ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

EDITORIAL: **Was von Ethik erwartet werden kann**
(Christoph Rehmann-Sutter)

MONIKA BOBBERT: **Stellvertretende Entscheidungen als Frage des Gewissens**

PETER G. KIRCHSCHLÄGER: **Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive**

KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL: **Web 3.0. Eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik**

Diskussionsforum:

Entgrenzungen des Machbaren? Doping zwischen Recht und Moral
(Rezension von Riccardo Bonfranchi)

Aus Wissenschaft und Forschung:

Von Menschen und Mäusen

Bücher und Schriften

Jahr 22 – 2014 – 1 Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Redaktion: Prof. Dr.Dr. Andreas Resch (Innsbruck), Prof. Dr. Josef Römelt (Erfurt), Dr.Dr. Dominikus Kraschl (Würzburg), Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

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

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

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

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

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

tit.-prof. Dr. Mark Joób, Sopron/Ungarn (Wirtschaftsethik)

PD Dr. Imre Koncsik, München (Theologie)

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

Ao. Univ.-Prof. Univ.-Doz. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

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

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

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Lübeck (Biologie, Ökologie, Medizin)

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

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

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. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

22. Jahrgang 1 – 2014 Innsbruck: Resch

Was von Ethik erwartet werden kann (Christoph Rehmann-Sutter) 3

Leitartikel

MONIKA BOBBERT: Stellvertretende Entscheidungen als Frage des Gewissens 9

PETER G. KIRCHSCHLÄGER: Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive 29

KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL: Web 3.0. Eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik 55

Diskussionsforum

Entgrenzungen des Machbaren? Doping zwischen Recht und Moral (Rezension von Riccardo Bonfranchi) 73

Aus Wissenschaft und Forschung

Von Menschen und Mäusen 76

Bücher und Schriften

Daniel Schäfer/Christof Müller-Bischof/Andrewas Frewer (Hg.): Perspektiven zum Sterben. Auf dem Weg zu einer Ars moriendi nova? (J. Krämmer) 77

Ferdinand Kreff/Eva-Maria Knoll/Andre Gingrich (Hg.): Lexikon der Globalisierung (V. Schubert-Lehnhardt) 79

Axel Heinrich: Politische Medienethik. Zur friedensethischen Relevanz von Medienhandeln (J. Maaß) 79

Matthias Hoesch/Sebastian Muders/Markus Rüther (Hg.): Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben (J. Krämmer) 80

Tilmann Fuß: Das ethisch Erlaubte. Erlaubnis, Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelisch-theologischen Ethik (I. Koncsik) 82

Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch (H. Münk) 84

Andreas Cassee/Anna Goppel (Hg.): Migration und Ethik (J. Koller) 87

Johannes Achatz: Synthetische Biologie und „natürliche Moral". Ein Beschreibungs- und Bewertungszugang zu den Erzeugnissen Synthetischer Biologie (Ch. Rehmann-Sutter) 88

Markus Vogt/Jochen Ostheimer/Frank Uekötter (Hg.): Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel (J. Maaß) 90

Werner Thiede: Die digitalisierte Freiheit: Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion (A. Resch) 92

Jan C. Joerden/Eric Hilgendorf/Felix Thiele (Hg.): Menschenwürde und Medizin. Ein interdiszplinäres Handbuch (M. Hähnel) 93

ETHICA 22 (2014) 1, 3–8

EDITORIAL

WAS VON ETHIK ERWARTET WERDEN KANN

CHRISTOPH REHMANN-SUTTER

Als ich in den frühen 1980er Jahren begonnen habe, mich für Philosophie und speziell für Ethik zu interessieren, war das Wort "Ethiker" zur Bezeichnung eines Berufs und einer sozialen Rolle noch nicht geläufig. Auch „Ethikkommissionen" gab es noch kaum. Im philosophischen Seminar der Universität Basel, wo ich studiert habe, kam es vor, dass man die Spezialisierung einer Professorin, die dort lehrte, so bezeichnete: „Sie macht Ethik." Man meinte damit, dass sie sich mit praktischer Philosophie beschäftigte. Aber man meinte nicht das, was man heute meint, wenn man für irgendeine schwierige Abklärung im Krankenhaus „einen Ethiker" beizieht. Von einer befreundeten Theologin hörte ich das Wort „Ethiker" dann zum ersten Mal. Was ein Ethiker und entsprechend die Ethik in der Gesellschaft für Aufgaben und Pflichten haben, welchen Erwartungen sie entgegentreten, war noch unklar. Ich möchte nicht sagen, dass es heute klar ist. Aber es war damals unklarer als heute.

Zehn Jahre vorher, 1972–1974, waren zwei gewichtige Bände mit dem Titel *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* erschienen (herausgegeben von Manfred Riedel). Es war im deutschsprachigen Raum nach der Katastrophe des Holocaust nicht selbstverständlich, so lernte ich, dass man den Argumenten der praktischen Philosophie überhaupt etwas zutrauen konnte. Wie soll das denn gehen? Bei der Diskussion über die verschiedenen moralphilosophischen Ansätze war die Nagelprobe jeweils die, ob und mit welcher Kraft es mit ihnen gelingt, die Ideologien des Nationalsozialismus zurückzuweisen. An eine gesellschaftliche Rolle der Ethik im Sinne der „angewandten Ethik" und der „Bereichsethiken", wie sie in den 1990er Jahren aufkamen, war noch nicht zu denken. Aber der Vorbehalt gegenüber der Moralphilosophie in der Nachkriegszeit war freilich selbst wiederum moralisch begründet: Ihre Argumente hatten nicht die Stärke, vernünftige Menschen davor zu bewahren, in die Irre zu gehen.

Ich halte die Skepsis gegenüber allzu selbstsicheren moralischen Geltungsansprüchen, auch wenn sie „ethisch" begründet sind, nach wie vor für angebracht. Und ich finde es manchmal erstaunlich, wie ungebrochen dennoch das Zutrauen in ethische Fachexpertise ist, wenn es sich um scheinbar neue und

unübersichtliche Probleme handelt, wie sie z.B. in der Fortpflanzungsmedizin oder in der Genetik entstanden sind.

Die angelsächsische Tradition hat sich demgegenüber bruchlos weiterentwickelt und dabei viele kontinentaleuropäische philosophische Strömungen wie den Kantianismus, den Marxismus oder den Existenzialismus in eigenen Formen aufgenommen. Das hat zu wesentlichen Erweiterungen des Theoriespektrums in der englischsprachigen Moralphilosophie geführt, weit über die Metaethik und die utilitaristische Tradition hinaus. Bewegungen, die aus meiner Sicht besonders nachhaltig und erneuernd gewirkt haben, waren die Etablierung der Bioethik zuerst in den USA in den 1970er Jahren, die Umweltbewegung, die feministische Ethik mit ihrer fundamentalen Methodenkritik im Gefolge von CAROL GILLIGANS *In a Different Voice* von 1982 und – ebenfalls ermutigt durch die Moralpsychologie – der *empirical turn*, also der Einzug qualitativer sozialwissenschaftlicher Ansätze in die bioethische Forschung seit den 1990ern.

Inzwischen gibt es das Wort „Ethiker". Nach der Einrichtung von lokalen „Ethikkommissionen" für Forschung mit Menschen, sogar von „nationalen Ethikkommissionen", welche die Politiker beraten sollen, sprach man von einem „Ethikboom". Es gab große ELSA-Forschungsprogramme zur Genomik und eine Welle der Institutionalisierung der biomedizinischen Ethik quer durch die Welt. Man kann sich heute jedenfalls, in der Zