Basis für jeden jungen Menschen ist, so dass er eine große Sozialisation leisten muss, um ein unabhängiges und verantwortungsvolles Leben zu führen.

"Damit ist gemeint, ein in sich stimmiges Selbst-Konzept zu entwerfen, das es dem Jugendlichen ermöglicht, frei von innerer Gespaltenheit in einer ihm eigentümlichen Weise auf die Anforderungen seines Lebens zu reagieren."¹⁸

Das bedeutet, dass man sich selbst nicht auf ein Nichts reduzieren darf, um sich dem Zeitgeist anzupassen, sondern vielmehr sich selbst aufbauen muss zu einer eigenständigen Einheit in der Gesellschaft. Haslinger identifiziert noch andere Grundlagen, die auf Identitätsbildung zurückführen: das Streben nach Selbständigkeit (eingeschlossen Freiheit und Verantwortung), die Suche nach Beziehungen (Liebe und Angenommensein), der "Mehr-Wert" des eigenen Lebens (in Bezug auf Transzendenz), Hoffnung und Zukunftsperspektive (die Notwendigkeit von Lebenssinn). All diese Aspekte der Identität können nicht entwickelt werden, wenn man seine moralische Verantwortung zum Schutz seiner persönlichen Identität (Ich-Identität) nicht wahrnimmt.

Diese Banalisierung des Namens bzw. der unverantwortliche Umgang mit dem Namen kann zu solchen Problemen führen, wie sie in den modernen Diskussionen über Identität gerne als "Patchwork-Identität" bezeichnet werden. Bei diesem Konzept holt man sich aus verschiedenen Formen von Identität da und dort etwas für einen Interessantes heraus, fügt es zusammen und projiziert es auf die eigene Identität. Die Patchwork-Identität kann ebenso als ein Versuch beschrieben werden, alte verlorene Identitätsformen zu suchen, zu akkumulieren, auszuarbeiten, zu charakterisieren und sie sodann in das Zentrum zu projizieren – zu einem neuen Bild von Identität. Mit den Worten von Heiner Keupp:

"Es war ein Versuch, sich von einer substanzialistischen Vorstellung von Identität zu verabschieden, die als 'Akkumulation innerer Besitzstände' zu charakterisieren wäre, und eher die alltägliche 'Identitätsarbeit' ins Zentrum zu rücken, in der Subjekte ihr Gefühl für beziehungsweise Verständnis von sich selbst suchen und konstruieren."¹⁹

¹⁸ H. HASLINGER: Sich selbst entdecken – Gott erfahren (1991), S. 33–37.

Menschen, die versuchen, für sich eine solche Identitätsform zu bilden, sind von der Meinung L. Krappmanns motiviert, der den Identitätsprozess als einen Balanceakt zwischen Selbstinterpretationen und sozialen Konstruktionen und Erwartungen sieht:

"... Interaktionsprozeß angesichts anderer Erwartungen und einer ständig sich verändernden Lebensgeschichte des Individuums."²⁰

Wenn allerdings jemand seine Wurzeln vergisst oder verliert und nur hinter neuen 'interessanten' Identitätsformen her ist, wird es nicht lange dauern, bis er von sich selbst und seiner Identität nichts mehr weiß. Wer nicht weiß oder schätzt, woher er kommt, kann weder wissen oder schätzen, wer er ist noch wohin er geht. Um einen derartigen Verlust zu vermeiden, schlussfolgert Karl Hausser, braucht es drei Komponenten des Identitätsprozesses: "Selbstkonzept, Selbstwertgefühl und Kontrollüberzeugung" ²¹. Dies bedeutet und verlangt von einer Person einen Eindruck von sich selbst, eine emotionale Wertschätzung, die Fähigkeit, seine Eindrücke auszuwerten, und die Überzeugung, eine persönliche Wirkung und einen Wert zu haben. Dieses Gefühl eines persönlichen Konzepts, das wir in unseren Namen spüren, muss vor Missbrauch geschützt werden, weil dieser Schutz auch der Schutz der eigenen persönlichen Identität bedeutet. Angst vor dem Namensverlust ist zugleich Angst vor dem Identitätsverlust.

Wir können auf diese Tatsache mit einigen Beispielen aus der Bibel und der Igbo-Tradition näher eingehen. Die offenbarte persönliche Identität Gottes an Mose, als Er ihm den Auftrag zur Führung seines Volkes Israel aus Ägypten gab: 'ehyeh 'åsher 'ehyeh, "I am", "Abu m", "Ich bin", "εγω - ειμαι", "Ego sum" (Ex 3:13-15) war eine sehr eindrucksvolle und eindeutige Identifikation. Er hätte nicht berufen werden können als irgendjemand anderes als der, der er war und der er blieb. Er identifizierte sich mit seinem Namen und später warnte er die Israeliten (im zweiten Gebot des Dekalogs, Ex 20 und Deut 5), seinen Namen nicht zu missbrauchen – denn dies würde zum Missbrauch seiner Person führen. Er identifizierte hier seinen Namen mit seinem Sein. Das heißt, dass der Missbrauch seines Namens gleichzeitig den Missbrauch seiner persönlichen Identität bedeuten würde.

¹⁹ H. Keupp: Diskursarena Identität, Lernprozesse in der Identitätsforschung. In: R. Höfer (Hg): Identitätsarbeit heute (21998), S. 12.

²⁰ L. Krappmann: Soziologische Dimensionen der Identität (1973), S. 208.

²¹ K. Hausser: Identität. In: Wörterbuch der Soziologie (1989), S. 279-281.

Als Jesus Christus in der Bergpredigt seine Jünger aufrief, das "Salz der Erde" (das dessen Geschmack nicht verlieren darf) und das "Licht der Welt" (das dauernd brennen muss) zu sein, forderte er sie auf, in Übereinstimmung mit ihren Namen, die sie trugen, zu leben, d. h. ihre Identität zu bewahren:

"Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit kann man es wieder salzig machen? Es taugt zu nichts mehr; es wird weggeworfen und von den Leuten zertreten..." (Mt 5,13ff).

Geschmack ist die Identität des Salzes und darf nicht verloren gehen. Solange die Jünger mit dem Namen von Christus gleichgesetzt und assoziiert sind sowie Christen genannt werden, fordert Jesus sie dazu auf, die Bedeutung des Namens anzupassen. Ein Missbrauch des Namens würde dem Missbrauch der Identität als Christen gleichkommen. Christen dürfen ihre Identität nicht leiden lassen.

Von Seiten der Igbo-Tradition gibt es auch Beweise von Menschen, die wegen des Verlustes ihrer Identität gewaltig unter Angst und Schmerzen litten, weil ihr Originalname bewusst oder unbewusst missbraucht, nicht anerkannt oder sogar geändert wurde. Während der Kolonialzeit in Afrika und im Igboland des 19., 20. und 21. Jahrhunderts erlaubte man den Einwohnern nicht, sich auf traditionelle Namen taufen zu lassen; außerdem wurden sie gezwungen, bei der Taufe Namen anzunehmen, die für sie ohne Bedeutung waren. Um zur Taufe zugelassen zu werden, musste man damals aus einem Katalog fremder Namen der irischen Missionare wählen. Keiner kannte die Bedeutung seines Taufnamens. In einer Kultur, in der man bewusst Namen mit bekannter geschichtlicher Bedeutung annimmt oder vergibt, war dies eine Oual. Ein Beispiel: Ich hatte von Kindheit an einen Freund, dessen traditioneller Name "Obioma" (gutes Herz, Barmherzigkeit) war. Seine Eltern wurden jedoch gezwungen, ihm bei der Taufe den Namen "Canice" zu geben. Er kannte die Bedeutung nicht, sie wurde weder ihm noch den Eltern erklärt. Als er später in der Schule Latein lernte, stieß er auf das Wort "canis" (Hund) und identifizierte dieses Wort leider mit dem irischen "Canice". Die Behauptung. dass er "Hund" genannt wurde, machte ihn sehr traurig. Man kann sich nicht vorstellen, wie sehr er in seiner ganzen Kindheit und Jugend psychisch unter diesem Namen litt. Beim Spielen mit anderen Kindern wurde er ständig wegen seines Namens verspottet. Als Erwachsener entschloss er sich dann, diesen Namen abzulegen und nur noch seinen Igbo-Namen "Obioma" zu führen. Auch wenn man heute vielleicht weiß, dass das irische "Canice" (abgeleitet vom gälischen "Cainneach") so viel wie "hübsch" bedeutet, hat es dem Kind.

das diese Bedeutung nicht kannte, nur Leid zugefügt. Betroffen wundert man sich heutzutage über die theologische Inkompetenz der frühen Missionare. Der Name, der Barmherzigkeit bedeutet, wäre eine gute christliche Botschaft gewesen und war theologisch genug für einen Taufnamen. Wir werden später noch erfahren, was die katholische Theologie heute dazu zu sagen hat.

Mit einem Blick zurück in die Geschichte begegnen wir einem afrikanischen Jungen namens Olauda Ekwuano und dessen Leben und Schicksal, da er im 18. Jahrhundert in die Sklaverei nach England verkauft wurde. Die Schicksale vieler Sklaven in dieser Epoche wurden nicht dokumentiert. Olauda aber war in der Lage, das Trauma, ein Sklave zu sein, zu überleben. Er arbeitete sehr hart und erkaufte sich seine Freiheit. Darüber schrieb er dann seine Biografie.²² Aus seinen Erzählungen kann man erkennen, dass seine größte Angst und sein größtes Leid war, dass sein englischer Herr versuchte, seine Identität zu vernichten. Dieser rief ihn nie bei seinem Namen. Er wurde stattdessen umbenannt in "Gustavus Vassa". Da er sich seiner Wurzeln bewusst und auch stolz darauf war, sah er diesen Namen jedoch nie als Alternative an. Unter großem Schmerz musste er es ertragen, seiner Identität beraubt zu sein, bis er seine Freiheit erkaufen konnte.

Der durchschnittliche Igbo rühmt sich eines Selbststolzes, und in diesem Stolz kann er niemals mit anderen Namen verbunden werden (weder von Personen, Dingen oder Konzepten), die fragwürdig oder bedeutungslos für ihn sind. Er ist sich dessen, was oder wie er genannt wird, sehr bewusst und reagiert sensibel. Ein Igbo nimmt jeden Versuch, ihn zu versklaven, übel. NATHANIEL NDIOKWERE schrieb:

"Der Igbo ist ein gehorsamer Diener, aber niemals ein "Sklave". Er ist bereit, seinem Bruder, Onkel oder Herrn für viele Jahre zu dienen, bis er für sich selbst sorgen kann. Ein Igbo-Mädchen kann auf mehr als vier Kleinkinder ihrer Herrin aufpassen und den Haushalt versorgen. Sie wird auch nicht besorgt sein, wenn dadurch ihre Schulbildung hinausgezögert wird. Aber der Ärger, sich wie ein "Sklave" behandelt zu fühlen oder ein solcher genannt zu werden, wird die gehorsamen Gefühle des Mädchens aushöhlen. Jeder Igbo wird dagegen rebellieren und sich befreien. Der folgende Ausspruch an den Herrn gibt eine klare Botschaft: "Abughi m ohu gi!! – "Ich bin nicht dein Sklave!" ²³

Das Problem ist nicht, ein Sklave zu sein, sondern einer genannt oder so behandelt zu werden. Ein Igbo dient über die Maßen, aber die Beleidigung

²² EQUIANO, O.: The Interresting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African (1794).

²³ N. I. NDIOKWERE: Search for Greener Pastures (1998), S. 248.

seiner Person als Ergebnis seines Dienstes kann er nicht hinnehmen. Lieber verwirkt er ein großes Glück, eine kleine oder auch höhere Stellung, wenn er merkt, dass das Annehmen eines Geschenks oder einer Ehre seine Person degradieren oder seine Identität, Ehre und Integrität einschränken würde. Und er wird es bevorzugen, eher arm zu bleiben als sich einer Lage anzupassen, die seine Freiheit, Reputation und Identität mindert. Wenn er sich schließlich in einer Situation befindet, in der seine Identität missbraucht oder geraubt wird und er sich nicht daraus befreien kann, wird sein moralisches und psychisches Leiden enorm sein.

Leiden als Resultat der Banalisierung des Namens, was moralisch gesehen nach dessen Schutz und dem Schutz der Identität ruft, kann ebenso auf ethnische Gruppen ausgeweitet werden. Die Igbo als Volksstamm hatten im Laufe der Zeit Identitätskrisen, hervorgerufen durch das Unvermögen, die historischen Ursprünge durch augenscheinliche, aber unbewusste Veränderungen der Namen zu begründen. Eine historische Tradition besagt, dass der Igbo-Stamm ursprünglich aus dem südöstlichen Teil des heutigen Nigeria kommt, wo er auch heute noch angesiedelt ist. Andere bevorzugen die Migrationstheorie.

Nach der Migrationstradition, die einige Gruppen einnehmen, kamen die Igbo aus dem Orient oder ihre Kultur wurde von einer kleinen elitären Gruppe von Kulturträgern aus dem Orient beeinflusst. Die jüdische Kultur scheint die am meisten favorisierte zu sein. Manche glauben, dass das Igbo-Volk sehr wahrscheinlich einer der verloren Stämme Israels ist. Sie argumentieren, dass die Migration mit dem Auszug aus Ägypten begann; einige zogen nach Äthiopien, andere (die heutigen Igbo) wanderten durch den heutigen Sudan und ließen sich in Westafrika, in der Gegend Niger/Benue-Fluss, nieder. Diese Tradition behauptet, dass sogar der Name ,Ibo' (und das ist der Punkt, der uns in diesem Artikel besonders interessiert) der gleiche ist wie das Wort ,(H)eb(r) ew', das als Ergebnis einer langen Periode von Migration so sehr banalisiert wurde und durch viele unbewusste Anpassungen in den damaligen Sprachund Schreibweisen gelitten hat. Während dieses Prozesses gingen die Buchstaben ,H' und ,R' in der Aussprache verloren. Was blieb, war "Ebew", und dieses Wort wird bis heute unterschiedlich geschrieben und ausgesprochen - "Ibo", "Igbo", je nach Dialekt.

Auch OLAUDAH EQUIANO (Ekwuano), dessen Geschichte und Biografie bereits genannt wurden, schrieb im Jahr 1794, dass das Igbo-Volk zur jüdischen Rasse gehört. Sein Argument wurde damals auf den Fakten der kulturellen Ähnlichkeiten zwischen den Igbo und den Juden begründet:

"Die Igbo, wie die Juden, glauben und halten noch fest an dem Ritual der Beschneidung; sie geben ihren Kindern Namen nach bestimmten Erfahrungen und Ereignissen; …²⁴

Diesbezüglich hat auch G. T. BASDEN – ein europäischer Missionar, der ein Studium über das Igbo-Volk absolviert hat – auf die Ähnlichkeit in Sprache, Kultur und Religion hingewiesen. In Betrachtung der tiefen Religiosität der Igbo kam er zu der Meinung, dass die Igbo-Kultur unter dem Einfluss des "Levitical Code" entstand.²⁵ Für die Igbo gibt es keine Ethik ohne Religion und umgekehrt. In seiner Existenz und seinem Dasein spürt der Igbo dauernd einen unwiderruflichen religiösen Imperativ, der sein ganzes Leben, seine Hoffnungen und Wünsche, seine Ängste und Freuden bestimmt.

"Religion … ist keine unabhängige Institution. Sie ist ein integraler und unzertrennlicher Teil der Kultur. Jedes Handeln reflektiert die religiöse Überzeugung in der Gesellschaft; da die soziale Moralität sehr von der Religion abhängt." ²⁶

Auf diesem Hintergrund schrieb Arthur Leonard, die Igbo:

"essen religiös, trinken religiös, baden religiös, kleiden sich religiös und sündigen sogar religiös. Kurz gesagt, die Religion dieses Volkes ist ihre Existenz; und ihre Existenz ist ihre Religion"²⁷.

Diese Verschränkung zwischen Ethik, Religion und Kultur kam im jüdischlevitischen Code auch nicht anders vor.

In der heutigen Zeit wächst das Bewusstsein über diese Theorie der jüdischen Wurzeln der Igbo sehr rasch. Und aus der Igbo-Erfahrung im Kontext Nigerias werden heute überall Parallelen gezogen zwischen der Igbo-Tüchtigkeit und ihrem Erfolg in der Wirtschaft, ihrem Leid und ihrer Unterdrückung durch andere nigerianische Ethnien einerseits und der jüdischen Erfahrung in der Geschichte andererseits. Auf jeden Fall leiden die Igbo bis heute unter einer Identitätskrise. Und es ist die Frage, ob sie diese Unsicherheit bezüglich ihrer Wurzeln nicht hätten vermeiden können, wenn sie ihren Namen in der Migrationszeit bewusst im Original geschützt und erhalten hätten, um so der Banalisierung auszuweichen.

Beweise für das Leid eines Individuums bzw. Volkes, weil dessen Name bewusst oder unbewusst banalisiert wurde, gibt es genug. Die fundamentale Begründung solchen Leids ist die Angst, dass dadurch Identität und Integrität

²⁴ O. EQUIANO: The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano (1794), S. 25-28.

²⁵ G. T. Basden: Notes on the Ibo Country. In: The Geographical Journal 39 (1912), 246-247.

²⁶ O. A. ONWUBIKO: African Thought, Religion and Culture, Enugu (1991), S. 24.

²⁷ A. G. Leonard: The Lower Niger and its Tribes (1966), S. 429.

verloren gehen. Wir sind dann moralisch verpflichtet, unseren Namen und den Namen der anderen zu schützen, weil dies als Dienst zum Schutz sowohl unserer Identität als auch der Identität der anderen gilt.

9. Was sagt die Katholische Theologie?

Das Thema "Name, Identität und Glaube" ist natürlich der Theologie und auch dem Recht in der Katholischen Kirche nicht fremd. Nach dem Katechismus der Katholischen Kirche wird das Sakrament der Taufe "auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" gespendet (Mt 28,19). In der Taufe heiligt der Name des Herrn den Menschen und der Christ erhält seinen Namen in der Kirche. Dies kann der Name eines Heiligen sein, das heißt eines Jüngers Christi, der in vorbildlicher Treue zu seinem Herrn gelebt hat. Der Namenspatron ist ein Vorbild christlicher Liebe und sichert seine Fürbitte zu. Der Taufname kann auch ein christliches Mysterium oder eine christliche Tugend zum Ausdruck bringen:

"Die Eltern, die Paten und der Pfarrer haben dafür zu sorgen, dass kein Name gegeben wird, der christlichem Empfinden fremd ist" (CIC, can. 855). Gott ruft jeden bei seinem Namen. Der Name jedes Menschen ist heilig. Der Name ist gleichsam die "Ikone" der Person. Zum Zeichen der Würde dessen, der ihn trägt, soll der Name in Ehren gehalten werden. Der empfangene Name ist ein Name auf ewig; und bleibt ein Hinweis auf die Identität des Menschen, der den Namen trägt.²⁸

Sofern ein Name den Blick auf die Würde des Menschen verstellt oder den Wertgehalt menschlichen Personseins verkennt, bewahrheitet sich in einem unmittelbaren Sinn auch das deutsche Sprichwort: "Namen sind Schall und Rauch". In diesem Sinne können Namen in der Tat leer sein, nichts als eine hohle Phrase und ein leerer Klang, der nichts (mehr) davon bietet, was ein guter Name verspricht. Ein Name – so die Mindestanforderung an seine Gestalt – sollte auf die Identität des Menschen hinweisen und muss geschützt werden.

Als abschließendes Resümee sei der folgende Beitrag aus der Feder von Francis Kardinal Arinze zitiert, der in meinen Augen eine gute Zusammenfassung unserer Überlegungen zum Thema bietet. Arinze ist der Ansicht,

"dass Namen in allen Kulturen, noch mehr unter den Igbos, sehr wichtig sind. Ein Igbo nimmt niemals die Haltung ein: "Was bedeutet schon ein Name? Was spielt es schon für eine Rolle, wie ich heiße?" Der Name einer Person wird mit Sorgfalt

²⁸ Katechismus der Katholischen Kirche (KKK 2158), deutsche Ausgabe (1993).

ausgewählt. Jeder Name hat eine eigene Bedeutung, manchmal stellen die Namen der Kinder in einer großen Familie eine kurze Fassung des Schicksals der Familie dar: ihre Freuden und ihre Sorgen, Hoffnungen und Ängste. Auch wenn Christen bei der Taufe, der Firmung oder bei ordensreligiösen Weihen Namen annehmen, ein Igbo sollte einen Namen wählen, der für ihn eine ganz persönliche Bedeutung hat. Zu einem passenden traditionellen Namen zusätzlich zum christlichen (heiligen) Namen soll ermutigt werden, solange er nicht im Widerspruch zum christlichen Glauben und seinen Werten steht."²⁹

Dies erklärt, warum afrikanische Christen oft zwei Namen haben: einen Heiligen-Namen und einen traditionellen Namen aus ihrer Kultur. So können sie sich mit beiden Traditionen identifizieren.

Abschließend noch ein unmittelbar persönlicher, kleiner Anstoß zum Nachdenken: Wie heiße ich? Was bedeutet mein Name? Hat diese Bedeutung etwas mit meinem Glauben (das, was mir wichtig ist) zu tun? Welchen Beitrag leiste ich damit zur Wert-Ethik meiner Familie, Kultur oder Gesellschaft?

Bei diesen an jeden Einzelnen gerichteten Fragen geht es im Kern nicht darum, irgendwelche Namensformen zu kritisieren, sondern deren Wert-Inhalt zu prüfen. Nach Alfons Auer ist die Funktion der Moraltheologie eine dreifache: *integrierend, kritisierend und stimulierend*.³⁰ Diesen Prinzipien zufolge darf man sicher auch einen fremden Namen in die je eigene Familien-Reihe *integrieren*. Aber dann sollte man in jedem Fall auch die Bedeutung des betreffenden Namens kennen und entsprechend *kritisierend* prüfen, ob der gewählte Name auch tatsächlich *stimulierend* genug im Blick auf das Kind sein mag, dem er mit auf den Lebensweg gegeben werden soll. Sokrates hat – wie wir oben bereits zitiert haben – gesagt: "Ein ungeprüftes Leben ist das Leben nicht wert." In Anlehnung an dieses Wort eines der größten Philosophen des Abendlandes und in Betrachtung der Beziehung von Name und Identität (der Mensch ist, wie er genannt wird) ist es lohnend, ja mehr noch: zwingend notwendig zu fragen, ob ein bedeutungsloser und ungeprüfter Klang wertvoll genug ist, als Name für einen Menschen genommen oder gegeben zu werden.

²⁹ F. A. Arinze: Christianity and Igbo Culture. In: Igbo Language and Culture, vol. 2 (1982), S. 188–189.

³⁰ Vgl. A. Auer: Autonome Moral und christlicher Glaube (1971), S. 189–197.

Zusammenfassung

NDUKAIHE, EMEKA VERNANTIUS: Der Name als wertbewusster Schlüssel zur Identität eines Menschen – Echo aus Afrika. ETHICA 18 (2010) 3, 195–217

Sag mir, wie du heißt, und ich sage dir, wer du bist, woher du kommst, und woran du (mit deiner Abstammung) glaubst. Diese tiefe Verbindung zwischen Namen, Identität und menschlichem Glauben und Werten ist nicht bloß eine psychologische Behauptung, sondern für die Afrikaner auch eine kulturelle, religiöse und ethische Realität. die von den Igbo mit der Namensgebung konkretisiert wird. In der afrikanischen Kultur und ihrer Tradition gilt der Name als Geschichte, als Ausdruck für den Glauben an Gott, als Platzhalter für ethische und soziale Werte, als Erinnerungshilfe für (lokale) Sprichwörter, Weisheitsüberlieferungen und als Symbol für die Person des Namensträgers. Der Name identifiziert ein Wesen und sagt etwas Bestimmtes über dieses aus. Wer die Bedeutung seines Namens nicht weiß, kennt wahrscheinlich auch seine Identität nicht.

Der Name eines Menschen ist wie ein Schlüssel und gehört zu den ersten Erkennungsphasen der Identität des mit diesem Namen bezeichneten Individuums. Von daher gilt jeder Versuch der Banalisierung oder sogar Beraubung des Namens als eine Banalisierung bzw. Beraubung des Individuums und seiner Identität. Der Name iedes Menschen ist heilig und gleichsam die "Ikone" der Person. Zum Zeichen der Würde dessen, der ihn trägt, soll der Name in Ehren gehalten und erhalten werden. Der empfangene Name ist ein Name auf ewig: und er bleibt ein Hinweis auf die Identität des Menschen, der den Namen trägt. Infolgedessen haben wir die moralische Pflicht, den Namen jeder Person zu schützen, weil dies einen Dienst zum Schutz der Identität bedeutet.

Afrika

Summary

NDUKAIHE, EMEKA VERNANTIUS: The name as a value-conscious key to a person's identity – response from Africa. ETHICA 18 (2010) 3, 195–217

Tell me your name, and I will tell you who you are, where you come from, and what you (with your roots) believe in. This deep connection between name, identity and human believes and values is not merely a psychological assumption, but, for the African, also a cultural, religious and ethical reality meaningfully concretized and portrayed by the Igbo in the act of taking and giving names. In the African culture and tradition the name encapsulates and stands for history and the expression of belief in God; it serves as a purveyor of ethical and social values, a transmitter of philosophical wisdom and proverbs, and also as a symbolic representation of the personhood of the bearer. The name identifies a being (person) and says something substantial about it. Whoever does not know the meaning or care about what he is called, may probably be ignorant of his person and identity.

The name of a person is like the key which provides the first access to the identity of the individual; thus, any attempt at robbing or trivializing the name is considered an attempt at robbing or trivializing the individual and his identity. The name of any human being is sacred and as such the "icon" of his person. The name must therefore be honoured as the sign of and in acknowledgment of the dignity of the person who bears it. The name one is given or which one takes should be able to accompany one forever, and should be a pointer to one's human identity. We therefore have the moral obligation to protect the name of every person, since this is a way of protecting the individual's dignity and identity.

Africa belief identity Glaube Igbo

Identität loss of identity

IdentitätsverlustnameIgbopatchwork-identity

Name

Patchwork-Identität

Literatur

ALBERTUS MAGNUS: Der Mensch unter Gottes Vorsehung. In: Albert Magnus: Ausgewählte Texte (hg. u. übers. von Albert Fries). Darmstadt: Wiss. Buchges., 1981.

ALCIBIADES: Apology: The Dialogues of Plato. In: Great Books of the Western World, vol. 6 (ed. M. J. Adler). Chicago, 1996.

ARINZE, F.A.: Christianity and Igbo Culture. In: Igbo Language and Culture, vol.2 (eds. F. C. Ogbalu/E. N. Emenanjo). Ibadan, 1982.

AUER, A.: Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf: Patmos, 1971.

BASDEN, G. T.: Notes on the Ibo Country. In: The Geographical Journal 39 (1912).

Benner, T.: Name: Systematisch-theologisch. In: W. Kasper et al. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7. Freiburg: Herder, 2006.

BODENDORFER-LANGER, G.: Glaube: Biblisch theologisch. In: W. Kasper et al. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4. Freiburg: Herder, 2006.

EKWUNIFE, A.: Philosophy and African Traditional Religious Values. In: Cahiers des Religions Africans 23 (1989).

EQUIANO, O.: The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African. Norwich, 1794.

HALTER, H.: Glaube: Theologisch-ethisch. In: W. Kasper et al. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4. Freiburg: Herder, 2006.

HASLINGER, H.: Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1991.

HAUSSER, K.: Identität. In: Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke, 1989.

IGWEGBE, I.O.O.: Sacramental Theological Thinking in the African Symbolic Universe. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1995.

Katechismus der Katholischen Kirche (KKK 2158), deutsche Ausgabe. München: Oldenbourg, 1993.

Keupp, H.: Diskursarena Identität, Lernprozesse in der Identitätsforschung. In: R. Höfer (Hg): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ²1998.

Krappmann, L.: Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart: Klett, 1973.

LEONARD, A. G.: The Lower Niger and its Tribes. London: Routledge, 1966.

Монк, M.: Name: Religions- und kulturgeschichtlich. In: W. Kasper et. al. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7. Freiburg: Herder, 2006.

NDIOKWERE, N. I.: Search for Greener Pastures: Igbo and African Experience. Nebraska: University Press of America, 1998.

NDUKHAIHE, V. E.: Achievement as Value in the Igbo/African Identity: The Ethics. Berlin u. a.: Lit, 2006.

OBIEFUNA, A. K.: Some Aspects of Traditional Moral Heritage with Particular Reference to the Igbo People of Nigeria. In: *Lucerna*, vol. 1, No 1, Enugu/Nigeria, 1978.

ONWUBIKO, O. A.: African Thought, Religion and Culture. Enugu, 1991.

RICOEUR, P., zitiert in HAKER, H.: Narrative und Moralische Identität. In: D. Mieth/D. Pfaff (Hg): Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik. Tübingen: Attempto-Verlag, 2000.

Schwienhorst-Schönberger, L.: Namengebung: Biblisch-theologisch. In: W. Kasper et al. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7. Freiburg: Herder, 2006.

Sokrates: Apology (38): The Dialogues of Plato. In: Great Books of the Western World, vol. 6 (ed. M. J. Adler). Chicago, 1996.

UBAHAKWE, E.: Culture Content of Igbo Personal Names. In: Igbo Language and Culture, vol. 2 (eds. F. C.Ogbalu/E. N. Emenanjo). Ibadan: Oxford University Press, 1982.

WALDENFELS, H.: Glaube: Religionswissenschaftlich. In: W. Kasper et. al. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4. Freiburg: Herder, 2006.

Dr. Emeka Vernantius Ndukaihe, Bahnhofstraße 18, D-94252 Bayerisch Eisenstein endukaihe@yahoo.de

INFORMATIONSSPLITTER

Palliativmedizin versus Sterbehilfe

Eine im Auftrag der deutschen Bundesärztekammer vom Institut für Demoskopie Allensbach durchgeführte Befragung von 527 im ambulanten und stationären Bereich tätigen Ärzten ergab eine mehrheitliche Ablehnung der gesetzlichen Regelung des ärztlich begleiteten Suizids. In der öffentlichen Debatte hingegen mehren sich die Stimmen für eine ärztliche Unterstützung bei der Selbsttötung, indem man sich auf das Selbstbestimmungsrecht der Patienten beruft und darauf, dass ein Arzt aufgrund seines Wissens um die entsprechende Dosierung von Medikamenten in solchen Fällen besonders gut geeignet sei. Als besonders hoch erwies sich die Ablehnung bei den jüngeren Ärzten unter 45 Jahren, während sich die Befürworter großteils unter den 45- bis 54-Jährigen finden. Auch werden Ärzte mit besonderer Nähe zum Patienten, wie Hausärzte und solche, die mit unheilbar Kranken zu tun haben, häufiger mit dieser Frage konfrontiert bzw. können eher grundsätzliches Verständnis für solche Wünsche aufbringen.

Sowohl Gegner als auch Befürworter sind jedoch der Meinung, dass eine Regelung der Suizidbeihilfe dazu führen könnte, dass sich Betroffene um einen solchen Beistand geradezu bemühen, weil sie Familie und Gesellschaft zu belasten glauben. Außerdem seien die Endgültigkeit eines Sterbewunsches bzw. die Hoffnungslosigkeit des Gesundheitszustandes nicht immer richtig einzuschätzen. Eine Legalisierung von Sterbehilfe würde auch einen Wandel im Berufsverständnis der Ärzte mit sich bringen und sich nicht zuletzt auf deren Ansehen in der Öffentlichkeit negativ auswirken. Positive Auswirkungen sieht man am ehesten in der Befreiung vom Dilemma der Gerätemedizin. Insgesamt zeigte die Befragung eine sehr differenzierte und teils ambivalente Haltung der deutschen Ärzte zum Thema Suizidbegleitung.

Große Übereinstimmung herrscht darin, dass ein Ausbau der *Palliativmedizin* den Wunsch nach Sterbehilfe verringern würde, die zur Zeit diesbezüglich vorhandenen Kapazitäten für eine palliativmedizinische Versorgung jedoch unzureichend seien. Das Ergebnis der Umfrage spricht auch dafür, Ärzte im Rahmen von Aus-, Weiterund Fortbildung auf Suizidwünsche von Patienten vorzubereiten in dem Sinne, eine eigenständige Sicht auf derlei Wünsche erarbeiten zu können. So müssten sie auch in die Lage versetzt werden, Alternativen in Form palliativer Versorgungsangebote aufzuzeigen, weshalb die Palliativmedizin auszubauen sei.

Im Zuge einer künftigen Überarbeitung der Grundsätze zur ärztlichen Sterbebegleitung und der Änderung der Berufsordnung wird es also auch um die Frage gehen, ob das Berufsrecht weiterhin verbieten soll, was das Strafrecht erlaubt, was in der Aussage gipfelt: "Inoffiziell passiert manches, und der Staatsanwalt kümmert sich nicht darum!" Der Arzt steht damit im konkreten Einzelfall vor einer Gewissensentscheidung, bei der ihn berufsethische Grundsätze unterstützen könnten.

IMRE KONCSIK

GLAUBE UND TECHNIK

Impulse zur Grundlegung von TRI (technologically responsible investments)

PD Dr. Imre Koncsik, 1969 in Ungarn geboren, studierte Theologie, Philosophie und Betriebswirtschaftslehre an der Universität Würzburg. Promotion über einen philosophischen Erklärungsversuch der Ursünde bei Prof. A. Ganoczy, Habilitation an der LMU München über eine christologisch-trinitarische Glaubensbegründung bei Prof. G. L. Müller, seit 2002 Privatdozent am Institut für Dogmatik der LMU München und selbstständiger Unternehmensberater (Beteiligungsfinanzierung von KMU's und Hochschul-Start-Ups); Gründer und Koordinator des Instituts für Wirtschaftsanthropologie der Deutschen Eliteakademie.

Veröffentlichungen: Monographien zum interdisziplinären Dialog zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften, zu einer existentialontologischen Interpretation der Erlösung, zu einer trinitarischen Ontologie sowie zu einer Philosophie des Selbstseins; diverse Aufsätze bzw. Beiträge in Zeitschriften.

1. Hinführung

Der Kernphysiker Kurt Diebner stellte sich in aller Deutlichkeit die Frage nach der Verantwortbarkeit der Kernspaltung bereits 1943, als er mit Werner Heisenberg, seinem Erzrivalen, in einem entscheidenden Punkt übereinstimmte: die Atombombe für Adolf Hitler nicht zu bauen – eine rätselhafte Moralität inmitten der finstersten Epoche der Wissenschaft. Dann, Anfang der 50-er Jahre, stellte sich Diebner als einer der wenigen deutschen Physiker, die auch in Deutschland geblieben sind, erneut die Frage nach der Verantwortbarkeit der Kernspaltung: diesmal bezogen auf die von ihm maßgeblich in Deutschland installierten Kernkraftwerke; zuvor hatte er – ebenfalls 1943 – als erster Mensch bei der kontrollierten Kernspaltung eine positive Energiebilanz erreicht. Ich bin mir sicher: Diebner hätte es weiter geholfen, wenn ihm ein multidimensionales Instrumentarium zur Bewertung von Technologie zur Verfügung gestanden wäre, ein Instrumentarium, das neben ökonomischen, technologischen, sozialen und biologischen auch spezifisch ethische Aspekte mit einbezogen hätte.

220 Imre Koncsik

Über 60 Jahre später ist der Ruf nach Interdisziplinarität zwischen Theologie, Philosophie, Ingenieurs- und Wirtschaftswissenschaften größer denn je. Es dominiert die Einsicht, dass die Wirklichkeit, in der wir leben, *vielschichtig* und multidimensional ist. Daher können wir sie nur dann verstehen, wenn wir unterschiedliche Blickwinkel benutzen. Vor allem können dabei *zwei* grundlegend verschiedene, wenn auch nicht *geschiedene* Zugänge zur Wirklichkeit unterschieden werden: eine naturwissenschaftlich *empirisch-analytische* und eine geisteswissenschaftlich *hermeneutische* Perspektive.

Beiden denkerischen Zugängen entsprechen zwei (unvermischt-ungetrennte) Dimensionen der einen Wirklichkeit. Es ist und bleibt dabei stets das eine Denken, das naturwissenschaftliche Technologien entwickelt und das diese zugleich durch fundamentale Intuitionen nach ihrem Sinn, Unsinn oder gar Anti-Sinn bewertet. Welche grundlegenden Konsequenzen sich aus dieser Sicht der einen Wirklichkeit in zwei grundlegenden Dimensionen für die Evaluation von Techniken und Technologien ergeben, sei im Folgenden erörtert und anhand der sog. TRI's skizziert.

2. Glaubenzugang zur Wirklichkeit

a) Was bedeutet der Glaube?

Leider müssen an dieser Stelle einige knappe Andeutungen ausreichen. Der Schöpfungsglaube eröffnet eine, um mit Klaus Hemmerle zu sprechen, "vertikale" Sicht auf die Wirklichkeit.³ Diese wird nicht einfach in ihrer empirischen Faktizität hingenommen, auch wird nicht nur nach kausalen Wechselwirkungen und formal quantifizierbaren Relationen zwischen physikalischen Ereignissen gefragt.

Die Relationen sind nach dem Tübinger Chaostheoretiker Otto Rössler die "Schatten, sie sind das, was bleibt, wenn der "Saft" auf fast Null herunter gedreht ist, was man in Gedanken tun kann (und an einem alten Farbfernse-

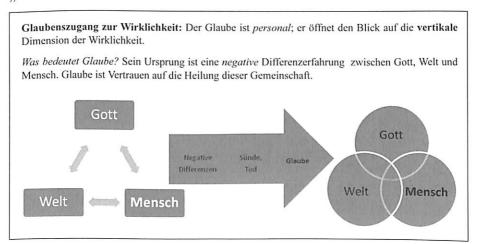
J. ENGELHARD: Theologie und Betriebswirtschaftslehre. In: G. Kraus (Hg.): Theologie in der Universität (1998), S. 281–295. Hier wird explizit von einer "lerntheoretisch überlegenen" "Multi-Perspektiven-Betrachtung" gesprochen (294).

² Als klassischer Beleg sei M. Planck: Religion und Naturwissenschaft. In: Ders.: Vorträge und Erinnerungen (11979) angeführt. Man denke auch an den bekannten Ausspruch von Albert Einstein: "Die Naturwissenschaft ohne Religion ist lahm, die Religion ohne Naturwissenschaft ist blind" (A. Einstein: Mein Weltbild (1984); vgl. A. Einstein: Naturwissenschaft und Religion. In: Ders.: Aus meinen späten Jahren (²1979), bes. S. 41f). Siehe dazu die interessante Dissertationsschrift von J. Chefu: Albert Einstein – ein Missverständnis (2008).

³ K. Hemmerle: Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (1996), S. 12f.

her, wo die Farbintensität mit einem eigenen Knopf auf Null herunter gedreht werden kann). Die Schatten sind das Unwichtigste an einem Bild. Das Wort "Schatten" stammt aus der griechischen Mythologie: der Hades unterschied sich von der Oberwelt nur dadurch, dass alles Wesentliche fehlte: das Blut, die Farben, alles, worauf es im Leben ankommt. Nur die Schatten waren die gleichen wie oberhalb der Erde." Und diese Schatten sind genau das, was die Naturwissenschaften untersuchen.

Glaube interessiert sich weniger für die "Schattenwelt" bzw. für die funktionale Frage nach dem "Wie und nach welchen Relationen funktioniert die Welt?", also weniger für die "Schatten". Vielmehr interessiert er sich für die auf die Transzendenz gerichtete Frage "Warum ist die Welt überhaupt?" oder: "Was ist der Sinn ihres Seins?"



Glauben kann – in Anlehnung an Romano Guardini⁵, Karl Rahner⁶ und besonders an Emil Brunner⁷ – nur eine *Person*; sie erwartet auf die *personal* motivierte Frage nach Grund und Ziel ihres und allen Seins eine *personal* befriedigende Antwort. Auf die Frage "Was ist Liebe" reicht es einer Person

⁴ O. E. Rössler: Eine vom Universum unabhängige Realität. In: I. Koncsik u. a. (Hg.): Jenseits, Evolution, Geist (2003), S. 257–274, hier: 262.

⁵ R. Guardini: Welt und Person (²1940): "Die Person hängt also davon ab, dass es überhaupt andere Personen gebe. Nicht diese oder jene, … sondern überhaupt Personen. Anders steht es mit der absoluten Personalität, Gott. Ohne sie kann die endliche Person nicht sein… Mein Ich-Sein besteht vielmehr wesenhaft darin, dass Gott mein Du ist… Die Person hat absolute Dignität" (113).

⁶ K. Rahner: Grundkurs des Glaubens (1987), S. 37 ("Personalität als Voraussetzung der christlichen Botschaft").

⁷ E. Brunner: Natur und Gnade (²1935), bes. S. 10, wo er vom "Subjektsein" des Menschen schreibt.

222 Imre Koncsik

eben nicht aus zu erfahren, dass Liebe ähnliche biochemische Vorgänge verursacht wie das Essen von Schokolade. Noch weniger kann ein Biochemiker die Frage beantworten: "Wen liebe ich?" Der Ursprung des Glaubens liegt im personal existentiellen Verhältnis des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zur Welt. Mit Wolfhart Pannenberg wird die ontologische Konstitution der Person in ihrem tiefsten Grund unmittelbar im Geist Gottes verortet.⁸ Als göttliches Konstituens der Person wird diese entsprechend bestimmt: die von Gott aus ihrer innertrinitarischen Relation heraus gesetzte Relation zur menschlichen Person als geschöpfliche Relation zu sich selbst impliziert eine notwendige Rückwendung der Person an ihren göttlichen Quellgrund. Das vollzieht sie primär im Glaubensakt. Daraus wird klar: die Dimension der Glaubenswirklichkeit sperrt sich gegen a-personale Reduzierungen; der Glaube gehört nach Max Scheler einer irreduziblen "eigenen Aktklasse" an.⁹

Den *Ursprung* des Glaubens bildet – formal mit Hans Urs von Balthasar gesprochen – die Erfahrung einer *gebrochenen* Einheit bzw. einer negativ gewordenen *Differenz* von Gott, Welt und Mensch. Wie nun eine Person diese negativen Differenzen vollzieht und horizontal-empirisch umsetzt, ist Gegenstand des Glaubens.

So gibt es im Grunde in Anlehnung an das Kierkegaard'sche "Entweder-Oder" nur zwei Möglichkeiten:¹¹

⁸ W. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive (1983): "Ist so die Person die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich, so lässt sich Personalität als ein Sonderfall der Wirksamkeit des Geistes verstehen, ein Sonderfall antizipatorischer Gegenwart der endgültigen Wahrheit der Dinge... Die Gegenwart des Geistes konstituiert so im Medium der menschlichen Seele und am Ort des beseelten Leibes die Identität der Person als Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich. Identität der Person in zeitüberbrückender Gegenwart aber ermöglicht allererst jene Selbständigkeit, die den Menschen als Subjekt verantwortlichen Handelns auszeichnet" (513).

Eine Anmerkung sei gestattet, bes. im direkten Vergleich zu Rahner fällt das Problematische der zentralen Kategorie der "Antizipation" auf (vgl. auch 512): in diesem Begriff werden Aspekte der eschatologischen Prolongation und totalen Heilserfüllung des Menschen im Unterschied zur klaren Distinktion bei Rahner leider nicht hinreichend differenziert, so dass eine ontologische mit einer temporal-kategorischen Kategorie leicht vermengt werden kann. Ähnlich übrigens auch bei W. Kasper: Zukunft aus dem Glauben, Mainz u. a. 1978: danach ist der Glaube "gleichsam die Realpräsenz des eschatologischen Heils" (25–26).

- ⁹ Expliziert im Rahmen seiner Religionsphilosophie: M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen (*2000).
- ¹⁰ Es wird von einem "Urwissen" um Polarität (gemeint ist keine negative Dialektik) und Differenz gesprochen: H. U. v. Balthasar: Pneuma und Institution (1974), S. 308; ders.: Theodramatik, Bd. 1 (1967), S. 605; sowie ders.: Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik. In V. W. Beierwaltes u. a. (Hg.): Grundfragen der Mystik (1974), S. 52; und ders.: Christliche "Mystik" heute. In: V. J. Kotschner (Hg.): Der Weg zum Quell (1982), S. 13.
- Die nach Kierkegaard notwendige Existentialie der Angst und Verzweiflung wird hier explizit nicht als notwendiges Konstituens des Glaubens interpretiert. Siehe dazu den Gesamtduktus:

- a) Entweder sehe ich primär die Andersheit des Anderen und vollziehe die Differenz zum Anderen oder zu mir oder zu Gott negativ; ich verstehe sie etwa als Bedrohung, Vernichtung o. Ä. und entscheide mich für eine letzte Negativität aller Differenzen: ich wähle im Grunde den Tod, verstanden als geistigen Tod, beuge mich unter sein bannendes Joch und spreche ihm den letzten Sieg über das Leben zu. Das Prinzip todbringender Vernichtung feiert dann "fröhliche Urständ".
- b) Oder ich vertraue auf die Erlösung von der Negativität der Differenzen, auf die Macht Gottes, den Tod zu überwinden und auf den Sieg des ewigen Lebens über den Tod. Dann verwandelt sich die negative Differenz zwar nicht in eine positive Differenz, doch wird das Negative, Sinnlose, Tote und Todbringende mit einem tieferen Sinn versehen, mag dieser auch noch so verborgen gegenwärtig sein.

b) Ethik und Glaube

Ausnahmslos jeder Mensch ist in diese Glaubensentscheidung hineingestellt; jeder hat unvertretbar und vorgängig gegenüber jedem anderen menschlichen Akt diese (ethische) Grundentscheidung zu fällen; jeder entscheidet sich, ob er sich im Lauf seines Daseins einem letzten Sieg des Lebens und der Liebe hingibt und ob er an einer Heilung der Gemeinschaft jenseits der Reichweite des Todes festhält – oder ob er doch dem Tod huldigt. Diese Wahl erfolgt aus einer festen und unableitbaren Überzeugung heraus.¹²

Der Glaube in diesem *umfassenden* Sinn ist für jede Ethik essentiell bzw. konstitutiv. In der Ethik kann der *spezifisch* christliche Glaube *methodisch* ausgeklammert werden – dann üben wir ihm gegenüber, so wie EDMUND HUSSERL der Ontologie gegenüber, "Epoché".¹³ Was jedoch immer bleibt, ist diese *Grundentscheidung* für Sinn oder Unsinn der Gemeinschaft und allen Seins, wie individuell bewusst und frei diese Entscheidung auch vollzogen wird. *Unabhängig* von der Selektion eines ethisch relevanten Axiomensystems thematisiert *jede* Ethik menschliche Interaktionen, menschliche Gemein-

S. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst (1965). Vgl. M. THEUNISSEN: Der Begriff der Verzweiflung (1993).

¹² Daher übersetzt Augustinus die Schlüsselstelle Hebr 11,1: "elenchos" mit "convictio", vgl. Joh 8,46 und 16,8. Augustinus, *Sermo* 126 c. 2; PL 38, 699. Vgl. Basilius, *Mor.* 80 c. 2; PG 31, 867; Chrysostomus, *in Hebr. Hom.* 21 n. 2; PG 63, 151. Hier ist ein absolut gewisses Beweisen gemeint, ein "Überführen" (vgl. Joh 8,46; Job 16,8), das keinerlei Zweifel mehr lässt und feste Überzeugung bewirkt. Zum Glauben gehört nach der Schrift die unerschütterlich feste Überzeugung (vgl. Abraham, Röm 4, 19-21; "pleroforia": Kol 2,2; 4,12; 1 Thess 1,5; Röm 14,5). Glauben bedeutet Stärke, Schutz, Festigkeit (Jes 11,5; Kol 2,5; Apg 16,5; 1 Petr 5,9; Kol 1,23; Kol 2,7). Der Glaube gibt Sicherheit wie ein Schild und schützt wie ein Panzer (Eph 6,16; 1 Thess 5,8).

¹³ E. Husserl: Die phänomenologische Methode (1985), bes. S. 200-203.

224 Imre Koncsik

schaft, ihren Sinn/Unsinn, Wert/Unwert und ihre mögliche Bewertung, Akzeptanz und Begründung.

Wir können uns pragmatisch auf einen *ethischen Minimalkonsens* einigen – mit Christoph Hubig i. S. einer sog. "*provisorischen" Moral.*¹⁴

Ethische Debatten umfassen die Palette von einer intersubjektiven/diskurstechnischen über eine konsensuale bis hin zu einer objektiv apodiktischen Fundierung; sie wiederum kann differenziert werden in immanente, transzendentale oder transzendente, sowie in autonome, theonome oder heteronome Grundlegungen. Es ist hier nicht der Ort, zwischen ihnen zu selektieren oder ihre Vor- und Nachteile zu plausibilisieren und zu validieren.

Wenn es um eine ethische Bewertung von Techniken und Technologien geht, wird ein minimaler ethischer Grundkonsens antizipiert. Somit ergeben sich zwar unterschiedliche Einzelbewertungen aufgrund unterschiedlicher Akzentuierungen ethisch relevanter Aussagen, doch setzen sie apriori ethische Minimalia voraus: so beruhen sie alle auf einem Glauben an die Werthaltigkeit ethischer Reflexionen und ihrer Integration in ein Bewertungsschema; auch beruhen sie alle auf der Annahme der Sinnhaftigkeit einer menschlichen Gemeinschaft. Ohne diesen Minimal-Glauben (biblisch "Köhler-Glauben") könnte man sich ethische Diskurse jeglicher Couleur sparen.

c) Der spezifisch christliche Glaube

Eine Anmerkung zum christlichen Glauben sei an dieser Stelle gestattet: er reflektiert *explizit* auf den göttlichen Grund und Ziel personalen Vertrauens und Ganzhingabe; er ist *heilsgeschichtlich*, d. h. an eine durch Gott gefügte Deu-

¹⁴ Interessanterweise beruft sich Hubig für eine entsprechende "Klugheitsethik" auf die sich selbst korrigierenden heuristischen Regeln von René Descartes: Konformismus - Traditionstreue/Dezisionismus - Prinzipientreue/eigene Limitation/Meta-Urteilskraft - gegenseitige Relativierung und Korrektur der Regeln - nach Ch. Hubig: Pragmatische Entscheidungslegitimation angesichts von Expertendilemmata. In: A. Grunwald/S. Saupe (Hg.): Ethik in der Technikgestaltung (1999), S. 197-209: "Descartes erste Regel fordert die Orientierung an herrschenden Gesetzen, Sitten und Üblichkeiten und scheint einen Konformismus zu legitimieren. Seine zweite Regel fordert das Festhalten an Ansichten und Entscheidungen, selbst wenn diese zweifelhaft und bloß wahrscheinlich triftig sein sollten..., scheint somit einen Dezisionismus zu befürworten. Seine dritte Regel fordert eine Selbstbeschränkung auf die Grenzen der ie eigenen Handlungsmacht und scheint einer fast fatalistischen Selbstbeschreibung das Wort zu reden. Die vierte Regel, eine höherstufige Regel, die den Einsatz der ersten drei ihrerseits reguliert, fordert die Vervollkommnung der Urteilskraft. Von hier aus finden wir nun den Zugang zu seinem Gesamtsystem: Denn Urteilskraft bewerkstelligt die Anwendung von Regeln auf den Fall, und eine solche Anwendung hätte, da wir drei auf den ersten Blick widersprüchliche Regeln antreffen, genau deren Relativierung zu leisten" (206).

tung geschichtlicher Ereignisse gebunden: die Verwirklichung der Gemeinschaft gestaltet sich – erneut mit Hans Urs von Balthasar – als Heilsdrama. Das meint u. a. die Erfahrung eines unüberwindlichen Gegenübers von Geist und Leib, Mann und Frau, Individuum und Gattung. Die Erfahrung solcher Differenzstrukturen impliziert auch ein ständiges Entzogensein des Seins. Der Mensch erkennt sich als ein in Raum und Zeit sehr begrenztes Wesen, das anlässlich eines zufälligen Geschlechtsakts in den "Weltzusammenhang eintrat und den Augenblick seines sicher kommenden Todes nicht kennt." In dieser Situation erfolgt die Begegnung mit Gott in Jesus Christus als dem Höhepunkt dieses Dramas, in dem Gott für alle Menschen sichtbare Realität und in dem zugleich die sündige und erlöste menschliche Situation offenbart und ausgetragen wird. In ihm erfolgt also eine existentiell und personal bedeutsame Offenbarung über den Menschen als Teil der Welt. Wichtig ist mit Hermann Volk die instantane Zusammenschau der folgenden anthropologischen Grunddaten Grunddaten!

- 1) Der Mensch besitzt eine gottgegebene Würde: er ist *Geschöpf* Gottes; er ist entsprechend unbegrenzt *und* begrenzt zugleich: so ist er sogar sich selbst entzogen, weil er zuallererst Gabe und Geschenk ist, über das er letztlich nicht verfügen kann.²⁰
- ¹⁵ H. U. v. Balthasar: Theodramatik, Bd. 2: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott (1976), S. 316–361.
- ¹⁶ H. U. v. Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1: Schau der Gestalt (²1969), S. 421–430; ders.: Theologie der Geschichte ⁶1979, S. 9; außerdem ders.: Das Ganze im Fragment (1963), S. 61–118.
- ¹⁷ H. U. v. Balthasar: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV (1974), S. 411.
- ¹⁸ H. Volk: Die theologische Bestimmung des Menschen. In: Ders.: Gott alles in allem (1961): "Es ist notwendig, diese verschiedenen, ja teils einander entgegengesetzten Bestimmungen immer und zugleich im Auge zu behalten. Denn sie müssen sowohl einzeln in ihrem vollen Inhalt aufgefasst und zur Geltung gebracht werden, als auch alle auf dasselbe Subjekt bezogen werden, ohne dass dabei ihre Inhalte verkürzt... werden" (62).
- ¹⁹ Inspiriert durch E. Dirscherl: Grundriss Theologischer Anthropologie (2006). Die Nähe zu Hans Urs von Balthasars Gedanken der "Unverfügbarkeit" (etwa 18, 49f, 261–277 u. a.) sowie zum jüdischen (negativ theologischen) Denken, bes. von Levinas in Rezeption von Wohlmuth (255f) bildet das Alleinstellungsmerkmal dieser anthropologischen Skizze.
- ²⁰ Siehe etwa H. U. v. Balthasar: Glaubhaft ist nur Liebe (1963): in der Erfahrung des Schönen/Ästhetischen und der Liebe wird die Unverfügbarkeit des Anderen erfahren, was wiederum als Vorform der Begegnung mit dem "Ganz-Anderen" in Jesus Christus fungiert (S. 33–35, 47f).
- An jedem einzelnen schöpfungstheologisch-anthropologisch bedeutsamen Punkt setzen z. T. heftige Diskussionen ein. So artikuliert K. Barth: Dogmatik, Band III/2: Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil (31959), die Kreatürlichkeit als einzigen (umstrittenen) "Anknüpfungspunkt" der Gnade am Menschen: "An seine (sc. des Menschen) Vernunft oder Verantwortlichkeit oder Menschenwürde, an seine Humanität an sich und als solche wird da nicht appelliert. Eine andere entscheidende Voraussetzung wird da nicht gemacht als die, dass ein Jeder, der

226 Imre Koncsik

- 2) Der Mensch bekommt zugleich die Vollmacht, ein begrenzter Schöpfer zu sein und relativ frei über sich verfügen zu können. Das impliziert seine freilich näher zu bestimmende *Gottes-Ebenbildlichkeit.*²¹
- 3) Die Welt ist die Schöpfung eines Gottes, von dem sich der Mensch schuldhaft abgewandt hat und immer wieder abwendet die Welt ist "gefallen" und der Mensch zutiefst ein Sünder. Das ist der theologische Grund der faktisch negativen Differenzen sowie der Herrschaft des Todes.²²
- 4) In der Geschichte Israels zeigt Gott seinen unbedingten Heilswillen; in *Jesus* dem Christus wird schließlich der Tod besiegt und die Welt von ihm *erlöst*. Die große *Gemeinschaft* von Gott, Welt und Mensch wird neu konstituiert und vollzogen.

Mensch ist, als solcher auch in dem Namen Jesu anzusprechen sei und also als Mensch mit diesem einen Menschen in einem undiskutierbaren, als Anknüpfungspunkt völlig zureichenden Zusammenhang stehe" (160).

Siehe hingegen der sich mit ihm zerstrittene E. Brunner: Natur und Gnade (21935): "Dass es einen Anknüpfungspunkt für die göttliche Erlösungsgnade gibt, kann im Grunde niemand leugnen, der anerkennt, dass nicht Steine oder Klötze, sondern nur menschliche Subjekte das Wort Gottes und den Heiligen Geist empfangen können. Der Anknüpfungspunkt ist eben: die auch dem Sünder nicht abhanden gekommene formale imago dei..." (18). "Material" gibt es keinen Anknüpfungspunkt, sondern nur formal. "Das Wort Gottes schafft nicht erst die Wortmächtigkeit des Menschen. Die hat er nie verloren, sie ist die Voraussetzung für das Hörenkönnen des Gotteswortes. Das Wort Gottes schafft aber selbst die Fähigkeit des Menschen, Gottes Wort zu glauben, also die Fähigkeit des Menschen, es so zu hören, wie man es nur glaubend hören kann" (19).

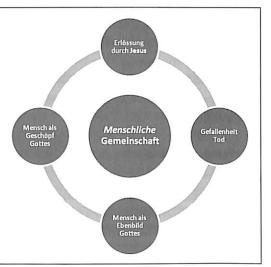
²¹ So können zwei Hinsichten von Ebenbildlichkeit des Menschen unterschieden werden: einmal in Bezug zur Schöpfung, einmal in Bezug auf Gott. Nach F. Gogarten: Der Mensch zwischen Gott und Welt (²1956): "Es ist deutlich, dass mit diesem doppelten Begriff der Ebenbildlichkeit die zwei Momente bezeichnet sind, die die Sohnschaft ausmachen. Nämlich einerseits die herrscherliche Verantwortung für die Welt und andererseits das sohnhafte Angewiesensein auf Gott. Sagt man nun, wie das üblich ist, dass durch die Sünde die Gottesebenbildlichkeit des Menschen zerstört sei, so muss man sich darüber klar sein, dass das allein von der Ebenbildlichkeit und der Sohnschaft im zweiten Sinn gelten kann" (333).

²² Der bereits bei Paulus etwa in Röm 7 deutlich beschriebene Widerspruch wird konsequent dialektisch ausgetragen, d. h. sowohl die Sünde als auch die Gnade maximal gesetzt und ineinander aufgehoben. Exemplarisch bei E. Brunner: "Darum, weil der Mensch zerstörtes Ebenbild ist, darum ist seine Existenz im Unterschied zu jeder anderen: die Existenz im Widerspruch." Daher gibt es keinen heilen "Rest" im Menschen: "Der Mensch ist als Sünder in der dauernden Auflehnung, in einem von ihm selbst nicht mehr zu beseitigenden Aufruhr gegen seine Schöpfungsbestimmung und also gegen sein ihm von Gott gegebenen Wesen." (E. Brunner: Der Mensch im Widerspruch (³1941), S. 164f). Vgl. katholischerseits O. H. Pesch: Frei sein aus Gnade (1983), bes. S. 35f; 380f. – Man sollte gerade angesichts der Gefallenheit den damit gesetzten Widerspruch zwar dialektisch beschreiben, dabei jedoch die dialektische Phänomenologie ontologisch nicht überstrapazieren bzw. aufladen; ansonsten verfängt sich die Argumentation in haltlose Widersprüche, wenn sie aus faktischen Widersprüchen ontologisch-notwendige machen möchte.

Skizze: Grundelemente spezifisch-christlicher Anthropologie

Ethik und Glaube: Unterschiedliche Ethiken sind möglich. Ethik setzt einen Minimal-Glauben als Basis einer pragmatisch "provisorischen" Moral voraus.

Der spezifisch christliche Glaube: Die menschliche Gemeinschaft steht im Mittelpunkt zwischen Geschöpflichkeit, Ebenbildlichkeit, Gefallenheit und Erlösung in Jesus Christus.



Fassen wir das Gesagte zusammen: Im personalen Glauben wird die *vertikale* Dimension der *Welt* als Schöpfung und des *Menschen* als Geschöpf Gottes offenbar und zur überzeugenden Gewissheit. Ein *Minimal*-Glaube ist Grundlage der Ethik. Der spezifisch christliche Glaube reflektiert *unmittelbar* das Ziel und den Grund des Glaubens: eine erlöste *Gemeinschaft* mit Gott, den anderen Menschen, mit der Welt und mit sich selbst in und trotz des Todes und über ihn hinaus.

3. Naturwissenschaftlicher Zugang zur Wirklichkeit

Schreiten wir nun zum *horizontalen* Zugang zur empirisch-rational erfassbaren Wirklichkeit: sie ist der Gegenstand der Naturwissenschaften. Doch: wie *zuverlässig* ist dieser Zugang? Und, was besonders im Rahmen einer Evaluation durch Technikfolgeabschätzung entscheidend ist: lassen sich anhand dessen hinreichend sichere *Prognosen* darüber abgeben, wie sich naturwissenschaftliche Grundlagenforschung und eine aus ihr abgeleitete technologische Innovation künftig entwickeln werden? ²³

Wo die *prinzipiellen* Grenzen naturwissenschaftlicher *Zugänge* zur Wirklichkeit liegen, ist offen – die Palette reicht von einem neopositivistischen Optimismus (Frank Tipler²⁴) über einen kritischen Rationalismus Popper-

²³ Zum Zusammenhang zwischen Naturwissenschaft und Technik siehe: W. Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik (1955), S. 12f.

²⁴ Dazu den umstrittenen Physiko-Philosophen F. J. TIPLER: Die Physik der Unsterblichkeit (1994).

228 Imre Koncsik

scher Provenienz²⁵ bis zu einem kritischen Skeptizismus (Hans Albert²⁶). Entscheidend ist eine *Vorentscheidung* gegenüber der Reichweite rationaler Erkenntnis – wie es bereits Max Planck bemerkt.²⁷

Paradigmatisch zeigt sich das etwa in dem *erkenntnistheoretischen* Diskurs, der durch die Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik, bes. durch David Вонм ausgelöst wurde.²⁸ Wichtig in diesem Zusammenhang: Die *vertikale*, religiöse oder transzendente Dimension der Wirklichkeit spielt eine wesentliche Rolle bei *naturphilosophisch* notwendigen Interpretationen. So deutet Hughes Everett ²⁹ das Ergebnis des bekannten Doppelspaltversuchs sicher anders als Albert Einstein ³⁰, und wiederum anders deutet es eben David Bohm ³¹; und beide würden ihn somit anders bewerten, gewichten und in einen anderen naturphilosophischen "großen Zusammenhang" einordnen – ich denke hier an die Worte Werner Heisenbergs, dem zufolge die Religion für die "zentrale Ordnung" und den "großen Zusammenhang" zuständig ist, also auch und gerade für die *Hermeneutik* naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und technischer Produkte.³²

Wenn schon das Potenzial naturwissenschaftlicher Erkenntnis offen ist: wie zuverlässig kann auf Basis der Grundlagenforschung ein bestimmter Evolutionspfad einer Technologie vorausgesagt und abgeschätzt werden? – Nach dem Züricher Astrophysiker Arnold Benz ist Evolution "an sich" nicht prognostizierbar, 33 auch wenn es – zusammen mit dem bekannten Mathematiker

²⁵ K. POPPER: On the Status of Science and of Metaphysics. In: *Ratio* 1 (1958), 97–115; ders./D. M. MILLER: A proof of the impossibility of inductive probability. In: *Nature* 302 (1983), 687–688. Dass es sich beim kritischen Rationalismus primär um ein *pragmatisches* Rezept handelt, wird etwa deutlich bei: K. POPPER: Alles Leben ist Problemlösen (1994).

²⁶ H. Albert: Varianten des Kritischen Rationalismus. In: J. M. Böhm/H. Holweg/C. Hoock (Hg.): Karl Poppers kritischer Rationalismus heute (2002), S. 3–22. – M. E. geht Albert deutlich über Popper hinaus, insofern er den primär pragmatischen Charakter des kritischen Rationalismus vernachlässigt und ideologisiert.

²⁷ M. PLANCK: Wege zur physikalischen Erkenntnis (³1943).

²⁸ Die naturphilosophische Summe in: D. Вонм: Die implizite Ordnung (1985).

²⁹ H. Everett: "Relative State" Formulation of Quantum Mechanics. In: *Rev. Mod. Phys.* 29 (1957), 454–462. Vgl. dazu H. Putnam: A Philosopher Looks at Quantum Mechanics. In: R. G. Colodny (Hg.): Beyond the Edge of Certainty (1965), S. 75–101.

³⁰ Ein Verweis auf das bekannte *EPR-Paradoxon* (Einstein-Podolsky-Rosen) sei an dieser Stelle ausreichend – ein Gedankenexperiment, das die *Unvereinbarkeit* von relativistischer und Quantenphysik demonstriert. A. Einstein/B. Podolsky/N. Rosen: Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete? In: *Phys. Rev.* 47 (1935), 777–780.

³¹ D. Bohm u. a.: Discussion of Experimental Proof for the Paradox of Einstein, Rosen and Podolsky. In: *Phys. Rev.* 108 (1957), 1070–1076.

³² W. Heisenberg: Das Teil und das Ganze (1969).

³³ A. Benz: Die Zeichen der Zeit. In: I. Koncsik u. a. (Hg.): Jenseits, Evolution, Geist (2003), S. 9-20, bes. 10-13.

JOHN BARROW – grob bestimmbare *prinzipielle* Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und der sie anwendenden Technologie zu geben scheint.³⁴ Sie stecken das Spielfeld des Möglichen ab. Dabei liegt der Hauptgrund einer prinzipiellen Nicht-Prognostizierbarkeit der Evolution in *synergetischen* Effekten komplexer Interaktionen.

Aktuell etwa scheint folgende Nicht-Prognostizierbarkeit technologischer Evolution dem aufmerksamen Beobachter auf: besonders im Rahmen der Künstlichen Intelligenz (KI/AI)-Forschung wird derzeit ein Prinzip angewandt, das der Physiker HERMANN HAKEN zuerst beim Laser konstatierte und auf fast alle naturwissenschaftliche Disziplinen generalisierte 35: die Rede ist von der Svnergetik als die Wissenschaft vom Zusammenwirken disparater Elemente.³⁶ Dieses Zusammenwirken erfolgt durch räumliches und zeitliches (Selbst-)Harmonisieren und (Selbst-)Organisieren der Ablaufmuster von Elementen, die sich dadurch zu einem System (etymologisch von griech. "sys-tenai") zusammen finden. HAKEN spricht sogar von "enslavement", 37 der Versklavung der selbständigen Elemente unter eine ordnende und stabile Kohärenz stiftende Kraft "in über" den physikalischen Kräften – ich gebrauche gezielt die Formulierung von Erich Przywara.³⁸ So liegt der entscheidende Unterschied zwischen einem künstlichen Artefakt und einem lebendigen System darin, dass nur das lebendige System zur Synergie, zur Autopoesie und zur schöpferischen Selbstorganisation fähig ist. Das, was in Anlehnung an GOETHE die "Welt im Innersten zusammenhält", ist im Grunde so etwas wie die "Seele" oder allgemeiner: eine holistische Informationsmatrix; eben das fehlt einem künstlichen Artefakt, etwa einem Auto: bislang hat sich noch kein Auto wie im Kinofilm "Transformers" selbst repariert oder regeneriert. Wie weit dieses synergetische Prinzip moderne Technik beeinflussen wird und wie viele selbst evolvierende und sich ordnende Systeme welcher Art auch immer vom Menschen geschaffen werden, ist offen. Fakt ist, dass damit die Abschätzung der künftigen Evolution synergetischer Technologien erheblich erschwert wird.

Eine nicht aufhebbare Unsicherheit hinsichtlich der *Prognose* eines Evolutionspfades induziert leider auch eine damit korrelierte Unsicherheit hinsichtlich der *Evaluation* einer Technologie.

³⁴ J. D. Barrow: Die Entdeckung des Unmöglichen (1999).

³⁵ Aktuell siehe etwa im Bereich der Software/Programmierung: M. Prokopenko: Advances in Applied Self-Organizing Systems (2008).

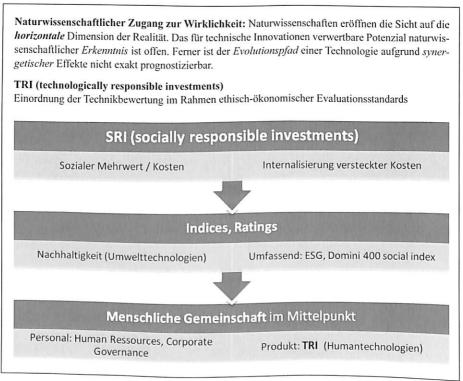
³⁶ Vgl. dazu I. Koncsik: Synergetische Hermeneutik. In: *Folia Theologica* 18 (2007), 83–112. ³⁷ H. Haken: Erfolgsgeheimnisse der Natur (1995). Als konkrete Derivate des synergetischen Universalprinzips siehe: Ders.: Erfolgsgeheimnisse der Wahrnehmung (1992); ders.: Synergetic Computers and Cognition (2005); ders.: Die Selbststrukturierung der Materie (1991); ders.: Synergetik in der Psychologie (2006).

³⁸ Siehe dazu: Th. Schumacher: *In-Über* (2003).

4. TRI (technologically responsible investments)

Halten wir hier kurz inne: der Glaube erfasst die *vertikale* Dimension der Wirklichkeit und bildet das Fundament einer generalisierbaren Ethik; naturwissenschaftliche Erkenntnis erfasst die *horizontale* Dimension der Wirklichkeit und ermöglicht das "Know-How", das "Gewusst-Wie" der Benutzung von naturgesetzlichen Wechselwirkungen in Form von Technik. *Ethik* verfährt primär hermeneutisch; *Naturwissenschaft* verfährt primär empirisch-analytisch. Beide Zugänge zur Wirklichkeit sind *nicht* exakt und daher nur (aber immerhin) *rationalisierbar* und abschätzbar.

Und dennoch reicht das de facto für eine ökonomisch motivierte pragmatische Entscheidung aus, auf Basis einer ethisch-naturwissenschaftlichen Evaluation technologisch verantwortbare Investitionen aus dem großen Pool potentieller Innovationen erfolgreich zu selektieren. Wie das konkret geschehen kann – dafür liefert uns die Wirtschaftswissenschaft eine interessante Antwort.



³⁹ Freilich sollte die synergetisch bedingte systemische Limitation der Prognostizierbarkeit auch ökonomischer Systeme bedacht werden; auch bei diesen Systemen bildet Synergetik ihr inhärentes Konstitutionsprinzip. Siehe dazu B. Mandelbrot: Fraktale und Finanzen (²2005).

Was sind also technologisch verantwortbare Investitionen, d. h. TRI's? – Die Bezeichnung, die ich wähle, soll bewusst eine Assoziation zu den standardisierten SRI's herstellen. Unter dem Gattungsbegriff "socially responsible investments" werden Investitionen verstanden, die nicht ausschließlich auf Gewinnmaximierung und Optimierung der Eigenkapitalrendite abzielen, sondern u. U. eine geringere Rendite in Kauf nehmen, wenn dafür gesellschaftlich relevanter Nutzen entsteht. Ebenfalls ist die (zumindest indirekte) Internalisierung versteckter Kosten (bes. der Umweltkosten) ein mögliches Thema.

Ein bekannter Artbegriff sind sog. Nachhaltigkeitsinvestments (sustainability investments). Darunter werden Investitionen verstanden, die auch langfristige Investitionsfolgen einkalkulieren, d. h. auf kurzfristige Gewinnmaximirung gezielt verzichten. Besonders Investitionen im Bereich Alternative Energie (green energy) fallen darunter. Dieser Markt boomt derzeit. So sind bei der Züricher SAM-Group, die in entsprechende börsennotierte Unternehmen investiert, viele Milliarden Euro "under asset".

Doch wie erkennt man "entsprechende Unternehmen" als Propagatoren einer "ethischen Technologie"? – Anhand von spezifischen *Indizes*, *Ratings* und Investmentstrategien (etwa auf entsprechende Indices setzende ETF's – exchange trade funds), die wiederum eine spezifische Evaluation voraussetzen. So gibt es etwa ein Dow Jones Sustainability Index, in dem ausschließlich *nachhaltig* wirtschaftende Unternehmen aufgestellt sind. 40 Doch ist Nachhaltigkeit ausreichend "ethisch"?!

Die WEST LB geht hier ein ganzes Stück weiter: sie hat kürzlich erst konventionellen Anlegern den Zugang zu ESG's ermöglicht (ESG = Enviromentals, Socials, Government): dabei handelt es sich um mehr als 200 Einzelmerkmale, die ein Investmenttarget erfüllen muss, und die unabhängig von subjektiven Analystenmeinungen sind – etwa wie viele Stunden pro Jahr ein Mitarbeiter zur Fortbildung geschickt wird oder wie viel Carbon Credits auf der Haben-Seite der Energiebilanz eines Unternehmens stehen. Die Performance der ESG's übertrifft übrigens den DAX um ein Vielfaches – "ethische" Investments zahlen sich scheinbar sogar aus. Und hier wird nicht nur in Nachhaltigkeit investiert.

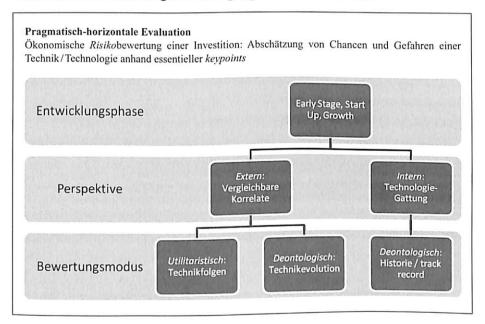
Lenken wir unseren Blick kurz auf den ethischen Gegenpol, zu sog. "sinful stocks"/"vice funds", also Unternehmen, die sich mit Waffenherstellung, Pornoproduktion, Alkoholvertrieb, Spielhallen etc. beschäftigen. Bewusst

⁴⁰ Paradigmatisch in Deutschland ist etwa das mittelständische Unternehmen *Liqui-Moly*, das derzeit mit ethischer Verantwortung für sich als Hersteller für Motorenöl wirbt.

232 Imre Koncsik

vermeiden möchte das der sog. Domini 400 social index. Damit ein Unternehmen in diesen Index aufgenommen wird, müssen neben Nachhaltigkeitskriterien auch Kriterien der *Personalpolitik* (human ressources & corporate governance) sowie *Produktausrichtung* erfüllt sein.

Exakt um diesen Punkt geht es bei ethisch evaluierten TRI.⁴¹ Dieser Fokus auf der *Technik*bewertung als Teil eines *integrativen* Ethik-Technik-Ratings basiert auf der *Verantwortung* als ihre essentielle ethische Kategorie. Sie erstreckt sich sowohl pragmatisch-horizontal als ökonomische Verantwortung gegenüber den Investoren als auch ethisch-vertikal als Verantwortung gegenüber dem Menschen, der Schöpfung und Gott. Und sie basiert somit auf dem Glauben an die Werthaltigkeit der o.g. "großen Gemeinschaft".



a) Pragmatisch-horizontale Evaluation

Fangen wir pragmatisch-horizontal an. Der Sinn einer ökonomischen Evaluation im Rahmen einer Kosten-Nutzen-Analyse liegt primär in der *Risikobewertung* des Analyseobjekts. Risiko wiederum meint sowohl *Gefahr* als auch *Chance* – immer gemessen gegenüber einem "Nullzustand" (wenn alles beim Alten belassen wird) oder an einer anderen Alternative. So fragt etwa ein Wirtschaftswissenschaftler im Rahmen der Risikobewertung: Wie viel Basispunk-

⁴¹ Den Begriff TRI möchte ich an dieser Stelle einführen.

te-Aufschlag gegenüber anderen renditebestimmenden Faktoren kostet bzw. erwirtschaftet ein Technologierisiko? Wie stark steigt die Renditeerwartung an das investierte Eigenkapital an? Wie viel kostet dann das Fremdkapital?

Doch wie soll ein Risiko konkret abgeschätzt werden? Was sind die zugrunde liegenden Prinzipien und Annahmen? - Zunächst wird das Risiko der zeitlichen Entwicklungsphase anhand des Projekt- oder Unternehmensstatus differenziert gewichtet ("early stage", "start up" oder "growth"). Je nach Perspektive können in einem zweiten Schritt extern vergleichbare korrelierende Techniken anhand von Keypoints (F&E-Kosten, mit/ohne Internalisierung von Umweltkosten, Nutzwertanalyse etc.) bestimmt werden; intern erfolgt die "Gattungsbestimmung" der Technologie anhand von aussagekräftigen Indikatoren (etwa anhand potentieller Ertragsmodelle, Segmentierung, Upgrade- und Diversifikationspotential etc.). Im dritten Schritt des Bewertungsmodus tun sich strukturelle Parallelen zur Ethik auf. So ist etwa das utilitaristische Pendant bei der Risikoabschätzung die Schwierigkeit der Prognose zukünftiger Cashflows einer Innovation, d. h. die Prognose der künftigen technologischen Evolution etwa analogisch anhand einer Trendextrapolation, heuristisch 42 durch eine morphologische Klassifikation oder graphentheoretisch durch eine Relevanzbaumanalyse oder simulationstechnisch durch Szenariomodellierungen 43 - schließlich ökonomisch nach einem Kosten-Nutzen-Modell oder nach einer Nutzwertanalyse. Deontologisch wiederum erscheint der Blick auf die bisherige Technikevolution oder auch intern auf die Historie, d. h. den "track record" des Bewertungsgegenstands. Gemeint ist auch hier eine ökonomisch motivierte Retrogenose im Rahmen einer Technikevaluation.

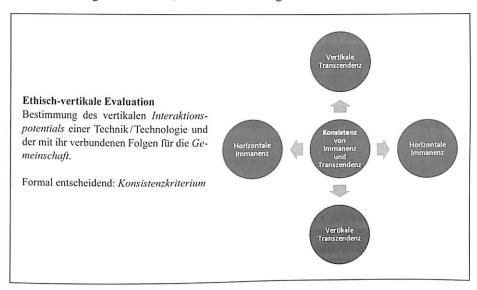
b) Ethisch-vertikale Evaluation

Mit der damit erfassten ökonomisch pragmatischen Nützlichkeit einer Technologie ist noch nicht über deren Sinn, Unsinn oder gar Widersinn entschieden. Im umfassenden Verständnis "werthaltig" wird eine Technik nur dann, wenn neben dem ökonomisch pragmatischen Zugang auch ein ethisch-vertikaler Zugang in die Endbewertung integriert wird. Es sind die Fragen nach der prinzipiellen Gleichverteilung einer neuen Technik an die Gemeinschaft (intragenerationell) oder die Verantwortung gegenüber der nächsten Generation (intergenerationell) oder gegenüber Gott etc., die hier erkenntnisleitend sind.

Dabei stehen wir jedoch vor einem altbekannten Problem: nämlich der (transsubjektiven?!) Quantifizierung von schwer quantifizierbaren Parametern, oder anders for-

⁴² Die Kategorisierung orientiert sich an G. ROPOHL: Ethik und Technikbewertung (1996). S. 199-208. - Auch hier werden klar theoretische und praktische Schwierigkeiten erkannt (208-233): hinsichtlich der Dimensionierung des Gegenstandes (208-214), der Analyse und Prognose der Folgen (214–219) sowie von verdeckten Wertfärbungen (219–222) und Wertsystemen (222-226). ⁴³ Vorgeschlagen in der VDI-Richtlinie 3780.

muliert: "Wie lassen sich *qualitative* Kriterien quantifizieren?" Und: Sollen überhaupt Qualitäten quantifiziert werden? – Hierzu gibt es zahlreiche mathematische, logische und methodologische Ansätze, leider stets mit begrenzter Reichweite.⁴⁴



Eine ethische Technikbewertung kann durch Definition *und* Gewichtung des durch die Technik ausgelösten *Interaktionspotentials* erfolgen. ⁴⁵ Die möglichen und bereits realisierten *Interaktionen* sind dann auf ihre *Konsistenz* hin zu prüfen. Dabei kommt es aufgrund der Komplexität oft zu *synergetischen* Effekten, die es abzuschätzen gilt.

Ethisch positiv ist eine Technik dann, wenn weder vertikal-transzendent noch horizontal-immanent *negativ* ein Widerspruch auftritt bzw. wenn *positiv* eine konstruktive und bidirektionale (!) Zuordnung der betroffenen Systeme, Parameter und Einheiten erfolgen kann. Ethisch wird etwa eine Konsistenz zwischen Intention/Interesse und Handlung oder zwischen Intention/Interesse und Wert gefordert oder auch intersubjektiv zwischen einzelnen Individualinteressen. Die Bewertung der *spezifischen* Konsistenzen variiert freilich "von Fall zu Fall", d. h. sie geschieht kasuistisch. Die Frage nach einer ethischen Legitimierung resp. Letztbegründung spielt dabei eine untergeordnete Rolle.

Der Referenzrahmen der näheren Bestimmung von Konsistenzen ist dabei nicht nur die horizontal-immanente Dimension der Wirklichkeit, etwa die

⁴⁴ So wurde mir etwa eine entsprechende Evaluationssoftware von Wolfgang Wehrmann aus Wien als betriebswirtschaftliches Praxis-Tool zugesandt.

⁴⁵ Entscheidende Faktoren bei einer ökonomischen Risikokalkulation sind demnach die Eintrittswahrscheinlichkeit eines Ereignisses, die Schadenshöhe, die Ausfallquote (beides als "Gewicht" zu bezeichnen) und der Zeithorizont.

Ebene der Mensch zu Mensch-Interaktion. Sie geschieht also nicht nur – wie etwa bei Günter Ropohl – auf der Ebene von sozialen (Folgen für die soziale Struktur), ökonomischen (Wertschöpfung durch Innovation) oder wissensgenerierenden (Evolution der Kenntnisbasis etc.) Interaktionsstrukturen bzw. Systemen. 46 Vielmehr wird auch explizit der vertikal-transzendenten Dimension der Wirklichkeit Rechnung getragen.

Das "vertikale Gewicht" der Interaktionssysteme wird daher in Anschlag gebracht; es wird explizit auf die Einheit von Gott-Welt-Mensch in und durch alle negativen (Sünde, Schuld, Tod) und positiven (siegende Liebe) Differenzen dieser großen Gemeinschaft rekurriert. Ethisch erfolgt damit eine Bewertung (= Verstärkung/Abschwächung) der Auswirkung einer Technik oder Technologie – gemessen durch ihr Interaktionspotential – z. B. auf die Gemeinschaft der Menschen und auf das Selbstverhältnis des Menschen.⁴⁷

5. Eine interdisziplinäre SWOT-Analyse der Technik

Es würde eine optimale Lösung bedeuten, wenn die TRI in eine ethische SWOT-Analyse der Technik bzw. Technologie einmündet 48; das würde auch die Basis für ihre angemessene Quantifizierung bilden, um in einem zweiten Schritt eine genuine Investment-Bewertung zu erhalten. Dabei sollte prinzipiell mit FLORIAN MEHL an einer Inkommensurabilität und dennoch an einer Komparabilität der Bewertungsdimensionen festgehalten werden, um anhand simpler heuristischer Evaluationsregeln möglichst transsubjektiv zwischen Fakten und deren ethischer Interpretation zu differenzieren.⁴⁹

Entscheidend scheint eine *permanente* Integration einer ethisch validierten Technikevaluation in den Gesamtprozess der jeweiligen technischen Evolution von der Genese bis zum fertigen Produkt zu sein. Mit GÜNTER ROPOHL ist das Ideal weder eine primär observierende Evaluationspraxis noch eine punktuell in der Zeitschiene einmalig einsetzende und somit abgeschlossene Bewertung; vielmehr sollte eine multidimensionale Technikbewertung *integraler* Bestandteil des Evolutionsprozesses sein und als synergetisches Korrektiv bzw. als essentieller Parameter wirken.⁵⁰ In Analo-

⁴⁶ G. ROPOHL: Ethik und Technikbewertung (1996), S. 267f.

⁴⁷ So etwa die Argumentation bei L. Ohly: Der gentechnische Mensch von morgen und die Skrupel von heute (2008), bes. S. 134–136; 245f.

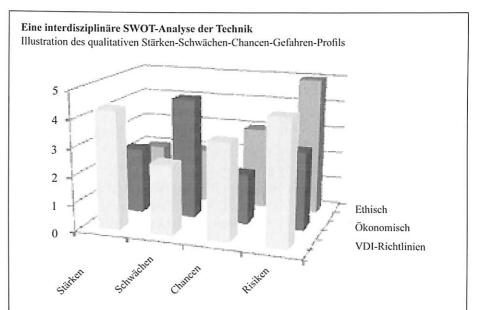
⁴⁸ SWOT: Strengthens – Weaknesses – Oppurtunities – Threats.

⁴⁹ F. Mehl.: Komplexe Bewertungen (2001), S. 262.

⁵⁰ G. ROPOHL: Ethik und Technikbewertung (1996): Optiert wird für eine "innovative Technikbewertung" (259–283) i. S. einer "Integration in die technische Entwicklung" (260), d. h. anstatt "reaktiv" und "observativ" vorzugehen, wird eine Interaktion im Geneseprozess der Technik angestrebt (bes. 261–264), und zwar als steuerndes "Regelkreis-Modell" zwischen Technikbewertung, Techniksteuerung, Technisches Handeln, Analyse und Prognose (265).

236 Imre Koncsik

gie zu einem kybernetischen Regelkreis wird technische Evaluation zum essentiellen *Steuerungselement* eines an sich prinzipiell offenen und unabschließbaren Prozesses. Somit bleibt auch und gerade hier ein *synergetisches* Paradigma das Leitbild inmitten einer Wirklichkeit, die durch eine Überfülle an Möglichkeiten charakterisiert ist, die entsprechend begrenzt werden, indem ein Evolutionspfad konkret eingeschlagen wird. Ropohl präferiert daher zu Recht *synergetisch* komplexe Interaktionen gegenüber monokausalen Erklärungen ⁵¹ und optiert für eine "*konzertierte*" Techniksteuerung ⁵² anstelle einer reaktiven resp. passiven Evaluation als Additiv oder Akzidenz.



Fazit: Ein interdisziplinärer Multi-Perspektiven-Zugang wird der horizontalen und vertikalen Dimension der Wirklichkeit gerecht. Er bildet den Grundstein einer ethischen Evaluation von Technik und Technologien. Inhaltlich entscheidend ist ihre Einordnung in die große Gemeinschaft von Gott, Welt, Mensch. Formal erkenntnisleitend bleibt ein universales Konsistenzkriterium.

Eine spezifisch ethische SWOT-Analyse integriert die *vertikale* Dimension der Wirklichkeit; sie erfolgt kasuistisch anhand Einzelfall-spezifischer Bewertungen. Das kann "technisch" z. B. dadurch geschehen, dass *zusätzliche* Säulen im Diagramm eingezeichnet werden; oder durch eine "vertikal

⁵¹ Ders.: ebd., S. 274: "Eine monokausale Erklärung, die man nach szientistischen Vorstellungen bündig in eine exakte Prognose transformieren könnte, kommt für die technische Entwicklung ohnehin nicht in Betracht, und wenn man nicht im voraus weiß, in welcher besonderen Weise die verschiedenen Faktoren im konkreten Fall zusammen wirken werden, muss man annehmen, dass sich nicht nur der Synergismus bestimmter Technikfolgen, sondern auch die Technikgenese ihrerseits wie ein deterministisches Chaos verhält: Sie ist wohl ex post zu erklären, nicht aber ex ante zu prognostizieren" (274).

veranlasste" Neu-Gewichtung der horizontalen SWOT-Ergebnisse; oder durch Definition und graduelle Gewichtung relevanter Kennzahlen sowie ihrer Zusammenhänge.

Die Voraussetzung für ein optimales Ergebnis dieser SWOT-Analyse, das etwa in Diagramm-Form wieder gegeben werden kann, ist ein Idealszenario, in dem die spezifischen Parameter quantifiziert und mit oder ohne gegenseitige Abhängigkeit bzw. reziproker Rückkoppelung individuell gewichtet werden können. In der Realität fließen an dieser Stelle subjektive Bewertungen mit ein, die in diesem Fall höchstens quantifiziert – also nach der Höhe der entsprechenden Säulen im Diagramm – abgebildet, jedoch nicht umfassend transformiert werden können – aus Qualia werden niemals ohne Verlust ihrer Approprietät Quanta! Qualia sperren sich gegen ihre Totalreduktion, in der sie als solche annihiliert würden. Den Abbildungen liegen dann keine exakt reproduzierbaren Formeln und Algorithmen zugrunde, sondern eine hermeneutische "Hierarchie von Werten". Genau hier gilt es, wie etwa bei psychologischen Methoden (z. B. bei AC's/Assesment Centers), die subjektimmanente Komponente zu minimieren, um eine möglichst sachliche und transsubjektive Evaluation zu erreichen. Die hier beispielhaft skizzierte quantifizierende Abbildung wäre daher mit dieser Einschränkung zu gebrauchen; sie dient hier primär illustrativen Zwecken einer nützlichen Visualisierung und stellt nicht das definitive Endergebnis einer ethischen Technikevaluation dar.

6. Fazit

Angesichts des Potentials neuer Techniken und Technologien kann ihre ethische Evaluierung dann hinreichend vollständig erfolgen, wenn die Wirklichkeit sowohl in ihrer vertikalen als auch in ihrer horizontalen "Dimension" einbezogen wird. Eine solche Multi-Perspektiven-Sicht kann der ganzen Wirklichkeit in ihrer – metaphorisch gesprochen – horizontalen Erstreckung und vertikalen Tiefe gerecht werden; sie bildet die Basis von wissenschaftlichen Generalisierungen/Formalisierungen und erfolgreichen Elementarisierungen/Reduktionen von Erkenntnissen, anhand derer eine ethische Bewertung möglich erscheint. Der vertikale inhaltliche Referenzmaßstab ethischer Evaluation bleibt dabei die im Glauben zugängliche Dimension der großen Gemeinschaft (und Einheit) zwischen Gott, Welt und Mensch. Formal artikuliert er sich im Konsistenzpostulat, das kasuistisch spezifiziert und angepasst werden kann.

Abschließend sei an diesem Punkt in wissenschaftlicher Redlichkeit bes. angesichts der *Unsicherheit von Prognosen* wegen der angedeuteten synergetischen Effekte an das Monitum des Sokrates "scio, nescio" mit der Popperschen Erweiterung: "aber wenigstens das…" erinnert. Triviale Lösungen bei TRI sind meiner Meinung nach vermeidbar, eine optimale Lösung ist möglich,

238 Imre Koncsik

eine ideale jedoch nur approximierbar. Doch gerade das bedeutet eine ständige Herausforderung! Und wir stehen dabei nicht mehr so allein wie einst Kurt Diebner.

Zusammenfassung

KONCSIK, IMRE: Glaube und Technik. Impulse zur Grundlegung von TRI (technologically responsible investments. ETHICA 18 (2010) 3, 219–241

Der eine Mensch in zwei ontologisch verstandenen "Dimensionen" bildet im Grunde den Ausgangspunkt einer ethischen Evaluation technischer Artefakte und Technologien. Eine Technik soll langfristig und nachhaltig dem Menschen dienen; und "dienen" soll sie dem Menschen im Sinn einer umfassenden Entsprechung zu seiner "Zwei-Dimensionalität". Die horizontale Dimension einer Technik bildet die pragmatisch zugängliche und teilweise quantifizierbare Wirklichkeit, wie sie Gegenstand betriebswirtschaftlichen und technischen Kalküls ist. Die vertikale Dimension hingegen bildet den Gegenstand einer Wirklichkeit, die mit den Augen des Glaubens erfassbar ist: ein sog. Minimalglaube sollte Basis einer weiterer Konsensfindung anheim gestellten Minimialethik sein, kraft der die Evaluation erfolgen kann. Daraus resultierende qualitative Kriterien können in eine multi-perspektivische SWOT-Analyse einmünden. Sie für eine authentische Generierung von TRI's maximal zu objektivieren, ist eine Herausforderung für weitere Forschung.

Christlicher Glaube
Minimalethik
Nachhaltigkeit
SRI (socially responsible investments)
SWOT-Analyse
Technik
Technikevaluation
TRI (technologically responsible investments)
Wirtschaftsethik

Summary

KONCSIK, IMRE: Faith and technology. A fresh impetus to laying the foundations of TRI (technologically responsible investments). ETHICA 18 (2010) 3, 219–241

Basically, the one man in two ontologically interpreted "dimensions" forms the foundation of an ethical evaluation of technical artefacts and technologies. Any kind of technology is to serve man for a long time and in a sustainable way. And it is to "serve" in the sense of an extensive correspondence with his two-dimensionality. The horizontal dimension of a technology forms the pragmatically accessible and partly quantifiable reality that is object of calculation in business management and technology, whereas the vertical dimension is the object of a reality that can be understood by faith. A socalled minimal faith should be the basis of a minimal ethics left to further consensus formation by which evaluation becomes possible. Eventually resulting qualitative criteria could flow into a multi-perspective SWOT-analysis. To objectivize it in a maximum way for an authentical generation of TRI's is to be seen as a challenge for further research.

Business ethics
Christian faith
minimal ethics
sustainability
SRI (socially responsible investments)
SWOT-analysis
technology
technology evaluation
TRI (technologically responsible investments)

Literatur

ALBERT, HANS: Varianten des Kritischen Rationalismus. In: Jan M. Böhm/Heiko Holweg/Claudia Hoock (Hg.): Karl Poppers kritischer Rationalismus heute. Zur Aktualität kritisch-rationaler Wissenschaftstheorie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, S. 3–22.

Balthasar, Hans Urs von: Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1963.

- Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1963.
- Theodramatik, Bd. 1. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1967.
- Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1: Schau der Gestalt. Einsiedeln: Johannes-Verlag, ²1969, 421-430.
- Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1974.
- Theodramatik, Bd. 2: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1976, S. 316–361.
- Theologie der Geschichte. Neue Fassung. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 61979.
- Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik. In: Volker W. Beierwaltes u. a. (Hg.): Grundfragen der Mystik. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1974.
- Christliche "Mystik" heute. In: Volker J. Kotschner (Hg.): Der Weg zum Quell. Theresa von Avila 1582–1982. Düsseldorf: Patmos, 1982.

Barrow, John D.: Die Entdeckung des Unmöglichen. Forschung an den Grenzen des Wissens (Impossibility. The Limits of Science and the Science of Limits). Heidelberg; Berlin: Spektrum, Akad. Verlag, 1999.

Barth, Karl: Dogmatik, Band III/2: Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil. Zürich, ³1959.

Benz, Arnold: Die Zeichen der Zeit. Wahrnehmungen der Wirklichkeit in Naturwissenschaft und Religion. In: Imre Koncsik u. a. (Hg.): Jenseits, Evolution, Geist. Schnittstellen zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2003, S. 9–20, bes. 10–13.

BOHM, DAVID u. a.: Discussion of Experimental Proof for the Paradox of Einstein, Rosen and Podolsky. In: *Phys. Rev.* 108 (1957), 1070–1076.

BRUNNER, EMIL: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth. Zürich. ²1935.

— Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen. Zürich, ³1941.

CHEFU, JOSEPH: Albert Einstein – ein Missverständnis. Der Glaube in der Physik-Theorie. Hildesheim: Univ.-Diss., 2008.

— Die naturphilosophische Summe. In: David Bohm: Die implizite Ordnung. Grundlagen eines dynamischen Holismus. München: Dianus-Trikont-Buchverlag, 1985.

DIRSCHERL, ERWIN: Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen. Regensburg: Pustet, 2006.

EINSTEIN, ALBERT: Naturwissenschaft und Religion. In: Ders.: Aus meinen späten Jahren. Stuttgart, ²1979.

- Mein Weltbild. Hg. Von Carl Seelig. Frankfurt a. M; Berlin u. a., 1984.

EINSTEIN, ALBERT/PODOLSKY, B./ROSEN, N.: Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete? In: *Phys. Rev.* 47 (1935), 777–780.

ENGELHARD, JOHANN: Theologie und Betriebswirtschaftslehre. Zur Dringlichkeit des transdisziplinären Dialogs. In: Georg Kraus (Hg.): Theologie in der Universität. Wissenschaft

240 Imre Koncsik

- Kirche - Gesellschaft. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 1998, S. 281-295.

EVERETT, HUGH: "Relative State" Formulation of Quantum Mechanics. In: *Rev. Mod. Phys.* 29 (1957), 454–462.

GOGARTEN, FRIEDRICH: Der Mensch zwischen Gott und Welt. Stuttgart, ²1956.

GUARDINI, ROMANO: Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg: Werkbund-Verlag, ²1940.

HAKEN, HERMANN: Die Selbststrukturierung der Materie. Synergetik in der unbelebten Welt. Braunschweig: Vieweg, 1991.

- Erfolgsgeheimnisse der Wahrnehmung. Synergetik als Schlüssel zum Gehirn. Stuttgart: Dt. Verl.-Anst., 1992.
- Erfolgsgeheimnisse der Natur. Synergetik, die Lehre vom Zusammenwirken. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995.
- Synergetic Computers and Cognition. Berlin u. a.: Springer, 2005.
- Synergetik in der Psychologie. Selbstorganisation verstehen und gestalten. Göttingen u. a.: Hogrefe, 2006.

Heisenberg, Werner: Das Naturbild der heutigen Physik. Hamburg: Rowohlt, 1955.

— Das Teil und das Ganze. München: Piper, 1969.

HUSSERL, EDMUND: Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I. Stuttgart, 1985.

HEMMERLE, KLAUS: Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1996.

Hubig, Christoph: Pragmatische Entscheidungslegitimation angesichts von Expertendilemmata. Vorbereitende Überlegungen zu einer Ethik der Beratung auf der Basis einer provisorischen Moral. In: Armin Grunwald/Stephan Saupe (Hg.): Ethik in der Technikgestaltung. Praktische Relevanz und Legitimation. Berlin; Heidelberg; New York: Springer, 1999.

KASPER, WALTER: Zukunft aus dem Glauben, Mainz u. a.: Matthias-Grünewald-Verlag, 1978.

KIERKEGAARD, SÖREN: Der Begriff Angst. Übers. v. E. Hirsch, Ges. Werke, Abt. 11 und 12. Düsseldorf: Diederichs, 1965.

Koncsik, Imre: Synergetische Hermeneutik. Grundlagen und Perspektiven. In: Folia Theologica 18 (2007), 83-112.

Mandelbrot, Benoit: Fraktale und Finanzen. Märkte zwischen Risiko, Rendite und Ruin. München; Zürich: Piper, ²2005.

Mehl, Florian: Komplexe Bewertungen. Zur ethischen Grundlegung der Technikbewertung. Münster u. a.: Lit, 2001.

Ohly, Lukas: Der gentechnische Mensch von morgen und die Skrupel von heute. Menschliche Leibkonstitution und Selbstwerdung in den Prinzipiellen Einwänden an Keimbahntherapie und reproduktivem Klonen. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983

Pesch, Otto Hermann: Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1983.

PLANCK, Max: Wege zur physikalischen Erkenntnis, ³1943.

PLANCK, MAX: Religion und Naturwissenschaft. In: Ders.: Vorträge und Erinnerungen. Darmstadt: Wiss. Buchges., "1979.

POPPER, KARL: Alles Leben ist Problemlösen. München: Piper, 1994.

— On the Status of Science and of Metaphysics. In: Ratio 1 (1958), 97-115.

POPPER, KARL/DAVID M. MILLER: A proof of the impossibility of inductive probability. In: *Nature* 302 (1983), 687–688.

PROKOPENKO, MIKHAIL: Advances in Applied Self-Organizing Systems. London, 2008.

PUTNAM, HILARY: A Philosopher Looks at Quantum Mechanics. In: ROBERT G. COLODNY (Hg.): Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy. New Jersey, 1965, S. 75–101 (Wiederabdruck in: ders.: Mathematics, Matter and Method. Cambridge, 1975, S. 130–158).

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Sonderausgabe. Freiburg i. Br.: Herder, 1987.

Rössler, Otto E.: Eine vom Universum unabhängige Realität. In: Imre Koncsik u. a. (Hg.): Jenseits, Evolution, Geist. Schnittstellen zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2003, S. 257–274.

ROPOHL, GÜNTHER: Ethik und Technikbewertung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

SCHELER, MAX: Vom Ewigen im Menschen. Bonn: Bouvier, 62000.

Schumacher, Thomas: *In-Über*. Analogie als Grundbestimmung von Theo-Logie. Reflexionen im Ausgang von *Erich Przywara*. München: Inst. zur Förderung der Glaubenslehre, 2003.

THEUNISSEN, MICHAEL: Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

TIPLER, FRANK J.: Die Physik der Unsterblichkeit – moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung von den Toten". München: Piper, 1994 (Original: *The Physics of Immortality*. Douleday, 1994).

VOLK, HERMANN: Die theologische Bestimmung des Menschen. In: Ders.: Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1961.

PD Dr. Imre Koncsik, Lehrst. f. Dogmatik u. ökum. Theol., LMU München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München koncsik@lmu.de oder ikoncsik@aol.com

INFORMATIONSSPLITTER

Eine Ethik für Kriegsroboter

Militärs arbeiten an intelligenten Kriegsmaschinen, die selbständig über Leben und Tod ihrer Ziele entscheiden sollen. So beschäftigt sich der Roboterforscher Ronald C. Arkin mit der Frage, wie man existierende Moralvorstellungen in autonome Systeme, wie z. B. die künstliche Intelligenz, übertragen könne, ohne dadurch neue Wertekodexe zu schaffen. Um zu garantieren, dass die KI mit den Wertvorstellungen der Gesellschaft konform geht, bedürfe es ethischer Standards. Nicht zuletzt gehe es darum, die Anwendungsbereiche von Robotern zu verstehen und auch entsprechend zu beschränken. So müssten Regeln aufgestellt werden, was der KI ermöglicht werden solle und was nicht. Daneben müsse sichergestellt werden, dass Politiker, Wissenschaftler, Ingenieure und Firmen diesen ethischen Richtlinien ebenso folgen und durch ihre Entscheidungen negative Auswirkungen vermeiden helfen.

Auf die Frage, ob Robotern ein eigener Ethik-Chip einzupflanzen sei, bemerkte Arkin, dass er bereits einen Software-Prototyp in diese Richtung entwickelt habe, der jedoch vor einer möglichen Nutzung noch entsprechend verbessert und getestet werden müsse. Über eine tatsächliche Verwendung durch das Militär habe er nicht zu entscheiden, unterstütze aber, so wie im Völkerrecht kodifiziert, Forderungen nach einem ethisch vertretbaren Einsatz von Technologie. Der Mensch selbst sollte laut Arkin kein Monopol auf ethisches Handeln haben, weil er ethische Normen oft genug unterlaufe. Falls eine ethische KI versehentlich einen Menschen tötet, müsse der Roboter sein Verhalten dahingehend verändern, dass ein derartiger Vorfall künftig unwahrscheinlicher werde. In der Roboterforschung werde dafür ein Programm benutzt, das dynamisch Schuldgefühle simulieren kann.

Vertreter der sog. Singularity-Idee (Verschmelzung von Menschen und Robotern) setzen sich zudem mit der Frage auseinander, ob die Moral von Robotern letztendlich über die menschliche Moral hinauswachsen könne, was Arkin für vorstellbar hält.

Um zu gewährleisten, dass Roboter mit Moralkodex anderen Formen der KI gegenüber nicht im Nachteil sind, sollte – nach Arkin – die Benutzung von Robotern ohne ethische Kodierung eingeschränkt bzw. überhaupt verboten werden.

Die Frage, ob die Regeln einer KI-Ethik anders aussehen würden als die menschliche Ethik, beantwortet Arkin damit, dass an der Evolution einer *Maschinenethik* gearbeitet werde, aber noch offen sei, welche Formen diese Ethik annehmen könnte.

(Aus: The European, N24, 3.09,2010)

HELMUT ETZOLD

VON DER SELBSTORGANISATION ZUR INTEGRATION

Werte für eine gelingende Welt

Dr. Helmut Etzold, geb. 1932 in Estland, Studium der Biologie, Chemie und Geologie. Promotion in Botanik, Biochemie und Mikrobiologie an der Universität Tübingen. Forschungsaufenthalte an der Brandeis University Waltham und University of Pennsylvania, Philadelphia, USA; wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Freiburg i. Br.; zuletzt Akademischer Oberrat an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Arbeiten und Veröffentlichungen zur Photobiologie; Seminare zum Thema Wissenschaft und Gesellschaft, Zukunftsfragen, Grenzgebiete der Biologie. Tätigkeit in der Lehrerfortbildung, Vorlesung "Humanökologie und Umweltethik", Veröffentlichungen und Vorträge zur Systemtheorie des Lebendigen, Zukunftsfragen und zum Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Theologie.

Im vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, auf der Grundlage eines Systemmodells, das biologische und soziokulturelle Systeme sowie deren Dynamik beschreibt, die Krisensituation in der heutigen Gesellschaft und Welt zu analysieren und zu erklären, um daraus begründete konkrete Handlungsoptionen abzuleiten. Damit gelingt gleichzeitig eine Begründung tradierter Moralvorstellungen, eine Ethik des gelingenden Lebens, und der Nachweis ihrer Allgemeinverbindlichkeit.

1. Ebenen und Funktionen der Selbstorganisation

Es gibt im Bereich des gesamten Lebens auf der biologischen wie auch auf der soziokulturellen Ebene des Menschen einen gemeinsamen Vorgang: die Selbstorganisation. Darunter versteht man allgemein einen Vorgang, bei dem sich zunächst unabhängig lebende oder existierende Elemente zu einer Einheit und einem Ordnungsgefüge verbinden, die von mehr oder weniger gleichbleibenden Beziehungen oder Wechselwirkungen unter den Elementen bestimmt sind, so dass man das System als Einheit erkennen kann. Alles Leben verdankt sich diesem Prozess. Organismen wurden und werden über ihn aufgebaut und ebenso menschliche Sozialverbände und Gemeinwesen mit mehr oder weniger exklusiver Ausprägung.

Selbstorganisation setzt auf beiden Ebenen unter bestimmten Ausgangsbedingungen ein und vollzieht sich nach einem bestimmten Muster, das eben-

244 Helmut Etzold

falls in analoger Weise auf beiden Ebenen anzutreffen ist. Sie beginnt stets in einem ungeeinten, unübersichtlichen Kontext mit ungeregelten Bewegungen, einem anarchischen Ausgangszustand ohne hinreichende Gemeinsamkeiten oder ein einigendes Konzept und ohne die Möglichkeit der Verständigung über einen größeren Bereich sowie bei gleichzeitig begrenzter Ressourcenund Raumverfügbarkeit. In ihm sind Kommunikation und Verständigung nur auf kurze Strecken oder kleinen Inseln möglich. Dieses Ausgangsmilieu birgt aber auch die nötige schöpferische Potenz, die Bedingung für Selbstorganisation und die Entstehung von Leben auf den verschiedenen Ebenen ist. Anders kämen diese nicht zustande. Selbstorganisation geschieht im Bereich des Lebendigen zum gegenseitigen Nutzen der daran Beteiligten. Es sind drei Nutzenfunktionen oder Aufgabe, und zwar sowohl auf biologischer als auch auf menschlicher Ebene, die diesen Vorgang auch erklären können:

- 1. der Schutz vor äußeren Angriffen, auch Unbilden der anorganischen Umwelt (Schutz- und Trutzbündnis),
- 2. die Sicherung und Steigerung des Zugriffs auf knappe Ressourcen und Raum, auch gegen die Ansprüche und auf Kosten anderer,
- 3. die Vermeidung von Konflikten, Übergriffen und Verlusten, also die Befriedung und die Optimierung der Kooperation in einem eingegrenzten Bereich.

Beim Menschen, in geringerem Maße vielleicht auch bei einigen höheren Tieren, tritt eine weitere Funktion hinzu. Es geht darin um die Absicherung und Steigerung eines prekären und gespannten, durch innere Turbulenzen und Ängste vielfach bedrohten Bewusstseins über die haltgebende Teilhabe an einer kollektiven Identität, die sich allerdings als noch gespannter und prekärer und nicht weniger bedroht und verletzlich erweist und deshalb hoher Aufwendungen bedarf, die seiner Erneuerung und Aufrechterhaltung dienen.

Hier vollzieht sich auf geistiger und zerebraler Ebene noch einmal dasselbe, was auf physischer und sozialer Ebene geschieht, womit wir das prekäre und verfügende oder "aneignende" Bewusstsein, das normale Wachbewusstsein, sowie das entsprechende kollektive Bewusstsein auch als Ergebnis einer Selbstorganisation ansehen können. Nach einer Theorie, die von Otto Kernberg und anderen vertreten wird, verbinden sich dabei "undifferenzierte Fragmente nackter Erfahrung (...) in emotional aufgeladene Bilder" oder Repräsentationen "vom eigenen Selbst (...) und verschmelzen in ein integriertes

¹ J. HAYWARD: Die Erforschung der Innenwelt (1996), S. 326.

verinnerlichtes Selbstgefühl"². Damit verbunden oder auch diesem vorausgehend erfolgt die Trennung und Verselbständigung von einem "Ur-Anderen", typischerweise von der Mutter (wie es heute allgemein gesehen wird) oder auch die Scheidung von der Welt. Bei den Versuchen der Neurobiologie, die Ich-Instanz im Gehirn aufzuspüren, gelangt sie zu der Erkenntnis, dass es, wie der Neurobiologe Wolf Singer sagt, ein auf das Gehirn verteilter dynamischer Zustand ist, der sich selbst organisiert. Analog dazu, wenn auch unter anderen Bedingungen, bildet sich auch das kollektive Selbstbewusstsein, die kollektive Identität. So entsteht aus einer anfänglich anarchischen Fülle unkontrollierter Regungen und einer unübersichtlichen Daten- und Bilderflut ein geordneter Verbund, eine Insel mit geregelten Verknüpfungen, die sich gegen andrängende, störende und verunsichernde Informationen, Erfahrungen und Empfindungen behauptet und zusammen mit seiner physischen Entsprechung Erfolge zur Bestreitung der eigenen Existenz sucht.

Der Zusammenschluss und die Kooperation erfolgen nicht immer freiwillig und friedlich. Sie können auch, hauptsächlich beim Menschen, durch Übergriffe, Eroberung und Unterwerfung eines vorher ungeeinten Bereichs durch Usurpatoren und Eroberer zustande kommen. Damit wäre von vornherein ein repressives Element eingebaut, das sich bei anderen erst später, nämlich mit wachsender Größe, Intensivierung von Kooperation und Arbeitsteiligkeit ergibt.

Von dieser Beschreibung sind die vielfach erst sekundär entstandenen offenen Gruppierungen, ohne selbstbestimmte und -unterhaltene Grenzen, ein ausgeprägtes Freund-Feind-Verhalten und eine doppelte Moral ausgenommen. Die Beschreibung bezieht sich also nur auf mehr oder weniger "verschworene" Gruppierungen mit festem Zusammenhalt, die nicht nur dienende Funktion haben, sondern ein Eigenleben führen, eigennützig agieren und sich mit anderen messen oder auseinandersetzen.

Zu den Formen, für welche die folgende Beschreibung zutrifft, gehören: Zellen, vielzellige Organismen, Insektenstaaten, entsprechend strukturierte Gemeinschaftsbildungen bei höheren Tieren aber auch menschliche Gruppierungen, das heißt: mehr oder weniger straff organisierte und exklusive Gemeinwesen, wie Stämme, Fürstentümer, Staaten, samt einigen ihrer verselbständigten Untersysteme, wie Sicherheitsapparat, Militär, politische Parteien, Wirtschaftsunternehmen. Auch die meisten Religionsgemeinschaften kann man dazu rechnen. Es gibt einige Vorformen, Übergänge und Mischformen

² S. Bridle: Der Ursprung des Selbst (2000), S. 128.

zwischen diesen und den offenen Systemen. So können Untersysteme mit zunächst dienender Funktion in einem größeren Zusammenhang die Merkmale selbstorganisierter Systeme annehmen, wenn sie ein Eigenleben entwickeln. Bedingt dazu gehören darum auch Standesorganisationen, wie Unternehmerverbände, Gewerkschaften, Berufsverbände. Für alle diese gilt das Folgende eingeschränkt.

So entstehen in einem Meer von Willkür und Ungebundenheit ad hoc-Strukturen, aus einer gewissen Not geborene Inseln der Verständigung und Kooperation, sie grenzen aus, aber sie schließen auch ein und begrenzen damit die Freiheit der Beteiligten. Einheit und Freiheit vertragen sich darin nicht, und beide können nicht gleichzeitig wachsen. Der Zusammenhalt ist ferner ein brüchiger, prekärer, weil nur bedingter: Er kommt nicht ohne äußeren und inneren Druck: eine äußere Bedrohung - in der Natur der damit verbundene Selektionsdruck - und innere Repression oder Disziplinierung zustande. Die Individuen sind ja aus eigennützigem Antrieb beigetreten, oder sie wurden gegen ihren Willen hineingezwungen. Sie müssen daher in die Zucht genommen, unter Druck gesetzt, innere Konkurrenz und "Rangeleien" müssen unterdrückt, ihr eigennütziges Kalkül einer gemeinsamen Raison untergeordnet werden. Eine Kooperation im Interesse aller, wo der Einzelne auch zurückstehen muss und der Nutzen sich für ihn nicht immer ergibt, gelingt nicht ohne Druck von oben, oft auch nur, weil die nötige Einsicht fehlt. Das System steht also unter einem Repressions- oder Disziplinierungszwang. Und der Zusammenhalt ist natürlich abhängig von einem Vorteil oder Gewinn der Beteiligten, nämlich einerseits Schutz und andererseits Beute, Bereicherung oder das Versprechen einer solchen, welche die Möglichkeiten des solitären Individuums überschreitet. Daher kann man auch die Schuldner-Gläubiger-Bindung hierher rechnen, auch sie ist abhängig vom Gewinn beider Seiten. Das System wird gleichsam von Zuckerbrot und Peitsche zusammengehalten. Wo Organismen oder Individuen ohne den erwähnten Nutzen auskommen oder sich kein höherer Nutzen ergibt, und das ist bei der Mehrzahl der Arten der Fall, unterbleibt die Selbstorganisation.

2. Merkmale selbstorganisierter Systeme

Das System ist darum von einer misstrauischen bis feindseligen Haltung nach außen bestimmt, und im Innern herrschen weder Freiheit noch Gerechtigkeit noch wahrhafte und ungezwungene, unverstellte Beziehungen. Es erweist sich als zwangsstrukturiert. Es ist mit sich selbst und mit der Welt nicht im

Reinen und hat darum an einer inneren und äußeren Front zu bestehen. Die Systeme können zu gegenseitigem Vorteil und aus eigennützigem Motiv aber auch mit anderen paktieren. Dies kann der Beginn der Selbstorganisation auf einer höheren Ebene sein. Die Moral wird damit aber keine bessere und der Gesamtzustand verbessert sich nicht. Beim Menschen nehmen die Intensität der Konflikte an den neuen Fronten und das Ausmaß der Zerstörungen sogar zu. Die selbstorganisierten Systeme sind von folgenden Strukturmerkmalen und Beziehungsqualitäten gekennzeichnet:

- Friedlosigkeit, Unverträglichkeit, Unzugänglichkeit nach außen: Exklusivität, Abschließung mit selbst definierten und unterhaltenen Grenzen, Eingrenzung von Beistand und Kooperation, Ausgrenzung und Diskriminierung Außenstehender, beim Menschen verbunden mit Berührungsängsten, Misstrauen, doppelter Moral, Freund-Feind-Denken.
- *Ungerechtigkeit*: ungleiche Entfaltungs- und Verfügungschancen: Rangordnung, Hierarchien, Recht des Stärkeren, Ausbeutungsverhältnisse.
- Unwahrhaftigkeit. Sie findet sich nur beim Menschen, hat aber ein Analogon in der Instabilität, Zerfallsträchtigkeit, somit der Unwahrscheinlichkeit von Bindungen und Ordnungen im biologischen Lebensbereich. Diese bilden sich wie die unwahrhaftigen Bindungen in menschlichen Organisationen nicht spontan oder aus freien Stücken, weil die vorhandene Affinität dazu nicht ausreicht, sondern bedürfen vor allem für ihre Fortsetzung eines Aufwands und der Vorteile oder Gewinne der Beteiligten, die zu Lasten Dritter gehen. Man ist nicht eigentlich am anderen interessiert, sondern an dessen Hilfe oder Leistungen. In einem solchen Verbund werden der Eigennutz und die Gegensätze nicht überwunden, sondern ähnlich wie in einem komplizenhaften Bündnis oder einer unheiligen Allianz über erwartete Vorteile bedient und höchstens überspielt. Es handelt sich also um keine aufrichtige Zuneigung und Zuwendung. Beim Menschen können Bindungen und Loyalität verbunden sein mit kollektiver Selbsterhöhung, falschen Rücksichten und falschen oder überzogenen Versprechen und Hoffnungen. Es können sich auch echte Freundschaften ausbilden, die ohne formierenden Druck oder ein Versprechen auskommen, aber sie ändern nicht die Gesamtsituation.

Unwahrhaftigkeit und mangelnde sachliche Begründung finden sich auch in konstruierten oder gewollten und zwanghaft erneuerten Abgrenzungen, gewollten Missverständnissen und Differenzen, Gegensätzen und Fronten und ebenso in unsachlichen und kultivierten Vorurteilen. Deren analoge Erscheinungen sind auch in der Natur zu finden. Die Unwahrhaftigkeit der Bezüge

248 Helmut Etzold

kann Menschen dazu bringen, dass sie mit falschen Freunden falsche Werte gegen falsche Feinde verteidigen.

- *Unfreiheit*: Repressionen, Restriktionen, Fremdbestimmung, Gleichschaltung, Disziplinierung.
- Uneinigkeit, Ungleichheit, Unfriede über gemachte, nicht vorgegebene, kultivierte, darum konfliktträchtige bis konfliktheischende unsachliche Differenzen, Gespaltenheit, Zerrissenheit im übergeordneten Lebenszusammenhang.

Diese Strukturmerkmale erweisen sich als Einheit, sie treten nicht alleine auf, da sie einander bedingen oder implizieren. Die Beteiligten müssen um der genannten Vorteile willen also vieles in Kauf nehmen und sie müssen sich auch korrumpieren lassen, wobei Letzteres nur von menschlichen Gruppierungen gesagt werden kann.

Die Beziehungsqualitäten sind aber als unverzichtbar anzusehen für die Erfüllung der oben genannten Funktionen des Systems. In den erwähnten Ausgangsbedingungen, nämlich Ressourcen- und Raumknappheit, Unüberschaubarkeit und Unberechenbarkeit im biologischen wie im soziokulturellen Kontext bietet sich zunächst nur diese Möglichkeit der Strukturierung und des Verhaltens. Und wo das bedingungslose Kräftemessen in Feindschaft und im gnadenlosen Verdrängungswettstreit und das eigennützige Paktieren zu den einzigen Mitteln des Überlebens werden, muss Leben auf jeder Ebene neu mit den obigen Struktur- und Verhaltensmerkmalen beginnen, das heißt in überschaubaren, exklusiven und eigennützig agierenden Zirkeln, die sich wehrhaft von der Welt und voneinander absetzen. Es ist, so kann man es auch formulieren, eine äußere Not, nämlich der Mangel an frei verfügbaren Ressourcen und das fehlende Vertrauen in eine ambivalente Umgebung, die in solche zwangsstrukturierten und wehrhaften Verbindungen führen. Wer sich an diese Maximen und die dazugehörigen Strukturvorgaben hält, ist unter den genannten Bedingungen einem System überlegen, das nicht so strukturiert ist und sich anders verhält. Das Letztere muss ihm weichen, weil sich sein Zusammenhalt und seine Schlagkraft als zu gering erweisen. Man kann darum die ersten vier dieser Merkmale auch als Fitnesskriterien oder Fitnessvorgaben eines selbstorganisierten Systems ansprechen. Sie gelten unserem Werteempfinden zwar als Untugenden, als das direkte Gegenteil unserer humanen und auch christlichen Werte, aber jedes lebende System muss sich in dem beschriebenen Kontext, den Ausgangsbedingungen allen Lebens, an sie halten, will es nicht untergehen. Und wollte ein Gott Leben auf dieser Welt, dann wollte er

auch dieses Böse und die Untugend oder Sünde, denn das Leben steht und fällt mit ihnen.

Wir finden diese Qualitäten nicht nur in den physischen Strukturen des Lebendigen, sie sind auch in der geistigen Struktur, im organisierten Zustand des Ichbewusstseins wie auch eines kollektiven Selbstbewusstseins nachweisbar. Hierzu gehört eine Grenzziehung, eine Demarkation und Front nach außen (Exklusivität, Unverträglichkeit, Unzugänglichkeit), Dominanz von Antrieben und Regungen über andere (Ungerechtigkeit), damit zusammenhängend Unterdrückung von Regungen, Gedanken und Zweifeln und Unfreiheit im Inneren und – ähnlich einer unheiligen Allianz – ein inneres Selbstarrangement oder eine Selbstgefälligkeit, die ein geschöntes oder überhöhtes Selbstbild pflegt und negative Aspekte verdrängt. Das Ich verzerrt auch den Blick auf andere, es pflegt Vorurteile, es weist Tatsachen und Informationen, die diese Bilder stören, zurück (Unwahrhaftigkeit). So ergeben sich auch Feindbilder, die beim Menschen im Unterschied zu Tieren, außer einigen höheren Formen, Produkt eines epigenetischen Prozesses sind. Der Mensch denkt sich seine Feinde gleichsam selber aus oder baut sie auf.

3. Zerfallsneigung, Maßlosigkeit und Friedlosigkeit, Selbstwiderspruch

Wegen der inneren Spannungen und der Zwangsstrukturiertheit unterliegen die Systeme und ihre Strukturen einem spontanen Verfall. Sie können sich nicht selber tragen. Zusammenhalt und Kooperation bedürfen der steten Erneuerung und Stärkung über die erfolgten oder auch nur erhofften oder versprochenen Gewinne wie auch über Konflikte und Bedrohungssituationen, die den prekären Zusammenhalt jeweils erneuern, bestätigen und von untreuen Elementen oder Zerfallstendenzen befreien oder reinigen. In der Natur kommt die reinigende Selektion unter Konkurrenz- und Feinddruck ins Spiel. Hinzu tritt als drittes Element der notwendigen Stabilisierung die innere Repression oder Disziplinierung.

Der Zusammenschluss und die Kooperation im Innern stehen und fallen mit der Ausübung der genannten drei Funktionen. Sobald sich das System konsolidiert hat, entwickelt es aber auch eine Eigendynamik, eigene Interessen und Zwänge, eine eigene Raison, die sich auch gegen die Interessen der darin Eingeschlossenen und ihm Anvertrauten richten können, es kann sie für seine Zwecke in Dienst nehmen, verführen und "verheizen": Es braucht für seine Aufrechterhaltung eine Quelle der gemeinsamen Bereicherung und eine Quelle der gemeinsamen Bedrohung in Form von Feinden, Konkurren-

250 Helmut Etzold

ten oder weiterer Gefährdungen durch die Widrigkeiten seiner Umwelt. Und im Falle eines Mangels wird es sich diese auch suchen. Es muss für seine Aufrechterhaltung danach trachten, einen steten Überschuss an Ressourcen zur Verfügung zu haben, womit es Ausfälle kompensiert und dem drohenden Zerfall vorbeugt, es zehrt so von den Ressourcen seiner Umwelt. Dies führt in Maßlosigkeit und in ein Wachstum, beim Menschen z. B. Territorialgewinn, Mitgliederzuwachs, Machtzuwachs, Wirtschaftswachstum; und es braucht die erneuernde und reinigende Wirkung von Auseinandersetzungen unter Feindund Konkurrenzdruck, was es zur Friedlosigkeit und zu verlustreichen Konfrontationen zwingt.

Auch das vorgenannte *Bewusstsein* entwickelt bekanntlich ein Eigenleben mit eigenen Zielsetzungen und Zwängen, die vorher ungebändigte oder nur genetisch gesteuerte Impulse und Regungen in Dienst nehmen, für ihre Zwecke einsetzen und zur genetischen Programmierung in Konkurrenz treten, oft zum Nachteil des Gesamtorganismus. Es kommt dann zur "Antinomie von Genom und Gehirm"³

Menschen können so wissentlich oder unwissentlich und auch gegen ihr besseres Wissen und Wollen zu existenzbedrohendem Verhalten und hohen Opfern genötigt werden. Dazu gehört auch, dass sie bei inhaltlichen Differenzen einer sachlichen und geistigen Auseinandersetzung ausweichen und die Differenzen mit Gewalt zu bereinigen suchen. Die Beteiligten sind sich dann darin einig, dass sie sich nicht einig sein wollen, sie scheuen die Annäherung, sie brauchen das Trennende und Polarisierende, sie meiden die Gemeinsamkeiten und keiner steigt von seinem Ross herunter. Dialogbereitschaft forderte dieses Herabsteigen und die Selbstbescheidung, wird aber als Schwäche oder als unehrenhaft ausgelegt. Ihre Berührungsängste zwingen sie so zur Feindberührung. Sie sind dann auch nicht an der Wahrheit interessiert, sondern an der Macht und Geschlossenheit und am erneuernden und verzehrenden Kräftemessen und dies oft auf hohem menschenmordendem Niveau. Sie erwecken damit auch den Eindruck, dass es ihnen an Begründung für den eigenen Standpunkt fehlt. Sie verlieren so an Glaubwürdigkeit und bestärken den jeweiligen Gegner in seinem Handeln, so dass er sich berechtigt und genötigt sieht, in der gleichen Weise zurückzuschlagen. Hieran beteiligen sich nicht nur Terrorgruppen, sondern auch heutige Kulturnationen. Und beide messen den Erfolg dann an den Zerstörungen und der Zahl der Getöteten statt an der Annäherung der Positionen durch Dialog und Überzeugungsarbeit. Ideen, die in den Kön-

³ W. Wieser: Genom und Gehirn (1970).

fen anderer nisten und die den eigenen zuwiderlaufen, bekämpst man also mit Gewalt und tunlichst, indem man die Köpfe zertrümmert, mit denen man nicht sprechen will, auf die Gefahr hin, dass auch der eigene Schädel daran glauben muss. Und keinem ist dabei bewusst, welches Maß an Überheblichkeit und Verachtung des anderen aus diesem Verhalten spricht. Ein entsprechendes Verhalten konnte man auch im Ost-West-Konflikt registrieren. Das waffenstarrende Schweigen, die teure Rüstungsspirale und die Stellvertreterkriege wären nicht nötig gewesen, hätten sich die Beteiligten an der Wahrheit interessiert gezeigt und ehrlich um Verständigung und Annäherung bemüht. Es waren auch hier die Berührungsängste und die zu hohen Rösser, die sie zu diesem Verhalten nötigten.

Man wundert sich nur, dass es in den Parlamenten dieser Länder meistens ziviler zugeht. Das liegt wohl an der Verpflichtung auf eine gemeinsame Raison. Das könnte aber bei den Nationen ebenso sein. Dem stehen jedoch ihr exklusives Selbstverständnis, ihre Selbstgenügsamkeit und Selbstherrlichkeit entgegen. Staaten erkennen meistens noch keine höhere Raison als die eigene an. Und unter dem Einfluss jener Zwänge und Zielsetzungen können sich Menschen, die sich privat als angenehme Zeitgenossen erweisen, Hilfsbereitschaft und Entgegenkommen zeigen, in der organisierten Masse in menschliche Monster verwandeln. Dasselbe Verhalten können dann auch Anhänger von Religionen zeigen, sofern ihr Glaube ein disziplinierter und kein authentischer Glaube ist. Auch die Glaubenslehren von Religionen und der Glaube an sie erweisen sich als prekär und brüchig, von Anfechtungen bedroht und angestrengt, und je mehr, umso stärker ist die Versuchung und für viele der Zwang, wenn Schwachstellen der Lehre kaschiert und Zweifel nicht eingestanden werden, sie mit Gewaltaktionen, bei denen auch Blut fließen darf. unter Beweis zu stellen und zu erneuern. Auch sie benötigen die erneuernde und reinigende Wirkung von äußerer Bedrängnis und Bedrohung. Sie brauchen das Trennende, vertragen den Frieden nicht und erweisen sich so als lebensfeindlich.

Das System gerät damit unter einen Wachstums- und einen Konfrontationszwang, die vor Tod und Zerstörung der eigenen Lebensgrundlagen nicht zurückschrecken. Leben in dieser organisierten Form muss sich selbst riskieren, es zwingt sich in einen unaufhörlichen Streit mit seiner Umgebung und nach Überschreiten von Wachstumsgrenzen auch dazu, über seine Verhältnisse zu leben. Es ist mit sich zerfallen, es tritt gegen sich selber an und die Systeme leben von ihrer Maßlosigkeit und Friedlosigkeit. Sie vertragen weder ein

Gleichgewicht mit ihrer Umgebung und die Nachhaltigkeit noch den Frieden. Sie werden damit lebensfeindlich und geraten in einen Selbstwiderspruch.

Beide Zwänge verschärfen sich darüber hinaus noch gegenseitig. Dann tritt zu dem besprochenen inneren Wachstumszwang noch ein äußerer Wachstumszwang in Form des "Wachse oder Weiche". Die Systeme zwingen sich also nicht nur selber, sondern auch untereinander zur Maß- und Friedlosigkeit, und sie sind damit auch gut angepasst an ihr Milieu. So fängt sich das Verhalten in den von ihm aufgebauten Verhältnissen. In einem ähnlichen verhärtenden Wechselbezug stehen auch die innere Disziplinierung und die äußere Bedrohung.

Wachstum und Konfrontationen oder Feindseligkeiten und Repression können sich zeitweilig als Stabilitätsfaktor auch gegenseitig ersetzen, wenn das eine oder das andere nicht zur Verfügung steht. Dieselben Zwänge gehen auch von der bereits erwähnten hochgespannten und leicht verletzlichen individuellen wie kollektiven Identität aus, und je eingebildeter oder "hochfahrender", umso mehr. Sie führen in vergleichbare Schwierigkeiten, verschärfen diese und tragen damit vor allem zum einmaligen Zerstörungspotential des Menschen bei. Die Angst vor (ideologischem) Bewusstseinsverlust kann dabei größer werden als die Angst vor dem Tod, was Menschen in Exzesse und Perversionen treibt, in denen sie "bis zum letzten Tropfen Blut" bereit sind, auch das eigene Leben dranzugeben.

Leben in der beschriebenen Form kommt somit nicht zur vollen Entfaltung, es hält sich im Bann seiner Zwänge, mit denen es sich selbst bedroht und seine aufbauenden Potentiale unterdrückt oder in Grenzen hält.

4. Wachstums- und Konfrontationsdilemma, Zusammenbruch, Bedeutung von Tod und Endlichkeit der Systeme

Wachstums- und Konfrontationszwänge bringen das System über kurz oder lang in ein eigenes Dilemma oder eine Ausweglosigkeit, denen es schließlich erliegt, wenn es sich nicht wandelt:

Es wächst sich entweder zu Tode, indem es an Grenzen gerät und sich selbst und/oder seine Umwelt überfordert – so wird selbst wirtschaftliches Wachstum einmal unwirtschaftlich, womit die Wirtschaft in einen Selbstwiderspruch gerät. Oder es begrenzt sein Wachstum, dann fehlen ihm aber der Vorrat und der Überschuss, aus dem die gespannten und zerfallsträchtigen Bindungen genährt und erneuert werden. Zusammenhalt und Loyalität sind nicht mehr gewährleistet, Zerfall setzt ein, innere Konflikte können aufbrechen. Dieses

Dilemma wird heute auch augenfällig an der gespaltenen Meinung über die Bedeutung des Wirtschaftswachstums: Die einen halten es für das Allheilmittel zur Lösung fast aller anstehenden Probleme und wollen es weiter vorantreiben. "Ohne Wachstum lassen sich demokratische Staaten nicht regieren, hieß es schon auf dem Weltwirtschaftsgipfel 1978"⁴, und auf einer großformatigen Anzeige konnte man kürzlich lesen: "kein Wohlstand ohne Wachstum". Die anderen sehen in ihm eine entscheidende Gefahr für die Natur und das Überleben und fordern darum einen Wachstumsverzicht. Aber keines würde die Probleme lösen.

Und es nimmt entweder aktiv am Kräftemessen mit Konkurrenten und Feinden teil, dann begibt es sich in höchste Gefahr, selbst als Sieger, weil es sich zu Tode siegt, wenn es alle Widersacher und Konkurrenten aus dem Feld geschlagen hat und ihm die Ziele fehlen, die es für seinen Zusammenhalt braucht. Oder es verzichtet auf Konfrontationen, Wettbewerb eingeschlossen, und beschränkt sich auf friedlichen oder vertrauensseligen Austausch, dann fehlt ihm der reinigende und erneuernde Impuls, es verliert an Schlagkraft und Zusammenhalt und wird über kurz oder lang von seinen Kontrahenten ausgeschaltet. In der Natur besteht diese Möglichkeit nur, wo Feinde und Konkurrenten mehr oder weniger künstlich ausgeschaltet wurden, dann erfolgt ein Verfall über die Generationen.

In jedem Fall scheint also alles falsch zu sein, was man im Rahmen der Systemvorgaben zur Lösung der Probleme und zur Rettung des Systems unternehmen kann. Von beiden Dilemmata sind auch die modernen Demokratien noch immer betroffen.

Zu diesen Dilemmata tritt bei menschlichen totalitären oder autoritären Regimes – bei anderen eventuell erst beim drohenden Zusammenbruch, wenn die Zügel wieder angezogen werden (müssen) – noch ein *Disziplinierungsdilemma*, das sich über den bereits erwähnten Repressionszwang und zum Teil auch über einen inneren Konfrontationszwang ergibt. Hier unterdrücken die sogenannten Sicherheitskräfte für die Bewahrung eines Status quo zunehmend und mit steigenden Aufwand die ihnen Anbefohlenen und verunsichern sie bis ins Unerträgliche, was schließlich die Kapazitäten überfordert, das System schwächt und bei weiterer Repression den inneren Aufstand provoziert, so dass es zur Eskalation des Konflikts zwischen repressiven und rebellierenden Kräften kommt, was auf den Zusammenbruch des Systems zielt. Die Lockerung der Zügel kann aber noch rascher zu offenem Aufstand und ins Chaos

⁴ K. Biedenkopf: Jahrhundert der Bescheidenheit (2009), S. 69.

254 Helmut Etzold

führen. Es wird wieder alles falsch, was man tun kann. Auch diesem Dilemma wird das System nur eine Zeit lang standhalten können. Diesem Dilemma sind auch Religionsgemeinschaften ausgesetzt. Es wird zum Grund, warum alle totalitären und autoritären Systeme einmal selbstzerstörerisch werden oder sich selbst im Wege stehen. Sie scheitern an ihren inneren und äußeren Gegensätzen oder daran, dass sich bei ihnen wie bei jedem selbstorganisierten System Freiheit und Einheit nicht vertragen.

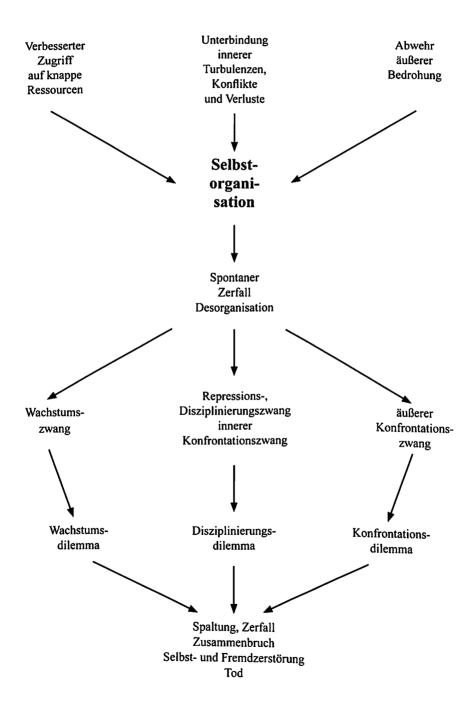
Alle drei Dilemmata tragen darüber hinaus noch zur wechselseitigen Verschärfung bei. Diese Dilemmata und das Versagen der Systeme ergeben sich ferner genau auf den Gebieten, auf denen sie anfänglich ihre Erfolge hatten und denen sie ihre Begründung und Existenz verdanken. Die Problemlösungen, die das System einmal einten und seinem Überleben dienten, werden ihm nun zum Problem und zum Grund für seinen Untergang. Die Zusammenhänge sind in der Grafik noch einmal wiedergegeben.

Selbstorganisation, so wie sie hier beschrieben wird, baut also Leben auf, sie kann aber nicht der Weg des Gelingens sein. Sie bringt zunächst Erfolge in jenen unübersichtlichen und ungeregelten Ausgangsbedingungen, dann aber geraten die Systeme in offenbar unauflösbare Selbstwidersprüche und in eine Ausweglosigkeit. Genauer: die Systemzwänge geraten in einen Gegensatz zu den Ansprüchen des Lebens. Der Selbstwiderspruch ist letztlich die Folge eines äußeren und inneren Grundwiderspruchs der Systeme oder der inneren und äußeren Front, die die Systeme von Anfang an bestimmen.

Hier lässt sich auch die zeitliche Begrenzung organismischen Lebens und der natürliche *Tod* einordnen. Auch ein Organismus steht unter Wachstumszwängen oder einem Wachstumsdruck und gerät damit in ein Dilemma, das beim Einzeller zur Teilung und bei den meisten Vielzellern zum Altern und zum Tod führt. Dies soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Man kann es aber noch allgemeiner fassen: räumlich begrenzte Systeme sind auch von zeitlich begrenzter Dauer. Und der Versuch, ein lebendes und räumlich begrenztes System der beschriebenen Art bei unveränderter Verfassung zu perpetuieren oder weiter auszubauen, endet in seinem Zusammenbruch. Das System fängt oder verfängt sich eine Zeit lang in seinen Zwängen, um dann an ihnen zugrunde zu gehen. Das bedeutet auch, dass es in der Welt nur Werdendes und Vergehendes geben kann.

Die Endlichkeit des Lebens und der Untergang der Systeme haben aber auch eine aufbauende Funktion. Denn sie ermöglichen über die Evolution einmal die Vielfalt des Lebens, zum anderen seine Fortentwicklung zu den höchsten Formen. Ihnen verdankt auch der Mensch seine Existenz. Der Tod

Selbstorganisation und Selbstwiderspruch



256 Helmut Etzold

ist damit Bedingung für den Fortgang der Evolution, aber auch für den Fortbestand des Lebens, weil jede Änderung der Umwelt eine erneute Anpassung verlangt, die über Auslese und Ausmerzung geschieht und weil schließlich bei fortschreitender Vermehrung eine Übervermehrung der Arten anders nicht zu steuern wäre. Tod ist lebensnotwendig, es muss gestorben werden, damit das Leben weitergeht, und es geht nicht nur um ein Weitergehen. Solange gestorben wird, hat das Leben also noch einen Weg vor sich und eine mögliche Aufgabe. Das Einzelleben kann seinen Sinn darum nicht nur in sich selber haben. Das sterbliche Individuum erweist sich als unfertig. Und da die Entwicklung auf die Sterblichkeit unfertiger Wesen baut, wird auch sie nie fertig oder abgeschlossen sein.

Die Natur und auch die menschliche Population müssen und können also mit dem Wechsel von Zusammenbruch und Neuanfang oder dem Stirb und Werde leben. Auch das Zusammenspiel der Arten nach Regeln, die vom Eigennutz ausgehen, stabilisiert sich in der Natur, weil sich die aufbauenden und zerstörenden Kräfte, wenn auch unter steten Verlusten die Waage halten. Dies gilt aber nicht mehr für den menschlichen Zusammenhang und das Zusammenspiel in der Gesellschaft und der Welt. Hier gewinnen die zerstörenden Kräfte die Oberhand und es häufen sich die irreversiblen Zerstörungen, ja, sie steigern sich schließlich ins Apokalyptische. Die Gründe sind vielfältiger Art, auf sie soll nicht eingegangen werden. Die vom Eigennutz diktierten Regeln der Natur lassen sich auf den menschlichen Kontext nicht auf Dauer übertragen.

5. Auflösung des Selbstwiderspruchs: Strukturwandel nach moralischen Maßgaben – ein unabschließbarer Prozess, der nicht stehen bleiben darf

Es gibt aber, wieder nur beim Menschen, einen Ausweg. Er wird möglich über einen grundlegenden Wandel, der vor allem einen moralischen Wandel einschließt. Es geht dabei um die Auflösung wachstums- und konfliktheischender Strukturen und daraus folgender Dilemmata und damit einhergehend auch um einen entsprechenden Bewusstseinswandel. Beide, der Wandel des Bewusstseins und der Strukturen bedingen einander, sie bringen sich gegenseitig auf den Weg. Dies würde ein konstruktives Potential freisetzen, das bis dahin nicht ausreichend zur Geltung kam, weil es an seiner Verwirklichung gehindert wurde. Ein Zusammenschluss nach bisherigem Muster auf Weltebene ist dagegen nicht mehr möglich, weil der solidarisierende äußere Druck,

ein Feind oder Rivale, und nur gemeinsam auszubeutende Wachstumsquellen fehlen, und weil schon die innere Disziplinierung nicht gelingen würde. Es geht nicht um eine Fortschreibung bisheriger Muster auf einer höheren Ebene, zumal sich dabei die Moral nicht ändern würde. Ein friedliches Auskommen setzt damit den genannten Wandel voraus. Appelle an die Vernunft, Einsicht in die Notwendigkeit und gute Beispiele allein werden, wie uns auch die Vergangenheit lehrt, die Wende nicht bringen.

Es bedarf somit der Herstellung von gerechteren, freieren, wahrhaftigeren und nach innen wie außen friedlicheren und solidarischeren Beziehungen wie auch einer damit einhergehenden entsprechenden Verhaltensänderung. Hier würden nicht mehr derselbe gespannte Zusammenhalt und dieselbe Zwangsstrukturiertheit herrschen, die zerstörerische Verhaltenszwänge auslösen. Es zeigt sich so auch, wie sehr das Wohlergehen und die Zukunft der Menschen von der moralischen Qualität ihrer Beziehungen abhängen und dass der Mensch anderen Gesetzen zu folgen hat als die Natur.

Ebenso erweist sich, dass das moralisch überlegene auch das langfristig überlebensfähigere System, das System mit den tragfähigeren und zukunftsfähigeren Strukturen, ist. Leben hängt an seinem eigenen Gelingen. Die Alternative wäre sein Untergang. Und das Gelingen des Lebens und jeder Ordnung hat eine moralische Grundlage. Dies wird exemplarisch deutlich am Selbstwiderspruch, den Dilemmata und dem Scheitern eines auf eigennützigen Antrieben gründenden und danach agierenden selbstorganisierten Systems. Die Unfähigkeit zur Öffnung und Erweiterung von Kooperation und Verantwortung und zur moralischen Bereinigung der inneren Verhältnisse wird zur Ursache für den eigenen Untergang. Man verspielt die eigene Zukunft, verhindert das eigene Weiterleben. Das System bestraft sich selbst. Und der Ausspruch "der Tod ist der Sünde Sold" hat hier darum seine Berechtigung. Das Versagen des Systems erweist sich als moralisches Versagen. Dies gilt für das Verhalten des Einzelnen wie ganzer Staaten, in analoger Weise und ohne moralische Konnotation aber auch für das organismische Leben, weil hier dieselben formalen Strukturen und Verhaltensweisen zur Ursache des Scheiterns werden.

Die Bedingungen des Überlebens nötigen das Leben also auf den beschriebenen Weg. Es ist – nach menschlichem Ermessen – ein unabschließbarer Prozess, weil wir zum einen nach wie vor nur begrenzte Bereiche, nicht das Ganze, überblicken und verändern können, auch unsere Identifikationsfähigkeit bleibt begrenzt. Die Unübersichtlichkeit wird also nie ganz aufgehoben, Probleme verbleiben und können sich auf anderen Ebenen wiederholen, sobald sich dort neue Unübersichtlichkeiten ergeben. Ferner kann die Entwick-

lung nicht am Ende sein, solange der Bruch zwischen Mensch und Natur fortbesteht. Einen weiteren Grund für die Unabschließbarkeit hatten wir schon in der Unfertigkeit und Sterblichkeit des Individuums erkannt, das zum Agens der Entwicklung wird. Die Welt ist nur als eine unfertige und unheile Welt zu haben. Wäre sie vollendet und ohne Fehl, dann gäbe es sie nicht mehr, sie verlöre ihre Strukturen und die Dinge würden in eins fallen. Denn nur das Nichts, das heißt die strukturlose Fülle, kann mit sich im Reinen sein. Vollendung gibt es nur im Zeitlosen, nicht in der Zeit und über das Zeitgeschehen.

Die Entwicklung darf aber auch nicht stehen bleiben, weil sich die Probleme, unter ihnen neu aufkommende, aufgrund anhaltender oder neuer Zwänge sonst erneut ins Selbstzerstörerische steigern und sich wieder ungeregelte anarchische Zustände ausbreiten würden. Ein System, das sich der Bewegung verweigert und auf seinem Zustand verharrt, verwirkt also sein Leben. Es ist die Bewegung und die Richtung, die auf die Dauer trägt.

6. Die spontane Komponente des Wandels, Integration oder der Weg des Gelingens

Die Natur ist zu diesem Wandel nicht fähig. Sie tritt, was die Qualität und die "Moral" ihrer Bezüge betrifft, auf der Stelle. Der Mensch ist damit aber nicht überfordert, zum einen weil die allermeisten Gesellschaften auf diesem Weg auch ohne genetischen Wandel bereits fortgeschritten sind, wenn man sie am naturwüchsigen Ausgangszustand misst - wenn dies auch eine arge Stolperstrecke war -, dazu gehört auch ein entsprechender Wandel von Bewusstsein und Einstellungen; zum andern weil es ein spontanes Verlangen und ein Drängen beim Menschen gibt, das sich aus seinem moralischen Empfinden ergibt, welches in dieselbe Richtung geht und sich den beharrenden Kräften widersetzt: eine spontane Neigung zu Öffnung, voraussetzungsloser Rücksichtnahme, Entgegenkommen und Kooperation und ein ebenso spontanes und unausrottbares Verlangen und Drängen nach oder ein Hang zu Gerechtigkeit. Freiheit, Wahrhaftigkeit oder zur Auflösung unheiliger und falscher Verflechtungen und damit einhergehend Annäherung, Einigung und Versöhnung. Das heißt, dass der Mensch sich selbst in den genannten Forderungen mit seinem eigentlichen und innersten Anliegen wiederfindet. Es ist das bereits angesprochene bessere Wollen. Der Mensch und seine Gesellschaften tendieren derart in diese Richtung, dass es eines Aufwands bedarf, sich ihr zu widersetzen. Wir sehen es deutlich an jedem totalitären und korrupten Regime. Die Maßstäbe und Werte, die hierbei zum Ausdruck gelangen, sind die Merkmale und Prinzipien der *Integration*. Sie werden erst dem Menschen bewusst und bei ihm virulent, und sie haben sich im Lauf der Geschichte trotz der Rückfälle gegen andersgerichtete Zwänge behauptet und durchgesetzt. Auch sie sind als eine Einheit aufzufassen, implizieren einander und müssen gemeinsam verfolgt werden. Sie seien hier noch einmal genauer aufgeführt:

- Friedlichkeit, Verträglichkeit, Freundlichkeit: Toleranz, Öffnung, Abbau von Berührungsängsten und Erweiterung von Verantwortung, Kooperation, Zuwendung und Mitgefühl
- Gerechtigkeit: Chancengerechtigkeit, Abbau von Privilegien und ungerechtfertigten oder unverdienten Rechten, von Ausbeutung und steilem Machtgefälle
- Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit oder Unverstelltheit im Denken, Verhalten und in den Beziehungen
- Freiheit von Unterdrückung und Fremdbestimmung und Freiheit zu erweiterter Verantwortlichkeit und Zuwendung
- Einigkeit, Einmütigkeit: Abbau unsachlicher, gewollter oder kultivierter, Leben beeinträchtigender und bedrohender Differenzen, störender und Leben beeinträchtigender Gegensätze und Spaltungen im übergeordneten Zusammenhang.

Im Unterschied zur Selbstorganisation verträgt sich hier die Freiheit mit der Einheit, und beide nehmen im Prozess der Integration zu, was nicht das Ende, sondern eine Steigerung von Leben verspricht. Diesen Maßgaben folgte die Entwicklung bereits in weiten und stetig wachsenden Teilen der Welt. Und hätte sie es nicht in der Vergangenheit schon gegeben, wäre die menschliche Zivilisation wahrscheinlich bereits untergegangen. Die Entwicklung des Menschen und seiner Welt hat eine andere Richtung genommen als bei alleiniger Geltung von Naturgesetzen und Weltzwängen zu erwarten wäre.

Die Veränderungen, die damit angesprochen werden, lassen sich noch einmal zusammenfassen: Es geht um die Öffnung und die Auflösung von Bruchlinien und Fronten zwischen Einheiten und deren Verhalten, die destruktiv geworden sind. Dies erfordert die Lockerung des gespannten und angestrengten Zusammenhalts und die Herstellung natürlicherer, wahrhaftigerer und entspannterer Verhältnisse in ihrem Innern. Es führt in eine *Normalisierung* der äußeren und inneren Bezüge. Dies wird die drei Zwänge abbauen, die in die Dilemmata und den Selbstwiderspruch führen. Es wird aber notwendig auch einhergehen mit der Formierung neuer Gruppierungen mit neuen Grenzen und

260 Helmut Etzold

auch Gegensätzen, die sich für das Leben und seine Weiterentwicklung aber als konstruktiv und fruchtbar erweisen werden, weil ihre Beziehungen ehrlicher, natürlicher und ungezwungener sind und damit weniger Konfliktpotential aufweisen. Es ist eine Neustrukturierung, welche die Sackgasse, in der wir uns heute befinden, überwinden und dem Leben neue Perspektiven erschließen kann. Und es ist eine Neustrukturierung, die sich an moralischen Maßstäben orientiert. Und weil die Systeme nicht nur sachlich, sondern auch moralisch unhaltbar sind, steht der Wandel somit unter einem doppelten Gebot. Was also in der Natur nur das Überleben bedroht und ein physisches Scheitern bedingt, wird beim Menschen zur moralischen Verfehlung, weil er damit gegen moralische Regeln verstößt und dank seines besseren Wissens und Wollens auch anders könnte. Was darum in der Natur nur überlebenswichtig ist, wird beim Menschen zum moralischen Gebot. Und aus einer Krise, die aus dem Selbstwiderspruch resultiert, kommt man wohl immer nur heraus, wenn man an unabänderliche Gesetze anknüpft, die von keiner Entwicklung in Frage gestellt werden. Es sind die Gesetze der Moral, die gleichzeitig die Gesetze des gelingenden Lebens sind. Und diese gelten nicht nur für das Verhalten des Einzelnen, sondern auch für die Strukturen oder die Verhältnisse, in denen er handelt. Das sollte damit deutlich werden.

7. Die nicht von der Natur abzuleitende Bereitschaft zum unbedingten Guten, Wegbereiter der Integration

Selbstorganisierte Systeme verstoßen – zunächst notgedrungen – gegen diese Prinzipien, wir finden bei ihnen die gegenteiligen Maximen (s.o.). Dies verschafft ihnen Erfolge, weil es in einem ungeregelten Milieu ihre Schlagkraft erhöht, führt sie dann aber in die tödlichen Schwierigkeiten. Die vom Menschen verinnerlichten Werte und Prinzipien, die sich gegen den verderblichen Kurs richten, verdanken sich darum nicht der Fitnessselektion oder einer Anpassung an das angestammte Milieu, in dem der Mensch und seine Organisationen auf dieser Welt groß geworden sind.

"Die natürliche Selektion bestraft selbstloses Verhalten gegenüber Fremden."5

Sie sind uns auch unabhängig von Sozialisation und der Erziehung mindestens keimhaft gegeben und gelten als Voraussetzung dafür.

⁵ H. Mohr.: Triebkräfte des Verhaltens. In: Neumann/Schöppe/Treml (Hg.): Die Natur der Moral (1999), S. 70.

"Der Mensch kommt mit einem moralischen Kompass zur Welt, einem angeborenen Sinn für Gut und Böse."⁶

"Woher diese tiefen Überzeugungen kommen, haben die heute gängigen Denkschulen der Philosophie nicht befriedigend klären können."⁷

Der Soziobiologe EDWARD O. WILSON bezeichnet den bedingungslosen Altruismus als "the culminating mystery of all biology"⁸. Der Mensch besitzt ein einmaliges moralisches Potential, das sich nicht aus seinem biologischen Erbe ergibt. Nach FRANS DE WAAL, dem bekannten Primatenforscher, hat das moralische Urteilsvermögen des Menschen keine Parallelen in der Tierwelt⁹ und er strebe in seiner Moral "nach Konsistenz und Interesselosigkeit"¹⁰.

Die genannten Wertvorstellungen und die Bereitschaft, ihnen auch ohne Not und ungefragt zu folgen, müssen einen anderen Ursprung haben und einer anderen Wirklichkeit entstammen. Sie sind als Manifestationen oder Realisierungen des unbedingten und interesselosen, nicht von der Natur abzuleitenden Guten zu sehen. In der Natur ist das Gute in der Regel nur bedingt und gebunden an die Erwartung oder die Möglichkeit einer Gegenleistung. Der Mensch steht damit über den Weltzusammenhang hinaus noch in einem anderen Seinszusammenhang, aus denen er Weisungen oder Impulse für sein Handeln bezieht. Er ist darum weder ein Gefangener seiner Gene noch seiner Systeme und hat dies schon in der Vergangenheit bewiesen.

Dem Drängen des Menschen und der spontanen Bereitschaft, der angegebenen Richtung zu folgen, kommt entgegen, dass heute die anfängliche Unübersichtlichkeit einer weitgehend erforschten, bekannten und bereisten Welt gewichen ist und dass die Möglichkeiten der Kommunikation und Verständigung ständig wachsen. Längst breiten sich eine grenzüberschreitende Kultur und Lebenshaltung mit gemeinsamen Werten und gemeinsamem Wissenstand aus. Menschen sind allerorten dabei, sich aus der Zwangsjacke ihrer Systeme und deren Regimes zu befreien. Und schließlich sind es auch die grenzüberschreitenden Probleme, die uns verbinden und die nur gemeinsam zu lösen sind. Auch der Zustand und die Entwicklung der Welt kommen dem geforderten Prozess also entgegen und unterstützen ihn. Damit werden jene aus der Not geborenen ad-hoc-Gruppierungen, die exklusiven und verschworenen In-

⁶ J. Blech/R. v. Bredow: Die Grammatik des Guten (2007); vgl. auch G. Ewald: Menschliche Freiheit (2008), S. 127; J. Bauer: Prinzip Menschlichkeit (2006).

⁷ J. BLECH/R. v. BREDOW: Die Grammatik des Guten, S. 111.

⁸ Zit. in: H. Meisinger: Soziobiologie der Liebe (2004), S. 44.

⁹ F. DE WAAL: Primaten und Philosophen (2008), S. 192.

¹⁰ Ders., ebd., S. 193.

seln der Verständigung, die sich nur um sich selber kümmern und anderen das Leben schwer machen, zunehmend obsolet, sie erweisen sich als unangepasst, dysfunktional, ja gefährlich, und verlieren ihre Berechtigung. Anstatt Leben aufzubauen, zu sichern und zu fördern, werden sie ihm zur Gefahr.

Das gilt nicht nur für Nationen, sondern auch für Religionsgemeinschaften und ihre Lehren mit einem exklusiven Wahrheitsanspruch. Auch diese können mit ihren widerstreitenden Gottesbildern und Jenseitsversprechen als ad-hoc-Entwürfe oder zeitbedingte unfertige und entwicklungsbedürftige geistige Konzepte aufgefasst werden, die zusätzliche Keile zwischen die Menschen treiben und die Zerwürfnisse unter ihnen vermehren, indem sie Misstrauen und ein Freund-Feind-Denken befördern. Auch sie konnten, analog zur physischen Selbstorganisation, als Inseln im Meer einer unerforschten Welt nur einen beschränkten und überschaubaren Wissensstand unter Einschluss von fiktiven Elementen mit den Erfahrungen der Gründer oder Apologeten verbinden und diese kommunizierbar machen. Und die so entstandenen Glaubenslehren mussten sich dann an den übrigen Gegebenheiten und den ad-hoc-Entwürfen anderer stoßen, zumal wenn ihre Aussagen für absolut und unabänderlich gehalten wurden. Sie können nicht der Ausbund letztgültiger Wahrheit sein. Das Trennende erweist sich darüber hinaus als gemacht und oft als gewollt und ist wie alles Gewordene nicht von bleibendem Bestand.

8. Der längerer Atem der Integration, Zeitpfeil und Kulminationspunkt, Schlüsselstellung des Menschen

Die angegebene Richtung hat darum auch, wie uns schon die Erfahrung der bisherigen Geschichte zeigt, den längeren Atem als alle dagegen gerichteten Anstrengungen. Diese verbrauchen sich und scheitern einmal an ihren Widersprüchen. Und wir können auch heute beobachten, wie die Strukturen der Selbstorganisation den Strukturen einer wachsenden Integration auf nationaler und internationaler Ebene langsam weichen und so ihren Leben bedrohenden Einfluss schrittweise verlieren, was Rückschläge aber nicht ausschließen kann.

Der längere Atem der Bewegung folgt auch daraus, dass sie jeweils entspanntere und weniger angestrengte Zustände auf einem niedrigeren Energieniveau erreicht, während Selbstorganisation in immer gespanntere Strukturen führt. Sie folgt damit einem Gefälle und somit einem Zeitpfeil, der mit dem Zeitpfeil der Entropievermehrung vergleichbar ist, mit dem Unterschied, dass dieser auf Zerfall, Zerstreuung und das Ende allen Lebens zielt, der andere aber auf Sammlung, Einheit und die Vermehrung von Leben und Lebendigkeit und die volle Entfaltung von Leben. Diese ist wohl die übergeordnete Bewegung, weil sie die Entropievermehrung einschließt und sich mit ihr verträgt. Das heißt auch, dass diese Entwicklung wie die Entropievermehrung wenigstens tendenziell irreversibel oder mit einer Rücklaufsperre versehen ist, so dass in beiden Rückschläge nicht von Dauer sind. Demselben Zeitpfeil folgt auch das menschliche Bewusstsein bei der meditativen oder kontemplativen Entspannung und Entgrenzung. Er zielt nicht auf Dumpfheit oder Bewusstlosigkeit, sondern auf die Steigerung von Wachheit und Lebensgefühl. Dies verstößt "gegen das Prinzip der Entropie"¹¹. Wir können so von einem Zeitpfeil des Geistes sprechen, welcher der Entspannung und Integration der äußeren Verhältnisse zugrunde liegt, diese Bewegung damit erst ermöglicht. Es ist der Grund, warum wir die Richtung der Integration nur beim Menschen und in den von ihm gestalteten Verhältnissen finden.

Damit wird auch der Weg beschrieben, auf dem das menschliche Leben einem zeitlich nicht fassbaren und erreichbaren Ziel oder Kulminationspunkt zustrebt oder auf diesen ausgerichtet ist, wo es mit sich selbst nicht mehr zerfallen ist und zur vollen Entfaltung gelangt. Geistiges und geistgeleitetes Leben geht also bei völliger Entspannung und wenn es zur Ruhe kommt, die "Ichaktivitäten" eingestellt sind, nicht in chaotischen Turbulenzen unter, sondern erreicht, mit ihm auch die Welt, seine höchste Steigerungsform. Dies entspricht wieder der Gipfelerfahrung von Meditierenden im Zustand völliger Entspannung von einem ungeteilten, nichtdualen und zeitlos Bleibenden, das alles einschließt 12, verbunden mit dem Gefühl uneingeschränkten Lebens, von Freiheit und umfassender Liebe. Es ist ein Leben, das sich selber trägt. Nur im Bewusstsein des Einzelnen, nicht in der Welt lösen sich die Strukturen auf und fallen die Dinge in eins. Und dies entspricht auch der Erfahrung einer unio mystica der Mystiker, die mit der Erfahrung des göttlichen summum bonum zusammenfällt. Geistiges Leben erreicht damit einen ganz anderen Ruhepunkt als das physische Leben. Wenn Letzteres zur Ruhe kommt, dann ist es tot. E. Drewermann¹³ spricht von einer "Gegenerfahrung", weil sie durchaus den Erfahrungen in den realisierten Weltverhältnissen widerspricht und den Menschen von seinen Ängsten befreit. Sie befähigt ihn dazu, sich über die Zwänge

¹¹ E. Lehnert: Finalität als Naturdetermination (2002), S. 72.

¹² Vgl. z. B. J. Hayward: Die Erforschung der Innenwelt (1996), S. 73, 343; E. Drewermann: Atem des Lebens (2007), S. 606, 780.

¹³ E. Drewermann: Wenn die Sterne Götter wären (2004), S. 220.

264 Helmut Etzold

und Versuchungen hinwegzusetzen, die von der Welt und seinem biologischen Erbe ausgehen.

Die Integration und der Zeitpfeil, dem diese folgt, werden so erst möglich, indem die Entwicklung außer von den Kräften der Welt auch von anderen Faktoren geleitet wird, die über den Menschen in die Welt gelangen. Wir müssen damit anerkennen, dass wir uns auch an etwas halten müssen und können, das nicht von dieser Welt ist, das uns aber auch die Kraft verleiht und eine motivierende Perspektive eröffnet, welche die Natur uns nicht bieten kann. Sie verspricht uns nur den Untergang. Vor ihrem Hintergrund erscheint das Leben nicht mehr als ein vergängliches Kuriosum. Sie schwächt oder raubt uns so die Hoffnung und die Motive zu einem aufbauenden und ethisch fundierten Handeln. Und sie entzieht dem Leben seine unbedingte Gutheit und Schutzwürdigkeit. Dagegen können weder bloße Klugheitsmoral (die man auch als taktische oder strategische Moral bezeichnen kann, Dawkins: der wahre Egoist kooperiert) noch Wunschdenken etwas ausrichten. Sie tragen nicht und werden den Niedergang von Moral und die Zunahme des zerstörerischen Handelns nicht aufhalten können. Es ist der Grund, warum der Positivismus, der die Bedeutung geistiger Antriebe leugnet, im Pessimismus endet. Nach I. KANT ist es

"die Transzendenz (…), ein universal gemeinsames inneres Milieu, an dem wir direkt mit dem Teil unseres Wesens partizipieren, das sich nicht den Naturgesetzen unterwirft, sondern den frei realisierbaren Moralgesetzen. Die Transzendenz ermöglicht und garantiert unsere Freiheit und unsere Entscheidung für das Gute."¹⁴

Zur Integration und Entspannung der Weltverhältnisse gehört ebenso, dass der Prozess auch die Natur einmal einschließt. Sie kann von der Entwicklung der menschlichen Welt nicht unberührt bleiben. Und der Mensch wird so zum Schlüssel für die Weiterentwicklung der übrigen Welt. Über ihn erhält auch sie eine Perspektive. Er übernimmt die Verantwortung für sie und wird in seine Bewegung auch die von ihm zunehmend gestaltete und abhängige Natur mitnehmen und das Zusammenspiel in ihr verändern, und er hat damit schon längst begonnen. Der Mensch kann der Welt aber auch zum Verhängnis werden, wenn er seine Aufgabe und Chance nicht erkennt.

¹⁴ J. Polákowá: Perspektive der Hoffnung (2005), S. 22.

9. Einende Bestimmung, Verbindlichkeit der Werte und ihre dreifache Begründung

Damit wird schließlich erkennbar, dass wir auf einen gemeinsamen Weg gewiesen sind. Er ist uns vorgegeben. Wir können von einer gemeinsamen oder einenden Bestimmung sprechen, einer Bestimmung des Gelingens. Die Zukunft ist unteilbar. Auch von der Erfahrung eines nichtdualen allumfassenden Bleibenden oder der *unio mystica* der Mystiker her ergibt sich eine Begründung für diese Bestimmung: Wenn dieses transzendente Eine mit der sichtbaren Welt etwas zu tun hat und wenn im zeitlosen Zustand die Dinge vereint sind, dann können diese nicht auf ewig auseinanderlaufen und sich verlieren, vielmehr muss sich die Zusammengehörigkeit auch in der Zeit, im zeitlichen Geschehen als ein Konvergieren dokumentieren. Es muss erkennbar sein, dass die Welt auf diese Einheit hin angelegt und auf den Weg gebracht ist.

Das Wissen um diese Bestimmung wird den Entspannungs- und Einigungsprozess unterstützen, indem es die vertrauensvolle Öffnung der Beteiligten ermöglicht, zwanghafte, zunehmend bedrohliche Konfrontationen abbaut und unüberbrückbare, auch religiöse und ideologische Gegensätze ad absurdum führt, sie als bösen Traum entlarvt. Es gibt für sie keine guten Gründe, zumal sich mit dieser Bestimmung auch eine Werte- und Weggemeinschaft ergibt. Sie hat eine sammelnde Funktion und wird das Bewusstsein einer Weltgemeinschaft und eine grenzüberschreitende Identität befördern. Mit der gemeinsamen Bestimmung und Orientierung wird so auch die Zukunft und nicht nur der Raum vertraut und überschaubar werden. Und wo beide nicht mehr als angstmachend erlebt werden müssen, werden Misstrauen und Berührungsängste abgebaut, Menschen und Völker kommen sich näher. Es ist darum absehbar und eine Frage der Zeit, dass gewalttätige Auseinandersetzungen samt kostspieligem Wettrüsten zwischen Staaten, aber auch zwischen Angehörigen verschiedener Ideologien und Religionen einmal der Vergangenheit angehören werden. Denn es kann ja nicht sein, dass wir aus gemeinsamen Anlagen entsprungen und auf dasselbe Ziel hin angelegt, nun auf Dauer getrennt bleiben und auch verschiedenen Göttern angehören. Das Trennende und Polarisierende bedarf der Bestätigung und angestrengten Erneuerung, es verbraucht sich, verliert seine Glaubwürdigkeit, nicht so das Verbindende. Das Trennende hat darum den kürzeren Atem. Diese Erkenntnis müsste den Prozess beschleunigen. Einen längeren Stillstand auf diesem Weg könnte die Welt nicht tolerieren, denn so kämen wir vom grundsätzlichen Misstrauen nicht los und würden dann auch mit anderen Problemen nicht fertig, die lebensentscheidend sind 266 Helmut Etzold

und in der Folge eskalieren würden. Menschliches Leben kann es sich nicht leisten, stehen zu bleiben, es steht und fällt mit seinem Gelingen. Das heißt auch, die Welt kann sich eine ewig in feindliche Lager gespaltene Menschheit nicht leisten.

Selbstorganisation und Abgrenzung sind das Ergebnis von Unwissen und Angst oder Misstrauen, Integration und Öffnung dagegen von wachsendem Wissen der Zusammengehörigkeit und Vertrauen. Dies schließt eine Werteund Weggemeinschaft wie auch die Öffnung und Entgrenzung von Interesse und Verantwortlichkeit ein. Auch dazu ist der Mensch angelegt. Er ist der Einzige, der sich einem Ganzen öffnen kann, und auch dies würde verbinden. Verbinden kann nur, was das Eigeninteresse transzendiert. Man muss aber an das Leben glauben, um sich für es einzusetzen. Und man wird nur an das Leben glauben, wenn es eine Perspektive hat und man an seine Zukunft glaubt. Dann kann man zerstörerischen Zwängen und Versuchungen im Interesse kurzfristiger Gewinne und steigender Ansprüche widerstehen. Wenn man dagegen meint, dass der Mensch und langfristig das Leben keine oder nur eine fragliche Zukunst haben, für die sich der volle Einsatz nicht lohnt, wenn man also der Zukunft misstraut, wird man in eine fatalistischen Grundhaltung geraten, den Karren laufen lassen und sich mit symbolischen Leistungen begnügen. Ja, man wird sich bereits schwerlich den Problemen öffnen. Und weil man dann auch an die Erfüllung seiner innersten oder eigentlichen Wünsche nicht glaubt, wird man sie aus dem Blick verlieren und werden allzu viele kurzfristige Ersatzbefriedigungen suchen und sich dem kopflosen Rennen und Raffen anschließen. So wird dann auch die eigene Zurücknahme zu einem maßvollen Leben nicht gelingen.

Der Mensch ist zur Wahrnehmung von Zukunft angelegt, und er kommt ohne das nicht aus. Hier kann er zu sich kommen und verliert seine selbst- und weltzerstörerische Neigung. Es ist die Wahrnehmung einer Perspektive des Gelingens und einer Richtung, die trägt, weil sie uns eint und mit der Richtung auf ein Bleibendes zusammenfällt.

Öffnung und Erweiterung des Denkens und Handelns werden so zur Voraussetzung für die Lösung unserer Probleme. Sie verlangen den Verzicht auf die unbedingte und exklusive Selbstbehauptung von Individuen und Gruppen. Es ist ein qualitativer Sprung, der erst im entwaffnenden Vertrauen auf einen bergenden Bezug und eine gemeinsame Bestimmung erfolgen kann, welche im Innerweltlichen nicht zu finden sind. Und solange Menschen die Not und das Schicksal der Welt nicht an sich herankommen lassen und davon nicht mindestens ebenso existenziell betroffen sind wie vom Stand der eigenen Din-

ge oder den Belangen ihres angestammten und begrenzten Bereichs, solange ihnen das Wohlleben wichtiger ist als die Zukunft der Welt und solange sie keinen Blick und kein Interesse für das haben, was sie verbinden würde, sind sie für den Frieden und ein auskömmliches Leben nicht bereit. Sie müssen dann mit wachsendem Terror und Zerstörung und der Fortsetzung der Gräuel leben, wo es am Ende nur Verlierer und Tote geben wird. Der Mensch und seine Welt erreichen nie das Ziel, auf das sie angelegt sind. Aber solange sie dorthin drängen und sich von ihm ziehen lassen, halten sie die Verbindung zum Bleibenden und haben sie am Versprechen einer Zukunft teil, die nicht enden soll. Im anderen Fall werden sie zum Opfer der eigenen zerstörerischen Zwänge.

Damit lassen sich nun auch die angegebenen Werte oder moralischen Vorgaben begründen: Sie sind die Bedingung für das Gelingen und die Bewahrung von Leben, so dass wir als Ergebnis von einer Ethik des gelingenden Lebens sprechen können. Die Begründung ist eine dreifache: Sie ist uns einmal von den Bedingungen des Überlebens her gegeben, zum anderen von unserem moralischen Empfinden, das uns mitgegeben ist und aus dem sich jenes spontane Verlangen und Drängen ergibt. Und der Mensch besitzt somit auch dank seines moralischen Urteils ein Sensorium für gelingendes Leben. Man kann zur Bestätigung noch eine dritte Begründung anführen, die mit der zweiten zusammenhängt: Weil die Umsetzung dieser Werte auf ein Bleibendes zielt, in dem sie zur höchsten Verwirklichung gelangen, werden sie von diesem Bleibenden her auch selbst als bleibend und unveräußerlich bestätigt. "Wir müssen als ein bedingtes Wesen uns auf ein Unbedingtes ausrichten und beziehen", sagt der Philosoph H.-P. Krüger.

Dass diese Werte und Maximen des gelingenden Lebens auf die Belange und die Förderung des Lebens eingestellt sind, erkennen wir überall, wo ihnen nicht entsprochen wird. Leben wird dann unmittelbar beeinträchtigt, eingeschränkt und verletzt, ihm werden Leiden zugefügt, es wird an seiner Entfaltung gehindert, auch wo es zum Aufbau und zur Verteidigung bestehender Lebensformen in einer unbefriedeten und unberechenbaren Welt dient und zunächst nötig erscheint. Wird diesen Werten dagegen schrittweise entsprochen, führt dies in eine Entwicklung, die bei jeweils geringerem Aufwand und weniger verzehrenden Konflikten mehr Leben und Lebendigkeit ermöglicht. Diese Werte und Richtungsvorgaben sind darum mit den Naturgesetzen vergleichbar. Bezogen auf das Leben erweisen sie sich als ebenso unumstößlich oder ehern und allgemeingültig wie diese.

268 Helmut Etzold

10. Befreiung von den Strukturen verselbständigter Systeme und ihrem zerstörerischen Kurs

Die meisten Gesellschaften und mit ihnen auch die Welt haben in der Vergangenheit Fortschritte gemacht in der Umsetzung der genannten Werte und auf dem Weg einer inneren und äußeren Integration oder einer Normalisierung der Bezüge. Sie haben damit Krisen überwunden, in die sie mit ihren Systemen gerieten. Heute erleben wir wieder eine Verschärfung von Krisen. Wachstumszwänge und Wachstumsgrenzen, aber auch zwanghafte feindliche Konfrontationen und ihre Eskalation zeigen uns allzu deutlich, dass das Ende der Strukturbereinigung nicht erreicht ist. Elemente, die bisher dem Aufbau des menschlichen und kulturellen Lebens dienten, sind zu selbstbedrohenden und zerstörenden Faktoren geworden. Es sind die Auswüchse der Selbstorganisation, von der wir bereits feststellten, dass diese die Not, gegen die sie angetreten ist, nicht beseitigt, sondern sie am Ende vermehrt. Der strukturelle Wandel, um den es hier vorrangig geht, darf nicht stehen bleiben, weil dies zu einem Rückfall in einen anarchischen und zerrütteten Zustand führen würde. den wir bereits zu spüren bekommen. Selbstorganisation kann nicht der Weg des Gelingens sein, und auch die Fitnessselektion und der gnadenlose Verdrängungswettbewerb sind im menschlichen Bereich kein Erfolgsprogramm. sie werden am Ende nur zerstören. Sie können uns nur als vorläufige Ordnungen und Maßstäbe dienen.

Die Einheiten, die sich heute in einer gefährlichen Krise befinden und/oder von denen die Zuspitzungen weltweiter Krisen ausgehen und die damit dysfunktional geworden sind, besitzen die Merkmale zwangsstrukturierter Organisationen in unterschiedlich starker Ausprägung. Es sind dies vor allem:

- Die selbstgenügsamen bis selbstherrlichen zentralistisch und zum Teil autoritär geführten Nationen mit ihrer bürgerfernen Bürokratien, ihrem unstillbaren Bereicherungsdrang und hochgezüchteten Abschreckungs- und Drohpotential. Sie befinden sich nicht nur wegen der Gefährdung, die von ihnen ausgeht und den Blockaden bei der Lösung der Probleme, sondern auch wegen mangelnden inneren Zusammenhalts in der Krise. Es ist damit auch eine Glaubwürdigkeitskrise.
- Die opportunistisch agierenden, vom Machtinteresse und von Wählerrücksichten korrumpierten, vitale Belange vernachlässigenden politischen Parteien. Auch sie befinden sich in einer Glaubwürdigkeits- und Legitimationskrise wegen des Versagens vor den anstehenden Problemen, da sie unter

Profilierungs- und Selbstdarstellungszwängen und in Machtkämpfe verstrickt oft schon an der rechtzeitigen Wahrnehmung von Problemen gehindert sind. So kann vorausschauende Arbeit kaum gelingen.

- Die unter oligarchischer bis absolutistischer Verfügung stehenden, unter Vernachlässigung sozialer und ökologischer Rücksichten weltweit konkurrierenden und expandierenden, sich gegenseitig antreibenden Wirtschaftsunternehmen, deren Kurs das Maß des Zuträglichen überschritten hat.
- Die autoritär geführten und intoleranten bis militanten religiösen Formierungen mit exklusivem Wahrheitsanspruch und Heilsversprechen. Sie haben mit ihrem zwanghaften Verhalten und der Bedrohung des Weltfriedens ihre Glaubwürdigkeit längst eingebüßt.
- Hinzu können je nach den Verhältnissen noch weitere verselbständigte Subsysteme, Staaten im Staate, treten, vor allem das straff organisierte Militär und der Sicherheitsapparat, die als ursprüngliche Institutionen mit dienender Funktion auf Kosten des übergeordneten Systems oft ihr Eigenleben führen und faktisch die Macht usurpieren und tödliche Konflikte schüren können. Hierhin gehört dann auch das abgekoppelte globale Wirtschafts- und Finanzgeschehen und zu einem gewissen Grad eine Wissenschaft, die unbeeindruckt von den Problemen der Gesellschaft, den Erkenntnissen anderer Fachdisziplinen und den Auswirkungen der eigenen Ergebnisse ihren eigenen Interessen nachgeht.

Diese Einheiten und ihr jeweiliges Wechselspiel, aber auch die zum Teil unheiligen Verflechtungen zwischen den damit gekennzeichneten Bereichen haben sich in ihren Zwängen gefangen. Sie sind zusammen mit dem verfügenden Bewusstsein, mit dem sie im bestätigenden Wechselbezug stehen, verantwortlich zu machen für die Zuspitzung der ökologischen und politischen Bedrohungen und der innergesellschaftlichen Probleme. Menschen werden dabei gezwungen, auch gegen ihr besseres Wissen und Wollen zu handeln. Der Rückstand steckt darum vielfach, wenn nicht überwiegend, in den Strukturen und Institutionen. Und diese dürften zum Teil nicht mehr reformfähig sein. Im Zusammenhang mit dem Gesagten ergeben sich Konsequenzen und konkrete Vorschläge für einen jeweiligen Strukturwandel in den genannten Bereichen, der die Situation entspannen und zwanghafte Tendenzen abbauen würde, die das Leben heute bedrohen. Dies wäre einer gesonderten Darstellung vorbehalten. 15 Es geht aber auch darum, dass Menschen ihre ureigenen

¹⁵ H. ETZOLD: Der Selbstwiderspruch organisierter Nationen (2009).

270 Helmut Etzold

und ursprünglichen Interessen und das bessere Wissen und Wollen, das sie teilen, wiederentdecken, sich von der Raison ihrer verselbständigten Systeme befreien und ihre Blockaden aufbrechen. Staaten und bürokratische Apparate erweisen sich gegenüber dem Durchschnittsbürger heute als mental und moralisch zurückgeblieben und hemmen die moralische Weiterentwicklung der Menschen. Das liegt an ihren gespannten unbereinigten Strukturen. Sie leisten sich, was ein zivilisierter Mensch, ihr eigener Bürger, sich längst nicht mehr erlauben darf. Und es ist darum an der Zeit, dass die Bürger, nachdem die Staaten und ihre Apparate sie so lange in ihren Bann geschlagen haben, sie für ihre Zwecke korrumpierten, missbrauchten und aufopferten, den Spieß umdrehen, die Systemraison aufkündigen und das Verhalten von Staaten und Apparaten zivilisieren und zähmen, damit das Leben Zukunft gewinnt und seiner Bestimmung folgen kann.

Das Problem ist, dass die Maßgebenden und die Exponenten der Systeme am engsten mit diesen verbunden sind und dass darum von ihnen die nötigen Schritte kaum zu erwarten sind. Sie halten sich weiter an die Zwänge und überkommenen Vorgaben. Sie richten den Blick auf die Vergangenheit, wo es um Kräftemessen und Selbstbehauptung ging und fast jedes Mittel dazu geeignet erschien. Darum bleiben sie misstrauisch und unversöhnt. Würden sie den Blick in die Zukunft lenken, wo es um den Wandel nach gemeinsamen Vorgaben und um Annäherung geht, könnten sie aufeinander zugehen und sich einigen.

Zusammenfassung

ETZOLD, HELMUT: Von der Selbstorganisation zur Integration – Werte für eine gelingende Welt. ETHICA 18 (2010) 3, 243–272

Selbstorganisation zu einem exklusiven und eigennützig agierenden System im Bereich des Lebendigen bei Mensch und Natur erfüllt drei Funktionen: Schutz vor äußerer Bedrohung, verbesserter Zugriff auf knappe Ressourcen, Vermeidung innerer Konflikte und Übergriffe. Der Zusammenschluss erfolgt aus eigennützigem Antrieb unter Beteiligung von äußerem und innerem Druck. Einheit und Freiheit vertragen sich darin nicht. Der Zusammenhalt ist darum prekär und hängt an

Summary

ETZOLD, HELMUT: From self-organization to integration – values for a succeeding world. ETHICA 18 (2010) 3, 243–272

Self-organization to an exclusive and selfishly acting system in the field of the living concerning man and nature serves thress purposes: protection against external threats, better access to scarce resources, avoidance of internal conflicts and attacks. The joining together results from selfish motives accompanied by external as well as internal pressure. Unity and freedom are incompatible. Thus, cohesion is at stake, it depends on the workability of the functions mentioned above. The system is forced der Erfüllung der genannten Funktionen. Das System gerät so in Disziplinierungs-, Wachstums- und Konfrontationszwänge. Diese bringen es in ein jeweiliges Dilemma und einen Selbstwiderspruch. Der Ausweg ist ein struktureller Wandel nach ethischen Vorgaben, die das System ohne den Wandel nicht erfüllen kann. Das Ergebnis sind entspanntere innere und äußere Verhältnisse. Es ist die Richtung der Integration, bei der Einheit und Freiheit wachsen und sich zunehmend vertragen. Der Mensch ist damit nicht überfordert, weil die Entwicklung in der Vergangenheit schon stattgefunden hat und weil sie einem spontanen Verlangen und Drängen der Menschen entspricht. Die Entwicklung folgt darum einem Zeitpfeil, der mit dem Zeitpfeil der Entropievermehrung vergleichbar ist, aber wie dieser nicht auf das Ende allen Lebens zielt, sondern Leben und Lebendigkeit vermehrt. Damit ergibt sich eine gemeinsame Bestimmung für menschliches Leben, die zur Grundlage für das Vertrauen unter den Menschen und für ein friedliches Zusammenleben und maßvolles Wirtschaften werden kann. Hiermit lassen sich auch die moralischen Werte. an denen sich die Entwicklung orientiert, und eine Ethik des Gelingens begründen.

Das unbedingte Gute
Disziplinierungszwang
Ethik und Maximen gelingenden Lebens
Integration
Konfrontationszwänge
Normalisierung der Beziehungen
Selbstorganisation
Tod
Wachstumszwänge
Zeitpfeil der Entropievermehrung

into compulsory disciplination, growth and confrontation and exposed to dilemmata and self-contradiction. The solution might be a structural change according to ethical guidelines which the system cannot come up to without a change. The result is much more relaxed internal and external conditions. It is towards integration that unity and freedom can grow and come to harmony. Man will not be overtaxed by this for the development has already taken place in the past and corresponds to a spontaneous human desire and yearning. Therefore, the development follows an arrow of time which is comparable with the time arrow of the increase of entropy, but unlike this does not aim at the end of all life but will promote life and liveliness. This leads to a common determination of human life which might serve as a basis for confidence as well as for peaceful cooperation and moderate economization. By this also the moral values that form the guideline for development and an ethics of success can be founded.

Compulsory confrontation compulsory disciplination compulsory growth death integration normalization of conditions self-organization successful life /ethics of and maxims for the unconditioned good time arrow of an increase of entropy

Literatur

BAUER, J.: Prinzip Menschlichkeit. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2006. Biedenkopf, K.: Jahrhundert der Bescheidenheit (Spiegelgespräch). Der Spiegel 31/2009, S. 68-70.

BLECH, J./v. Bredow, R.: Die Grammatik des Guten. Der Spiegel 31/2007, S. 108-116.

Bridle, S.: Der Ursprung des Selbst. Ein Interview mit Otto Kernberg. In: *Was ist Erleuchtung?* (Herbst/Winter 2000), 126–173.

DE WAAL, F.: Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte. München: Hanser, 2008.

Drewermann, E.: Wenn die Sterne Götter wären... Moderne Kosmologie und Glaube. Im Gespräch mit Jürgen Hören. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004.

— Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Bd. 2: Die Seele. Zwischen Angst und Vertrauen. Düsseldorf: Patmos, 2007.

ETZOLD, H.: Der Selbstwiderspruch organisierter Nationen und die politischen und wirtschaftlichen Dilemmata zentral geführter Massengesellschaften. *Blickpunkt Zukunft* 51 (2009), 7–11.

EWALD, G.: Menschliche Freiheit im Licht von Hirnbiologie und Physik. In: J. von Lüpke (Hg.): Gott-Natur-Freiheit. Theologische und naturwissenschaftliche Perspektiven. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2008, S. 121–129.

HAYWARD, J.: Die Erforschung der Innenwelt. Neue Wege zum wissenschaftlichen Verständnis von Wahrnehmung, Erkennen und Bewusstsein. Frankfurt a. M.; Leipzig: Insel Taschenbuch 1823, 1996.

Lehnert, E.: Finalität als Naturdetermination. Zur Naturteleologie bei Teilhard de Chardin. Stuttgart: Ibidem Verlag, 2002.

Meisinger, H.: Soziobiologie der Liebe. Neutestamentliches Liebesgebot und soziobiologische Altruismusforschung. In: Uwe Gerber/Hubert Meisinger (Hg): Das Gen als Maß aller Menschen? Menschenbilder im Zeitalter der Gene. Frankfurt a. M.: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2004 (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, Bd. 10), S. 43-64.

MOHR, H.: Triebkräfte des Verhaltens. In: Neumann/Schöppe/Treml, (Hg.): Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung. Stuttgart; Leipzig: S. Hirzel, 1999, S. 65–77.

Poláková, J.: Perspektive der Hoffnung. Transzendenzsuche in der Postmoderne. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 2005.

SCHREIBER, M.: Die Reise ins Licht. Der Spiegel 15/2007, S. 120-134.

Wieser, W.: Genom und Gehirn. Hanser-Umweltforschung. München: Carl Hanser, 1970.

Dr. Helmut Etzold, Weiherackerweg 20, D-91080 Marloffstein-Rathsberg helmut.etzold@rzmail.uni-erlangen.de

DISKUSSIONSFORUM

VERANTWORTUNG FÜR DAS LEBEN*

Ethik im Christentum und Islam

(Rezension von Ernst Luther)

Der hier dokumentierte Dialog zur Ethik im Christentum und Islam geht auf die vierte christlich-islamische Fachtagung des Theologischen Forums Christentum – Islam vom 29. Februar bis 2. März 2008 zurück. Dialog auf gleicher Augenhöhe, das ist das Prinzip der Herausgeber. Sie hätten für die Gegenwart kaum ein aktuelleres Rahmenthema finden können als "Verantwortung für das Leben".

Sechs Dialogfelder wurden ausgewählt:

- Anthropologische und theologische Grundlagen der ethischen Verantwortung
- II. Verantwortliches Zusammenleben in Partnerschaft und Familie
- III. Verantwortliches Handeln in Staat und Politik
- IV. Verantw. wirtschaftliches Handeln
- V. Verantwortung in der Biomedizin
- VI. Konfrontation, Korrektiv, Mitgestaltung – christliche und islamische Verantwortung im gesellschaftlichen Kontext

Im Vorwort bezeichnen die Herausgeber – und nach dem Lesen des Buches m. E. zu Recht – die Tagung "als gelungenes Beispiel des christlich-islamischen Dialogs". Sie verweisen kurz auf die Geschichte dieser Tagungen seit 2002 und heben die Vielzahl der Positionen heraus, für die selbstverständlich die im Band be-

teiligten 23 Autorinnen und Autoren (S. 276/277) verantwortlich sind.

Zu den Dialogfeldern stellen H. Schmid, Referent an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, und K. Mutlu, Lehrer für Islamkunde in Duisburg, in einer Einführung klar, dass auch dieser vorliegende Band selektiv ist und nicht die christliche und die islamische Ethik repräsentiert. Die Beiträge wurden für den Druck nach Wunsch noch einmal bearbeitet, wie allein die Zahl von 517 Anmerkungen andeutet.

Die Verfahrensweise im Dialog soll am Beispiel des I. Dialogfeldes erläutert werden: Die Bonner Theologin Heike Baranzke eröffnet das Gespräch über die "Grundlinien einer christlichen Anthropologie und Ethik der Weltverantwortung" unter dem Motto: "Vor Gott - für die Geschöpfe". Abdullah Takim, Prof. für islamische Theologie in Frankfurt am Main. erwidert darauf mit dem Thema "Der Mensch im Christentum und Islam" unter der Fragestellung: "Stellvertreter oder Ebenbild Gottes?" Ihn ergänzt Ahmet Hadi Adanali, Prof. für islamische Theologie und Philosophie in Ankara, über: "Die Quellen der Verantwortung in islamischem Recht und islamischer Theologie" unter dem Motto: "Was wir tun können, aber nicht tun sollen." Dazu erwidert die Grazer Professorin für Altes Testament und Religionswissenschaft, Ulrike Bechmann, unter einer Forderung, die durch die gesamte Tagung hindurch eine Rolle spielt: "Verantwortung setzt die Anerkennung der Anderen als Andere voraus."

H. Baranzke äußert gleich zu Beginn "erstaunt", dass "das Wort »Verantwortung« nicht zum biblischen Wortschatz gehört und überhaupt erst im Mittelhochdeutschen als ein juridischer Terminus nachweisbar ist". Allerdings verweist mich auf Rückfrage der Nürnberger Theologe und Philosoph Prof. Dr. Siegfried Scharrer (Evangelische Fachhochschule Erlangen-Nürnberg) darauf, dass Verantwortung wohl das erste Mal bei Luther in einer Predigt verwendet wurde (als Übersetzung der hebräischen Vorlage: "Das Substantiv < V.> lässt sich im Deutschen seit der zweiten Hälfte des 15. Jh. nachweisen." "Art. <V.> GRIMM 12/I (1956) 81; vgl. M. LUTHER: Pr. des Jahres 1532, Nr.3. Krit. Ges.ausg. 36 (1909) 444, 18 ff.; mit "sich verantworten" bzw. "V." überträgt Luther hebr. <hokiah>, griech. apologia, apologeomai, lat. <defensio> u. a.: vgl. Hiob 13,6; Luk. 21,14; Apg 22,1; 24,10; 15,16; 2 Kor 7,11; Phil 1,17; 2 Tim 2,16; 1 Petr 3,15." Holl, J./Red.: Verantwortung. In: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Darmstadt 2001, Sp. 566 und 568). Das Phänomen, der "Vorgang" der ,Verantwortung' ist genuin hebräisch: vgl. "adam..., wo bist Du?" (Gen 3,9) als Frage nach der V. des Menschen, der dann diese abschiebt: Verschiebespiel: Adam schiebt auf Eva, Eva auf die Schlange, bezeichnenderweise im Hebräischen nicht auf Gott, d. h. Selbstverantwortung, unentschuldbar, unvertretbar, vgl. im NT: Gleichnis von Weltgericht (Mt 25,35ff.): die zentrale Frage

nach der nicht wahrgenommenen Verantwortung. Entsprechend das deutsche Wortspiel: ver-antworten, auf eine In-Frage-Stellung antworten.)

Es gehört zum Konsens im ersten Dialogfeld, dass die Verantwortung vor Gott unbestritten ist. Für Christen ist die Bestimmung des Menschen als Bild Gottes die Grundlage für die Idee der Menschenwürde und die Menschenrechte sind eine Konsequenz daraus.

H. Baranzke verweist auf die biblischen Texte, nach denen "alle Menschen von Gott als gottebenbildliche Herrscher [gemeint ist zweifellos nicht ausbeuten, unterdrücken, sondern verantwortlich gestalten, bebauen und bewahren; E.L.] in der Schöpfung eingesetzt sind und kein Mensch über einen anderen Menschen herrschen soll." Auch werde .. die Gleichheit aller Menschen unabhängig von ihrer Volkszugehörigkeit" verkündet. Umso mehr empfindet sie es als "tragisch" dass "die Menschenrechte gegen den Widerstand der christlichen Kirchen erkämpst werden mussten". Auch B. Ucar, Prof. für islamische Religionspädagogik in Osnabrück, merkt an: "Häufig wird im Westen allzu schnell vergessen, dass bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) Demokratie, Menschenrechte und Religionsfreiheit in der katholischen Kirche als Häresie galten und auch in der Gesellschaft höchst umstritten waren." Konsens ist weiterhin, dass es zum Dialog keine Alternative gibt. U. Bechmann bringt es auf den Punkt: "Nur dann, wenn niemand fürchten muss, seine Existenz, sein Leben oder seine Identität zu verlieren, existiert die Basis, frei über Gestaltung der Gemeinschaft zu diskutieren, über die Art, in Differenz miteinander zu leben und zu gemeinsamen Entscheidungen zu kommen."

Bestimmte Unterschiede in den Auffassungen zur Verantwortung ergeben sich für den Islam aus der Ableitung der Regeln vom Koran und der Sunna. So gilt nach der Auffassung von Ahmed Hadi Adanali: "Es gibt keine Verantwortlichkeiten, die außerhalb des Gültigkeitsbereichs der Religion liegen. Im Islam ist etwas entweder eine religiöse Verantwortung oder es ist keine Verantwortung." Als ein wichtiges Prinzip nennt er für ethische Entscheidungen das Gemeinwohl: "Das Prinzip des Gemeinwohls zielt auf den Schutz von Leben, Religion, Vernunft, Eigentum und Generation. Diese fünf Güter werden von muslimischen Denkern als universal und in allen Religionen und Völkern gültig betrachtet." Ein weiteres zentrales Prinzip für die Entscheidungsfindung in islamischer Ethik und im Recht ist das "Schadensprinzip" (verstanden als Nicht-Schadensprinzip). Unterschiedliche Auffassungen zwischen christlicher und islamischer Ethik finden sich in dem II. Dialogfeld "Verantwortliches Zusammenleben in Partnerschaft und Familie".

Ich folge aber zuerst der Vorsitzenden der Muslimischen Akademie, Berlin, und Lehrbeauftragten an der Universität Paderborn, Hamideh Mohagheghi, die das Verhältnis aus islamischer Sicht begründet und die Eigenverantwortung im Menschenbild des Koran sowie Liebe und Barmherzigkeit als Wesenszüge der Partnerschaft hervorhebt.

Die Unterschiede zur christlichen Auffassung sind differenziert zu sehen, denn die katholische Sicht zur Sexualität außerhalb der Ehe kommt dem Islam nahe. H. Mohagheghi verschweigt nicht, dass die Frau nach der Mehrzahl der klassischen Werke gegenüber dem Ehemann zu Gehorsam verpflichtet ist und dass die junge

Generation zu den Pflichten und Rechten neue Fragen stellt. So darf z. B. ein muslimischer Mann jüdische bzw. christliche Frauen heiraten, eine muslimische Frau dagegen nur einen muslimischen Mann. Auch den Debatten über Homosexualität müsse sich die islamische Ethik stellen. Aber zurzeit gilt: "Sexualität vor der Ehe bzw. in einer unehelichen Beziehung, Anerkennung der gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften als Ehe sind die Aspekte, die sich in den Diskussionen zwischen Christen und Muslimen als unüberwindbar erweisen."

In ihrem christlich-theologischen Standpunkt zu Partnerschaft, Ehe und Familie legen Wiebke Krohn und Prof. Arnulf von Scheliha Wert darauf, dass die Ehe selbst erst im geschichtlichen Prozess entstand. So verweisen sie darauf, dass die hebräische Sprache "kein spezielles Wort für die uns heute geläufige Form der Ehe aufweist" und auch das Neue Testament "keine umfassende Theologie der Ehe" wiedergibt. Erst in der romantischen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts werde die Liebesheirat zum kulturellen Leitbild. (Wie mich S. Scharrer erinnert. galt für Martin Luther "Lust und Liebe" als Voraussetzung der Ehe.) Wer je im Alten Testament das "Hohelied der Liebe" gelesen hat, kann sich nur wundern, wie über Jahrhunderte die Sexualität diffamiert und als sündhaft beschrieben wurde. Der jüdische Schriftsteller Pinchas Lapide nannte diesen Text wohl den umstrittensten der Hebräischen Bibel: "Um seine knappen vier Seiten entbrannte ein rabbinisches Streitgespräch, das fast 400 Jahre währte und bis heute so manche Ausleger in Verlegenheit bringt." (Kösel-Verlag, München 1993).

Aus evangelischer Sicht zählt allein die Liebe als Kriterium von Partnerschaft. Ehe und Familie: "Generell gehört die Wahl der sozialen Lebensform zu den fundamentalen Freiheiten des Menschen und sie realisiert sich in der modernen Welt auf vielfältige Weise."

Halit Öztürk von der Freien Universität Berlin sieht in seinem Beobachterbericht zur Debatte kaum Unterschiede zwischen christlichem und islamischem Familienleben. Da kaum empirische Studien über das Familienleben, insbesondere von Menschen mit islamischem Glauben existieren, ergebe sich "die Frage, inwieweit dann die Kategorien »die islamische«, »die jüdische«, »die säkulare« oder »die christliche« Ehe oder Familie gerechtfertigt sind."

Da sich die Inhalte des III. Dialogfeldes "Verantwortliches Handeln in Staat und Politik" und des VI. "Konfrontation, Korrektiv, Mitgestaltung – christliche und islamische Verantwortung im gesellschaftlichen Kontext" mehrfach überschneiden, sollen sie hier gemeinsam besprochen werden.

Wenn es je ernsthafte Kontroversen gab, so fanden sie in diesen Feldern statt. Die Kernpunkte der Auseinandersetzung waren: wie verhalten sich Gläubige zur Politik und wie zu den säkularen Werten? Daniel Bogner vom Kollegiat am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt formulierte schon in der Überschrift zu seinem Beitrag das Problem: "Vom Glauben zur Politik - natürlicher Weg oder innere Verdrehung für Christen?" Nach ausführlicher historischer Übersicht zum Wesen des Glaubens kommt er zur entscheidenden Frage: "Woher nimmt man die Berechtigung, ein bestimmtes politisches Handeln, eine Maßnahme, ein Programm als »christlich« zu bezeichnen oder nicht?" Auf die bisherige Debatte zurückgreifend, sieht er in der "Orientierung an einer Grundnorm wie der Menschenwürde" die Chance für christliches Handeln. Allerdings steht für ihn fest, "dass der christliche Glaube nicht von sich aus zu einem integralistischen Gesellschaftssystem nötigt", er sei "vielmehr offen für unterschiedliche Modelle politisch-gesellschaftlicher Gestaltung." Die Diskussion habe sich im Plenum aber mehr auf den Islam konzentriert, meinte die Referentin am Forschungszentrum für Religion und Gesellschaft in Köln, Ayse Basol-Gürdal. Sie bezieht sich besonders auf den Beitrag des in Halle am Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft tätigen wiss. Mitarbeiters Nader Purnagcheband. Nach ihm sollten "Muslime, wenn sie politisch aktiv sein wollen, ihre Religiosität ablegen." Sie bezieht sich dabei allerdings auf seinen Vortrag, den der Autor nach der Diskussion "grundlegend überarbeitete".

N. Purnagcheband formuliert im überarbeiteten Vortrag über "Einige historische Vorüberlegungen zur politischen Ethik im Islam (7.-11. Jahrhundert": "Innerhalb einer modernen säkularen Ordnung, in der der Anspruch der Einflussnahme auf andere gesellschaftliche Segmente durch die Religion vonseiten des Staates nicht geduldet wird, müssen diejenigen Traditionselemente belebt werden, welche die friedliche Koexistenz der Sphären am adäquatesten sicherstellen. Während sich im Christentum Modelle herausgebildet haben, die diesen Anforderungen gerecht werden, sind im sunnitischen Islam die Grundsatzdebatten noch in vollem Gange."

Der wohl am stärksten umstrittene Beitrag hat das VI. Dialogfeld eröffnet: "Islam, Christentum, Säkularismus: Haben sie gemeinsame Werte?" Dies fragte die

Professorin für Islamische Geschichte und Theologie an der Theologischen Fakultät der Georgetown University/Washington, DC, Maysam J. al-Farugi, und sie verneinte die Frage kategorisch. Nach ihrer Auffassung seien säkulare Werte nicht absolut, sondern "kulturell und zufällig; sie können weder Universalität noch Normativität erlangen und können nur mit Gesetzesgewalt durchgesetzt werden."

Diese Auffassung konnte aus muslimischer Sicht Bülent Ucar nicht unwidersprochen lassen und sieht "gemeinsame Werte zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden." Er fordert die aktive Mitgestaltung in der Gesellschaft, jedoch zugleich einen "Abstand zu den Herrschenden", um glaubwürdig zu bleiben. Schließlich zitiert er den Bundesinnenminister Schäuble: "Wenn es uns nicht gelingt, uns als Christen, Juden, Muslime oder Atheisten verbindlich zu verständigen über das, was uns miteinander verbindet und was uns trennen darf, ohne dass es unseren Staat auseinanderdividiert, dann ist jede Integrationspolitik in unserem Land letztlich auf Sand gebaut." Eine kurze Übersicht soll noch zu den Dialogthemen IV und V gegeben werden, die sich dem verantwortlichen Handeln in der Wirtschaft und in der Biomedizin zuwenden.

Prinzipien wie Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Solidarität oder Nachhaltigkeit werden von der christlichen Sozialethik ebenso gefordert wie in der islamischen Ethik. Das Grundproblem liegt aber, wie Sefik Alp Bahadir, Prof. für Gegenwartsbezogene Orientforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg, weiß, im "Dilemma der Vermittlung der ökonomischen Rationalität mit der ethischpraktischen Vernunft". Nach islamischer

Ethik soll "das Verhältnis der Menschen zu Gott durch Unterordnung und ihr Verhältnis untereinander durch Gleichheit und Fairness bestimmt" werden. "Die Harmonie dieser vertikalen und horizontalen Beziehungen, die sich in der Moschee und am Marktplatz manifestieren. gewährleistet die Wohlfahrt der Gemeinschaft. ... Doch in unserer Zeit, in der die globalen und kaum noch kontrollierbaren Marktkräfte nicht nur das internationale wie auch die innerstaatlichen Wohlstandsgefälle vergrößern und damit das Konzept des Sozialstaates wie auch »das Gleichgewicht des gesamtgesellschaftlichen Gefüges« zunehmend in Frage stellen, sondern sogar die ökologischen Grundlagen des Lebens auf der Erde gefährden, ist eine Neubesinnung auf die religiös begründeten ethischen Normen des Wirtschaftens drängender denn je." Am Ende verständigte man sich in der Diskussion: .. Einer Form des Kapitalismus, der ungerecht, unsozial und ökologisch nicht nachhaltig ist, können die Religionen gegensteuern."

Zum verantwortlichen Handeln in der Biomedizin wird eine sehr breite Palette von Fragen gestellt, ohne dass die Antworten über die allgemeinen Formulierungen der prinzipiellen Heiligkeit des Lebens hinausgehen. In fast allen Bereichen der Stammzellforschung, der Präimplantations- und Pränataldiagnostik sowie der Abtreibung gibt es gewisse Unterschiede, die im Islam auf die Beseelung des Embryos (aus der aristotelischen Naturwissenschaft übernommen) zurückgehen bzw. wegen fehlender technischer Möglichkeiten kein Thema sind. Im Schlussteil des Buches wird von den Herausgebern A. Renz und A. Takim festgestellt, dass die Pluralität der Menschenbilder sich als "prinzipiell unüberwindbar erweisen" dürfte. Aber: "Entscheidend ist, ob es gelingt, dennoch eine gemeinsame formale und inhaltliche Basis zu finden, die den freien Diskurs dieser verschiedenen Menschenbilder und Ethiken ermöglicht."

Der vorliegende Band ist zumindest eine wertvolle Anregung, in diesem Geist zu wirken.

Ernst Luther, Halle (Saale)

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

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ETHIK ALLGEMEIN

BOHLKEN, EIKE/CHRISTIAN THIES (Hg.): Handbuch der Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2009, VII, 460 S., ISBN 978-3-476-02228-8, Geb., EUR 49.95

Die vorliegende Arbeit versucht einen Überblick über die vielfältigen Kenntnisse und die einschlägigen Vorstellungen vom Menschen zu gegeben, eben eine Anthropologie. Diese, ursprünglich fast ausschließlich theologisch und philosophisch bedacht, hat sich seit dem 19. Jahrhundert in eine Vielzahl von Richtungen aufgeteilt. wie historische, literarische, medizinische, pädagogische, philosophische, biologische usw. Eine derart vielfältige Sichtweise hat allerdings auch dazu geführt, dass man den Menschen in seiner Ganzheit aus dem Blick verlor, sodass von Anthropologie kaum noch die Rede ist. Daher sprechen die beiden Herausgeber, Eike Bohlken und Christian Thies, von integrativer Anthropologie als Zusammenführung der verschiedenen Disziplinen zu einem umfassenden Mosaik Mensch, zumal in der Vielschichtigkeit der Betrachtungen von einem eigentlichen Menschenbild nicht mehr die Rede sein kann. Der Mensch wird in diesem Buch daher in seiner Natur, Kultur und Technik beschrieben.

Nach einem kurzen Bericht über die Geschichte der Anthropologie von den metaphysischen Ansätzen bis zur rein empirischen Betrachtung beschreiben die Autoren das Konzept ihres Handbuches der Anthropologie. Dieses fußt auf einem universalistischen, transkulturellen Verständnis von Wissenschaft, wobei sie die genannten Aspekte Natur, Kultur und Technik angemessen zu ihrem Recht kommen lassen.

Nach der Einleitung (Teil I) werden in Teil II die sogenannten Klassiker der Anthropologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart von einzelnen Fachautoren in ihrer Bedeutung für die Anthropologie vorgestellt, nämlich: Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder, Charles Darwin, Karl Marx, Sigmund Freud, Marcel Mauss, Ernst Cassirer. Max Scheler, Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Norbert Elias, Arnold Gehlen. Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz und Michel Foucault. Diese Auswahl ist, wie die Autoren einleitend bemerken, etwas willkürlich und enthält auch Gegner der Anthropologie, wie Karl Marx, Sigmund Freud oder Norbert Elias, doch finden sich in ihren Werken wichtige anthropologische Gedanken. Auffallend ist das völlige Fehlen von Vertretern der theologischen Anthropologie.

Auf diesen historisch-biografischen Abschnitt folgen in Teil III systematisch ausgerichtete Artikel zu einigen Grundthemen. Forschungsansätzen und Disziplinen der Anthropologie: Behaviorismus; Enhancement, Entwicklungspsychologie, Ethnologie, Evolutionspsychologie, Hirnforschung, Historische Anthropologie, Kognitivismus, Kulturphilosophie, Künstliche Intelligenz/ Künstliches Leben, Literarische Anthropologie, Medizinische Anthropologie. Pädagogische Anthropologie, Paläoanthropologie, Phänomenologie, Philosophische Anthropologie, Pragmatismus, Primatologie, Soziobiologie, Theologische Anthropologie, Tiefenpsychologie, Transhumanismus und Verhaltensgenetik. Diese Beiträge umfassen ein breites Spektrum der Anthropologie und veranschaulichen, was die Autoren unter integraler Anthropologie verstehen. Einzelne Themen wie Strukturalismus oder Existentialismus kamen bereits in Teil II zur Sprache, weshalb man die Themenwahl als umfassend bezeichnen kann

In Teil IV werden 41 Grundbegriffe der Anthropologie dargestellt, wobei vor allem politikwissenschaftliche, soziologische und historische Aspekte zur Geltung kommen, als da sind: Aggression, Alter, Anerkennung, Animal rationale, Arbeit, Bewusstsein, Emotionen, Empathie, Entfremdung, Erinnerung/Gedächtnis, Familie, Freiheit, Geschlecht, Gesundheit/Krankheit, Homo faber/Technik, Homo oeconomicus, Homo sociologicus, Identität, Kindheit, Kunst, Lachen und Weinen, Leib/Leiblichkeit, Lernen, Macht, Menschenwürde, Mode, Moral, Person, Rausch, Religiosität, Rituale, Schrift, Sexualität, Sinne, Speziesismus, Spielen, Sprache, Tod, Unmenschlichkeit, Zeit, Zoon politikon. Die Begriffe decken ein breites Feld der Eigenschaften und Handlungsformen des Menschen ab. Vermisst wird der Begriff Ethik und neben dem Homo faber müsste vor allem auch noch der Homo ludens stehen, da der "spielerische Mensch" heute den Homo faber um Längen übertrifft. Doch das sind Randbemerkungen.

Die einzelnen Beiträge, zum Teil von renommierten Fachkollegen, sind durchwegs flüssig, sachbezogen und allgemein verständlich geschrieben, wenngleich einzelne Themen, wie z. B. der Begriff Bewusstsein, auf vier Seiten lediglich angeschnitten werden können. Dennoch geben die angeführten Beschreibungen einen sehr plastischen Einblick in Definition und Geschichte der genannten Begriffe. Außerdem bekunden sie die Vielschichtigkeit der Natur, Kultur und Technik des Menschen, wie man dies in der dargebotenen Form und Vielfalt sonst nicht findet. Bedeutsam sind ferner die zu jedem Beitrag angeführten Literaturangaben, die zu einer weiterführenden Beschäftigung einladen.

In einem Anhang finden sich kurze biografische Daten der Herausgeber und Autoren. Besonders wertvoll ist neben dem Personenregister das Sachregister, das einen gezielten Zugriff auf einzelne Themen ermöglicht.

Insgesamt macht das Buch in Inhalt und Form einen sehr angenehmen Eindruck. Man kann es jedem empfehlen, der einen breiteren Blick in das heutige Verständnis und wissenschaftliche Bemühen um den Menschen werfen will. Es geht dabei nicht um fertige Menschenbilder oder um fixe Handlungs- und Lebensrezepte, sondern um eine beschreibende Darlegung, dessen, was man heute zum *anthropos*, dem Menschen, zu sagen hat und sagen kann.

Den Herausgebern und Autoren und nicht zuletzt dem Verlag gilt der Dank für die saubere Arbeit, aber auch für den Mut, ein solches Thema aufzugreifen, ist doch nicht nur die Anthropologie, sondern der Mensch in seiner Ganzheit in den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Hintergrund geraten.

A. Resch, Innsbruck

PHILOSOPHIE

HÉNAFF, MARCEL: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, ISBN 978-3-518-58518-4, 635 S., Geb., EUR 39.80

Als eine Gesandtschaft der Anemolier Amaurotum, die Hauptstadt der Utopier, erreicht - die hohen Würdenträger zum Staatsbesuch mit Gold und Silber reichlich geschmückt -, erwartet sie eine herbe Enttäuschung: Die Einwohner Utopias, die Gold und Silber nur für ihre Nachttöpfe. das Spielzeug ihrer Kinder und die Fesseln ihrer Sklaven benutzen und von materiellem Reichtum nicht viel halten, die ohne jeden Prunk und untereinander ohne Geld auskommen, überschütten die hohen Herren mit Spottgelächter - so lange bis diese, beeindruckt von den Sitten der Utopier, beschämt die Zeichen ihres Reichtums ablegen und bei den Utopiern in die Lehre gehen.

So und anders karikiert Thomas Morus in seiner *Utopia* die Macht des Reichtums und steht damit in einer langen Reihe von philosophischer Kritik am Mammon, die schon bei Sokrates beginnt. Spätestens seit Aristoteles die nützliche Haushaltungskunst, die "Ökonomie", abtrennte von der "Chrematistik", dem Streben nach dem Geld um des Geldes willen, gehört die Skepsis gegenüber den Verlockungen des magischen Tauschmediums bei den Gelehrten zum guten Ton. Geld und Philosophie - es ist offenbar eine unglückliche Beziehung, deren Geschichte Marcel Hénaff in seinem 2009 auf Deutsch erschienenen Buch aufarbeitet. ähnlich heikel wie die Liaison zwischen dem Geld und der Kunst oder dem Geld und der Religion, die als Nebenerzählungen in seiner Untersuchung mitlaufen. Zwar ist heute Bezahlung im Bereich von Wissenschaft und Kunst üblich und die Maßstäbe der Ökonomie sind in mannigfacher Form in die Welt des Schönen, Wahren und Guten eingedrungen. Trotzdem gibt es bis in unsere Zeit ein Unbehagen gegenüber dieser Verbindung von Geld mit Tätigkeiten, in denen es um Wahrheit geht - und um den Menschen; besteht doch laut Kant seine Würde gerade darin, kein Äquivalent zuzulassen, mithin über jeden Preis erhaben zu sein. Doch handelt es sich bei dieser Aversion gegen das Geld um die übliche kulturkritische Polemik oder verbirgt sich mehr dahinter? Betrachten wir zunächst den Begriff des Geldes, wie Marcel Hénaff ihn einführt.

Etwas, das kein Äquivalent hat, ist in der universellen Logik des Geldes nicht vorgesehen. Seine Bestimmung besteht gerade darin, alles miteinander vergleichbar zu machen, indem es jede qualitative Besonderheit eines Gegenstandes nivelliert und auf einen quantitativen Ausdruck bringt. Geld kann als Substitut für schlechthin alles fungieren, es hat "die Macht, alles zu verwandeln" (29) und somit erlaubt es auch die Bezahlung der wissenschaftlichen, künstlerischen, schriftstellerischen Tätigkeit - womit wir wieder bei dem Unbehagen angelangt wären, das sich angesichts der Verbindung von Geld und Erkenntnis, Wahrheit und Gewinnstreben einstellte.

Aus diesem Unbehagen heraus fragt Marcel Hénaffs Studie nach der Beziehung zwischen Wahrheit und Geld. Ausgehend von der sokratischen Skepsis gegenüber dem Geldbesitz und Platons Kritik an der Lohnforderung der Sophisten verfolgt er dieses Thema bis in gegenwärtige philosophische Debatten und stellt sich der Frage, ob und wie sich heute noch sinnvoll von bestimmten Gütern sagen lässt, sie könnten oder dürften nicht mit dem Maßstab des Geldes gemessen werden. Dazu ordnet er die Frage nach der Wahrheit in die Traditionslinie einer Ordnung ein, die sich der wirtschaftlichen Tauschlogik entzieht, nämlich derienigen der Gabe. Diese andere Ordnung des Austauschs, die weder als Vorform noch als simple Alternative zum Handel zu verstehen ist, liefert den Hintergrund, vor dem Hénaff den Siegeszug des ökonomischen Tausches, dessen universelles Werkzeug das Geld ist, verfolgt. Er orientiert sich dabei an Marcel Mauss, der die Gabenbeziehung in seinem berühmten Essai sur le don erstmals systematisch ausgewertet hat und dessen Gedanken in Soziologie und Philosophie in Frankreich seit den 1990er-Jahren verstärkt diskutiert werden. Aus dem weiten historischen Bogen, den Hénaffs Text beschreibt, darf man jedoch nicht darauf schließen, die symbolische Ordnung der Gabe sei nur eine historische Erscheinung: "Das, was keinen Preis hat, bleibt allgegenwärtig. Es ist nicht die Vergangenheit der Handelsbeziehung; es ist weder ihre archaische Form noch ihre Alternative; es weist eine andere Ahnenreihe auf und entspricht anderen Forderungen." (37) In einem Parforceritt führt Hénaff den Leser durch die gesamte Philosophiegeschichte hindurch, wobei man freilich nicht bei jedem Text, der gestreift wird, eine erschöpfende Interpretation erwarten darf. Dafür glänzt das Buch mit feinsinnigen Beobachtungen zu den oft verborgenen Quellen unseres Denkens, die gerade dort, wo sich der Text mit Andeutungen begnügt, zum Weiterdenken reizen.

Der erste Teil des Buches setzt mit Platons Vorwurf an die Sophisten ein, sie verkauften Wissen für Geld. Wenn Sokrates die Bezahlung für seinen Unterricht ablehnt, dann mit der Begründung, das Lehrer-Schüler-Verhältnis werde von anderen Regeln bestimmt als das Verhältnis des Verkäufers zum Käufer. In den Regeln des Umgangs zwischen Lehrer und Schüler, die auf Dankbarkeit und Anerkennung beruhen, sieht Hénaff nun einen Hinweis auf das Verhältnis, das in traditionellen Gesellschaften durch die Gabe konstituiert wird. Das zweite Kapitel widmet sich daher der Welt der Gabe und ihren Modifikationen, wobei die Phänomene des Opfers, der Schuld und der Gnade hinzukommen. Zuerst wird die zeremonielle gegenseitige Gabe beschrieben, die Mauss im Hinblick auf Austauschpraktiken im Pazifikraum und in Nordamerika untersucht hat. Kurz gesagt, geht es im Handelsaustausch um den Erwerb von Gütern, die in einer arbeitsteiligen Gesellschaft produziert wurden, in der zeremoniellen Gabenbeziehung dagegen um das Etablieren einer sozialen Beziehung, eines Anerkennungsverhältnisses mithilfe eines rituellen Gabenaustausches. Hénaff warnt vor zwei Missverständnissen der Gabenbeziehung. Die zeremonielle Gabe ist weder moralisch noch ökonomisch zu verstehen, "weder ein gewinnbringender Tausch noch eine bloße wohlgefällige Opfergeste" (170), sondern ein "Verfahren der Anerkennung unter Menschen" (579).

Nun etabliert sich neben dem Gabentausch unter Clans ein anderes System, in dem es um das Verhältnis von Menschen und Göttern geht. Diese vertikale Gabenbeziehung wird in manchen traditionellen Gesellschaften durch das Opfer geregelt. Mit der Opfergabe ist aber die Übernahme einer Schuld verbunden, die auf dem Gedanken beruht, der Mensch habe sich an der ursprünglichen Gabe der Natur vergangen, indem er sie sich unterwarf. Die monotheistische Religion nennt den Geber der immerwährenden, unendlichen Gabe, der

gegenüber wir schuldig sind, schließlich "Gott", und seine Gunst der einseitigen Gabe "Gnade". Das horizontale System der gegenseitigen rituellen Gabe verschwindet damit zugunsten des Gedankens einer einseitigen, von einer transzendenten Macht stammenden, senkrechten Gabe. In einer interessanten Auseinandersetzung mit Max Weber beleuchtet Hénaff, wie der Protestantismus sich auf der Ebene der sozialen Gemeinschaft von der Idee einer gegenseitigen Gabenbeziehung auf Grundlage der caritas löst und die Erwiderung auf die göttliche Gnade zu einer Frage des Individuums macht. In der Neuzeit verbinden sich dann "auf der einen Seite eine Spiritualisierung der Gabe, auf der anderen eine Ausdehnung des utilitaristischen Tauschs" (378), der die zwischenmenschlichen Beziehungen ökonomischen Maßstäben unterwirft. Was in der modernen Praxis von der Gabe übrig bleibt, ist nicht mehr Teil einer ritualisierten Austauschbeziehung, sondern ein Akt der persönlichen Moralität im Sinne eines großzügigen Geschenks, das keine Gegengabe erwartet.

Der Preis der Wahrheit lässt sich schon als Einführung in die Problematik der Gabe mit Gewinn lesen. Es lohnt sich aber auch. der Frage nach dem Verhältnis von Geld und Wahrheit weiteres Nachdenken zu widmen. Ein großes Verdienst Hénaffs besteht darin, das Geld als genuin philosophischen Gegenstand wie die Technik oder die Sprache zu exponieren. So kritisch er die moderne Hegemonie des Ökonomischen auch betrachtet, so ist die philosophische Auseinandersetzung mit dem Geld doch wichtig, um es auch nicht zu unterschätzen. Der dritte Teil behandelt folglich die Welt des ökonomischen Tauschs und des Handels und die Rolle, die das Geld dabei spielt. Das Geld erlaubt es, im Austausch nützlicher Güter gerechte Äquivalente festzusetzen, es regelt aber nicht die Anerkennung der Partner untereinander. Dafür gibt es in der Moderne den Vertrag als Antithese der zeremoniellen Gabenbeziehung, der aber nicht ihren persönlichen Charakter hat. Das soziale Band, das der gegenseitige Gabenaustausch stiftet, ist im modernen Staat nur noch rein formal vorhanden. Hiermit ist Hénaff bei der Frage nach der sozialen Integration im modernen Rechtsstaat angelangt, aber auch bei ethischen Fragen der Anerkennung des Anderen. Das Buch beschließt daher u. a. ein Ausblick auf die Ethik des Anderen bei Emmanuel Levinas. An diese Fragen, welche die Perspektive des Buches auf gesellschaftliche Zusammenhänge ausweiten, lässt sich sowohl von Seiten der Ethik als auch der Soziologie gewinnbringend anknüpfen.

Annika Schlitte, Eichstätt

Honneth, Axel/Beate Rössler (Hrsg.): Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1756), 361 S., ISBN 978-3-518-29356-0, Tb, EUR 13.00

Der Frage "wer wir sind und wie wir leben wollen" [S. 24], möchten sich Axel Honneth und Beate Rössler mit der Aufsatzsammlung "Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen" annähern, indem unser praktisches Selbstverhältnis dort beleuchtet wird, wo es sich im Verhältnis zu anderen Personen befindet und entwickelt. Betrachtet werden die Beziehungen der Liebe, der Freundschaft, Beziehungen zwischen Eltern und Kindern sowie im Rahmen der Familie.

Zu jedem dieser Aspekte zwischenmenschlicher Beziehungen finden sich jeweils zwei Aufsätze, in denen kontroverse Perspektiven aufeinandertreffen, die zu einer weiterführenden Diskussion einladen. Vorab erörtern Honneth und Rössler die Grundbegriffe und den Stand der aktuellen philosophischen Debatten über die Rolle interpersonaler Beziehungen in Moral und Ethik, die insbesondere in den Entwicklungen der angewandten Ethik, der Tugendethik, des Kommunitarismus und

der Fürsorgeethik zentral geworden sind. Dabei eröffnen sich Spannungen zwischen erklärenden Motiven und rechtfertigenden Gründen von Handlungen, zwischen der Universalität abstrakter moralischer Regeln und der Partikularität ihrer Anwendung in konkreten Situationen, sowie Fragen nach besonderen Pflichten, Erwartungen oder Rechten innerhalb bestimmter Beziehungen. Honneth und Rössler skizzieren drei Modelle des Umgangs mit diesen Problemstellungen: Persönliche Beziehungen werden entweder als Ausdruck moralischer Beziehungen verstanden; es wird angenommen, dass persönliche Beziehungen in moralischen verankert sind; oder aber persönliche Beziehungen werden als Widerspruch und im Konflikt zu moralischen Beziehungen aufgefasst. Mit der Darstellung dieser Modelle, bieten die Herausgeber dem Leser ein hilfreiches Instrumentarium, um die folgenden Beiträge zu den verschiedenen Beziehungsformen nicht nur inhaltlich zu verstehen und in ihren Positionen zu verfolgen, sondern in ihnen Muster verschiedener Arten des moralischen Denkens zu erkennen.

Eingeleitet ist zudem jedes Themenfeld durch eine kurze Einführung einer der beiden Herausgeber (von Axel Honneth zu Liebe und Freundschaft, von Beate Rössler zu Eltern und Kindern sowie zur Familie). die jeweils sehr prägnant auf die zentralen Fragestellungen und Perspektiven der folgenden Aufsätze verweisen und dabei zum Teil eingängig durch ein kleines Beispiel aus der Literatur oder dem Film illustriert sind, ohne zu viel von dem vorwegzunehmen, was folgt. Die Wahl der narrativen Beispiele ist kein Zufall, da die Thematik der Lebensgeschichtlichkeit in fast allen Positionen als ein zentraler Aspekt sowohl der individuellen Identität und des Selbstverständnisses von Personen als auch der Beziehungen zwischen Personen herausgearbeitet wird, die sich in Lebensverläufen entwickeln und nicht auf spontane Begegnungen zu reduzieren sind. Was

hier als persönliche Beziehung verstanden und untersucht wird, impliziert stets eine Bindung, die über einen flüchtigen Händedruck hinausgeht. Diese Voraussetzung prägt auch die Leitfrage nach der Moralität persönlicher Beziehungen, nach den Verpflichtungen und Erwartungen die sich aus dem Zusammen-Leben in seinen verschiedenen Formen ergeben. Vorangestellt ist dementsprechend den Abhandlungen über die verschiedenen Beziehungstypen eine allgemeine Reflexion Samuel Schefflers über "Beziehungen und Verpflichtungen" [S. 26-51]. Schefflers Aufsatz bietet einen ersten Überblick über die Problematik der Begriffe "Beziehungen", "Verpflichtungen" und der Idee eines Handelns aus Gründen. Besitzt beispielsweise ein Ehemann die Verpflichtung bei einem Schiffsunglück vor anderen gefährdeten Personen zunächst seine Frau zu retten? 1 Setzt hier die Partikularität einer Beziehung zwischen Individuen einer kantisch geprägten unparteiischen Moral ihre Grenzen? Oder lassen sich die Parteilichkeit, die insbesondere die Liebe einfordert, und die Universalität moralischer Maßstäbe durchaus verbinden? Dem Vorhaben eines solchen Drahtseilaktes zwischen der kantischen Universalisierung und dem Bedürfnis, als man selbst in seiner Individualität geliebt zu werden und zu lieben, widmet sich J. David Velleman in seinem Aufsatz "Liebe als ein moralisches Gefühl" [S 60-104]. Velleman gelingt es, die Liebe zur kantischen Achtung vor Gesetz und Person parallel zu setzen, ohne ihre phänomenologische Fülle zu ignorieren. In der Achtung und in der Liebe geht es für Velleman gleichermaßen um die Anerkennung der Würde der anderen Person, welche wiederum in ihrer reziproken Befähigung zur Würdigung und Wertschätzung besteht und in ihrer Fähigkeit der Würde aller anderer Personen durch das Handeln gemäß dem moralischen Gesetz gerecht zu werden. Im Unterschied zur Achtung, die hierfür die Orientierung an unseren eigenen Interessen hemmt, hemmt die Liebe unse-

ren emotionalen Selbstschutz und macht uns zur Hingabe und Offenheit gegenüber dem anderen fähig. Geht es hierbei um einen universalen Liebesbegriff, so betrachtet Neil Delaney in seinem Aufsatz "Romantische Liebe und Verpflichtung aus Liebe. Die Artikulierung eines modernen Ideals" [S. 105-140] die Liebeserwartungen von Personen in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kulturkreis. Wir erwarten, so Delaney, gerade nicht immer ,als Person' und allein ,um unser selbst willen' geliebt zu werden, sondern wir erwarten in unserem Selbstbild und den Kerneigenschaften, die wir uns zuschreiben, bestätigt und erkannt zu werden. Der Übergang von der romantischen Liebe zu einer Verpflichtung gegenüber dem anderen erfolgt dann unter anderem auch aufgrund der gemeinsam erlebten Geschichte. Zwar differenziert Delaney, dass eine Person auf Grund ihrer Eigenschaften zu lieben eben nicht bedeutet, diese Eigenschaften, sondern immer noch diese Person zu lieben. Offen bleibt allerdings, was die Person für Delaney eigentlich ist, wenn nicht der Träger ihrer Eigenschaften. Velleman entwickelt zwar einen klaren Personenbegriff, reflektiert aber nicht, inwiefern auch seine sehr ähnliche Beschreibung der Liebe einem bestimmten zeitgenössischen Ideal entspricht. Die Ansätze Delanevs und Vellemans lassen sich demnach nicht nur als Kontrapunkte. sondern auch als gegenseitige Ergänzungen verstehen.

Eine ähnliche produktive Spannung zwischen gegensätzlichen Blickwinkeln und Denkweisen und gleichen Beobachtungen und Problemstellungen eröffnet sich auch in den weiteren Aufsätzen des Bandes. Marilyn Friedman und Arne Johan Vetlesen skizzieren ausgehend vom aristotelischen Freundschaftsbegriff verschiedene moralische Implikationen der Freundschaft. Friedman legt einen Schwerpunkt auf die Andersheit des Freundes, der immer auch einen anderen moralischen Standpunkt eröffnet, während Vetlesen die Freundschaft

als dauerhafte wechselseitige Beziehung betrachtet, die nicht nur zwischen den Freunden Kritik erlaubt, sondern insgesamt als eine kritische Gegeninstanz zu den Entwicklungen einer ökonomisierten Gesellschaft wirken kann. Verlangt wird von uns eine zunehmende Mobilität und Flexibilität. Eigenverantwortung und ein Ideal von Authentizität, dem wir oft nur schwerlich gerecht werden können. So wird zugleich ein immer unbefriedigteres Bedürfnis nach einer nicht-ökonomischen Anerkennung geweckt, in der wir auch dann noch angenommen werden, wenn wir scheitern. Das Ideal der Freundschaft Tugendhafter wird also immer erstrebenswerter und dennoch fast verunmöglicht.

Insbesondere im Hinblick auf familiäre Beziehungen wächst auch angesichts der allgemeinen gesellschaftlichen Debatte das Konfliktpotential der vertretenen Positionen. Diane Jeske vertritt im Hinblick auf die Beziehungen zwischen Eltern und Kind die These, dass Verpflichtungen erwachsener Kinder gegenüber ihren Eltern nur freiwillig erfolgen können und zwar auf Basis andauernder liebevoller Beziehungen und Vertrautheit, nicht aber aus natürlichen Gründen oder aufgrund sozialer Erwartungen. Es geht Jeske in ihrem voluntaristischen Ansatz darum, die Autonomie der einzelnen Personen zu schützen. Warum allerdings Vertrautheit im Gegensatz zu den übrigen Gründen, eine moralische Verpflichtung hervorbringen kann, wird nicht genauer erläutert. Jeskes Kernpunkt bleibt die Freiwilligkeit der wie ein Versprechen gegebenen Verpflichtung.

James Rachels plädiert für ein gesünderes Gleichgewicht zwischen den Verpflichtungen, die Eltern gegenüber ihren eigenen Kindern und die alle Erwachsenen gegenüber allen Kindern besitzen. Eine "teilweise Voreingenommenheit" [S. 274] soll es erlauben, die eigenen Kinder bestmöglich zu versorgen, sie aber nicht auf Kosten anderer Kinder, die nicht weniger wert sind,

sondern lediglich weniger Glück haben, mit Luxus zu überschütten.

Pauline Kleingeld und Joel Anderson entwerfen das Modell einer gerechtigkeitsorientierten Familie. Anstatt familiäre Liebe und soziale Gerechtigkeit, insbesondere im Hinblick auf Geschlechterrollen, politisch gegeneinander auszuspielen, soll Gerechtigkeit als ein gemeinsam geplantes Projekt in das familiäre Zusammenleben integriert werden. Dabei gilt es allerdings nicht, nur aus Pflicht füreinander einzutreten, sondern genug Raum für eine Gemeinschaft aus Liebe offenzuhalten.

Iris Marion Young wendet sich schließlich aus feministischer Perspektive radikal gegen die Institution der Ehe, die für sie eine willkürliche Grenze zwischen legitimen und illegitimen Beziehungen zieht und dabei die nicht legitimierten Beziehungen benachteiligt. Stattdessen soll Familie neu definiert werden als Gemeinschaft Zusammenlebender, die ihre Ressourcen teilen, füreinander sorgen und sich selbst als Familie verstehen.

Es gelingt in der Sammlung verschiedene. mehr oder weniger gegensätzliche und polarisierende Perspektiven zu kombinieren und zu kontrastieren, sodass der Kern der Fragestellungen, die sie zu erfassen versuchen, besonders gut greifbar wird. Die Einleitungen der Herausgeber bleiben unparteiisch genug, um jedem einzelnen Text - über deren unterschiedliche Qualität und Tiefe durchaus gestritten werden könnte - Raum zur Entfaltung seiner Thesen zu geben. Der jeweils lesenden Person bleibt es freigestellt, zu entscheiden, welche ,Beziehung' sie mit den dargestellten Thesen und Sichtweisen eingehen will. Auch wenn sich insgesamt ein ausgewogenes Bild verschiedener Denkansätze ergibt, impliziert die Auswahl der Autoren sicherlich gewisse Tendenzen, beispielsweise im eher progressiven und kritischen Umgang mit dem Begriff der Familie.

Vorauszusetzen ist wohl insgesamt der Anspruch, das Dilemma zwischen einer

kantischen Tradition und ihrem universalen, rationalen Personenbegriff und dem modernen Blick auf die Individualität, Besonderheit und teilweise auch Irrationalität der jeweils einzelnen Person wenn nicht aufzulösen, so doch zu erhellen. Ist nicht der Anspruch unser praktisches Selbstverständnis in der Frage "wer wir sind und wie wir leben wollen" - und zwar miteinander mittels philosophischer Betrachtungen quasi über sich selbst aufzuklären, bereits ein durch und durch kantischer Anspruch? Die Aufsätze und Einführungen zeichnen sich insgesamt durch eine gute Lesbarkeit und Verständlichkeit aus und sind für ein breites, philosophisch interessiertes Publikum geeignet, wenn auch vielleicht zum Teil die philosophiehistorische Einordnung und die zugrundeliegenden Theorien beispielsweise Kants oder Aristoteles' dann einer weiteren Einarbeitung oder Anleitung bedürfen. Wesentlich erscheint mir, dass dieser Band dem Anspruch einer Philosophie gerecht wird, der es darum geht, in aktuellen gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung zu beziehen. Eine solche Philosophie trägt dazu bei, die zutiefst menschlichen Fragen danach zu stellen, was uns zu uns selbst macht und was ieden Einzelnen von uns auf unterschiedliche Art und Weise eben dadurch betrifft, dass er niemals ein Einzelner ist.

Philosophie kann dann – ebenso wie die Beziehung zwischen Personen und möglicherweise sogar als spezifische Form der Vermittlung einer solchen dialogischen Beziehung – dazu beitragen, zu erklären, "wie wir uns praktische moralische Identitäten aneignen, die allererst moralisches Denken – auch unparteiisches moralisches Denken – ermöglichen" [S. 10]. In diesem Sinne steht für Honneth und Rössler mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen der Moralität und der Beziehung von Person zu Person stets "der Modus des moralischen Denkens selbst zur Diskussion" [S. 25].

¹ Dieses Beispiel einer moralischen Situation jenseits einer rationalen, unparteiischen Recht-

fertigung stammt von Bernard Williams, aus dem Text: "Personen, Charakter und Moralität", in: ders.: Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980, Königstein/Ts. 1984, S. 11–29.

Katharina Bauer, Dortmund

KROBATH, HERMANN T.: Werte. Ein Streifzug durch die Philosophie und Wissenschaft. M. e. Vorw. v. Hans Albert. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, ISBN 978-3-8260-4088-7, 665 S., Brosch., EUR 88.00

Dr. Hermann T. Krobath, Leiter des "Instituts für philosophische Grundfragen", philosophischer Praktiker und psychologischer Berater in Wien, legt hier, angeregt durch seine Erfahrungen als philosophischer Berater und Psychotherapeut, einen Fachdisziplinen übergreifenden Einblick in das Werteverständnis seit Beginn des 19. Jahrhunderts vor.

Werte gibt es nicht, sagt man in wissenschaftlicher Aufklärung, doch ohne Orientierungsrichtlinien ist der Mensch zur radikalen Freiheit und damit zur ebenso radikalen Einsamkeit verurteilt. Dies veranlasste den Autor zur Frage: "Was sind also ,diese nicht-existierenden Gebilde'. die dennoch ,Etwas' sind - was ist dieses Etwas, das Werte kennzeichnet, was sind Werte, woher kommen sie, und was haben sie mit unserem Leben zu tun?" (S. 14) Bei der Beantwortung dieser Frage befasst sich Krobath mit dem Werteverständnis in Philosophie, Naturwissenschaft, Psychologie und Soziologie, während er das Werteverständnis in der Ökonomie für eine spätere Arbeit ausklammert.

In der *Philosophie* hat es zwar stets das Bestreben einer begrifflichen Fassung und Formulierung dessen gegeben, was im individuellen oder gesellschaftlichen Leben Wert hat oder Wert haben soll. Dabei kreisen das antike griechische und später das christliche Denken um die Fragen des guten Lebens und des Guten an sich. Doch wenngleich es bereits in der Antike subjektivistische und objektivistische Auf-

fassungen vom "Guten" gab, so wurde der Begriff des Wertes nach Kahort erst in der tiefen Krisenzeit um die Wende zum 19. Jahrhundert zu einer wesentlichen Kategorie der Philosophie. Metaphysische Ansichten über das Sein oder das Gute und vor allem die teleologische Auffassung von der Zweckhaftigkeit des Seienden verloren an Überzeugungskraft und man wandte sich als Alternative der Vorstellung zu, dass das Gute nicht "ist", sondern nur "gilt". So machten die deutschen Philosophen 1840 den Vorschlag, statt von den verschiedenen Vorstellungen über das Gute von den verschiedenen Werten zu sprechen, zumal es kein vom Menschen völlig unabhängiges Gutes gibt. Der Wert ist somit etwas rein Subjektives.

Daher befasst sich Krobath im philosophischen Teil seiner Ausführungen mit Ansichten, Darstellungen und Theorien darüber, was Wert hat oder haben soll. So sagt P. Menzer: "Wert ist ,ein von den Menschen gefühlsmäßig als übergeordnet Anerkanntes, zu dem man sich anschauend, anerkennend, verehrend, strebend verhalten kann" (S. 30). "Werte sind Messgrößen für schwankende Zustände elementarer Lebensformen" (S. 31), sagt Hermann Lübbe. Von einer religiösen ontologischen Fundierung der Werte ist keine Rede mehr. "Religion ist ... nichts anderes als die Anerkennung der Realität der Ideen in der Natur. Und diese Anerkennung lebt nur in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen" (S. 44). Dem gegenüber betont allerdings Joseph Bochenski, "dass das Reich der Werte von sehr großem Reichtum ist und kein Mensch es ganz ausschöpfen kann, - ja, kein Mensch kann auch nur einen einzelnen Wert voll durchschauen" (S. 49). Nach diesen einführenden Hinweisen zur Vielfalt des Wertverständnisses bringt Kobarth Beispiele klassischer Wertephilosophie, befasst sich dann mit den Werten als Geltung von Heinrich Rickert, den Werten als Wollen von Hugo Münsterberg, den Werten als ideales Sein von Max Scheler und Nicolai

Hartmann, den Werten als Lebensformen von Eduard Spranger und der radikalen Wertephilosophie von Kant, Nietzsche und Heidegger. Während sich nach Kobarth in den angeführten Formen der Wertephilosophie noch eine Systematisierungsabsicht finden lässt, fehlt diese in den von ihm unter "Moderne Wertephilosophie" angeführten Richtungen. Dazu zählt er die wertphilosophischen Auffassungen von Karl R. Popper, die Wertphilosophie des Pragmatismus, die Werte in der analytischen und in der gegenwärtigen Philosophie.

Für die genanten Philosophen war das Thema der Werte jedoch lediglich ein Anhängsel und nicht die Hauptbeschäftigung. obwohl es bereits seit Beginn des 19. Jhs. die Idee einer wissenschaftlichen oder philosophischen Disziplin gab, die ganz dem Thema Werte gewidmet sein sollte, die sogenannte Axiologie (griech. axia, "Wert"). Ein mit Sitz in Österreich gegründetes "Institut für axiologische Forschung" sieht in der Axiologie ein grundlegendes Sachgebiet der Philosophie, das fast alle Bereiche der Philosophie durchdringt und in Zusammenhang mit anderen Gebieten des Wissens und der Kultur steht. Als Vertreter dieser Disziplin werden der Ansatz des amerikanischen Philosophen Robert S. Hartmann, die Axiologie des amerikanischen Philosophen Archie J. Bahn und die radikale Axiologie von Hugh P. McDonald vorgestellt. Den Abschluss dieses philosophischen Teils bildet ein Exkurs zur Wertephilosophie von Viktor Kraft, zur marxistischen Theorie der Werte von Agnes Heller und zur Wertephilosophie von Peter Rinderle.

Den folgenden Abschnitt "Werte und Wissenschaft" leitet Krobath mit den Aussagen von Karl Jaspers ein, dass die Wahrheit der Wissenschaft nicht zugänglich ist, wir durch das wissenschaftliche Weltwissen vielmehr an die Grenze zum Nichtwissen gelangen, in dem eine Quelle unseres Seinsbewusstseins liegt. In der näheren Betrachtung der Wertvorstellungen in den empirischen Wissenschaften unterscheidet Krobath zwi-

schen Werten als erkennbaren Entitäten und Werten des Verhaltens. So komme der Wahrheit ein intrinsischer Wert zu, doch sind nicht alle Philosophen dieser Ansicht, so Friedrich Nietzsche, der vorschlug, den Wert der Wahrheit versuchsweise in Frage zu stellen; Richard Rorty, der die Wahrheit für einen Abkömmling eines gefährlichen "metaphysischen Realismus" hielt, oder Donald Davidson,

der grundsätzlich bezweifelt, dass die Dinge, die wir erkennen, auch wahr sind. Was hingegen die Werturteilsfreiheit der empirischen Wissenschaften betrifft, womit sich der zweite Teil befasst, so gilt nach dem Philosophen Edgar Morscher folgende Einschränkung: "1. In einer empirischen Wissenschaft sollen nur Sätze vorkommen, die wissenschaftlich überprüfbar sind. 2. Werturteile (präskriptive Sätze) sind nicht wissenschaftlich überprüfbar. 3. In einer empirischen Wissenschaft sollen keine Werturteile (präskriptive Sätze) vorkommen" (S. 294).

Der dritte Teil befasst sich mit "Werten in der Psychologie", wo Werte als kognitive Konstrukte bezeichnet werden, die individuelle Präferenzen bezüglich Lebenszielen, Prinzipien und Verhaltensprioritäten erklären. Von einer einheitlichen, empirisch abgesicherten Theorie der Werte kann allerdings keine Rede sein, zumal die Psychologie eine beschreibende Wissenschaft ist und sich somit mit Werten in ihrem sozialen und personalen Kontext befasst, wie Krobath in Auflistung der einzelnen Vorstellungen. Untersuchungen und Klassifizierungen untermauert und veranschaulicht. So wurde z. B. die Psychotherapie, vor allem unter dem Einfluss von Siegmund Freud, lange Zeit für wertfrei befunden, eine Absicht, die in jüngster Zeit gründlich revidiert wurde. Gleich der Psychologie befasste man sich auch in der Soziologie in wissenschaftlichen Untersuchungen erst seit Mitte des 20. Jhs. mit dem Thema "Werte", wie etwa der gesellschaftlichen Funktion von Werten, der Entstehung von Werten, dem Wertewandel und dem Wertverständnis in den einzelnen Ländern und Kulturen.

Am Ende dieses Streifzuges durch das Wertverständnis von Philosophie, Wissenschaft, Psychologie und Soziologie muss man zunächst bemerken, dass eben nur diese Gebiete behandelt werden. Das Wertverständnis in anderen Wissenschaften, wie etwa der Theologie, wird nicht angesprochen. Dies hätte allerdings beim gegebenen Ansatz den Rahmen gesprengt. Zudem ist noch darauf hinzuweisen, dass die gebotenen Darlegungen nicht in Form von Beurteilungen erfolgen, sondern als Auflistung der verschiedenen Theorien und Vorstellungen im Sinne einer Überblick vermittelnden Information. Dabei ist besonders hervorzuheben, dass die verschiedenen Aussagen mit Originaltexten der betreffenden Autoren angereichert werden, was dem unmittelbaren Verständnis besonders entgegenkommt. Dazu tragen vor allem auch die Gliederung der einzelnen Abschnitte, die genauen Stellenangaben im Text und in den Fußnoten sowie die zahlreichen Ouerverbindungen zu einzelnen Autoren und die vielen Übersichtstabellen und graphischen Darstellungen bei. Zudem ist die Arbeit trotz aller notwendigen Formalität flüssig geschrieben. Ein Literaturverzeichnis, ein Personen- und Sachregister mit einer speziellen Angabe von Werteübersichten beschließen diese einmalige Arbeit, die auch als Handbuch zur Entwicklung des Werteverständnisses seit dem 19. Jahrhundert bezeichnet werden kann.

A. Resch, Innsbruck

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

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 39.40 [D], sFr 64.-, zuzüglich Versandspesen Einzelheft EUR 11.50 [D], sFr 16.50 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 2009:

Dagmar Fenner: Darf man Tiere töten und Tierversuche durchführen? Die pathozentrischen Argumente in der Tierethik

Andreas Fisch: Irreguläre Migranten zwischen Grenzsicherung und Legalisierung. Ethische Ansprüche an das Zugangsregime der Europäischen Union

Hans-Jürgen Fischbeck: Es gibt, Gott sei Dank, Gutes

Marianne Heimbach-Steins: Religionsfreiheit – mehr als Toleranz. Sozialethische Reflexionen zu Status und Bedeutung von Religion(en) in Gesellschaft und Staat

Bernhard Irrgang: Identität und Privatheit im Internet

Frieder Keller/Ulrike Winkler/Jens Mayer/Sylvia Stracke: Medizinethik und Lebend-Organspende

Lothar Schäfer/Diogo Valadas Ponte/Sisir Roy: Quantenwirklichkeit und Weltethos. Zur Begründung der Ethik in der Ordnung des Kosmos

Wolfgang Schlögl: Patientenverfügung und Sterbehilfe. Ende des individuellen Selbstbestimmungsrechts?

Harald Seubert: Führt Moral "unumgänglich zur Religion"? Zu Kants Tektonik der praktischen Vernunft und ihrer aktuellen Bedeutung

Werner Thiede: Ethik und Wirtschaft – ein Spannungsverhältnis? Theologische Grundsatzüberlegungen

Katharina Westerhorstmann: Auf dem Weg zu einem Maß-geschneiderten Körper? Ethische Reflexionen zur ästhetischen Chirurgie

Dieter Witschen: Zur Rede von unveräußerlichen Menschenrechten

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/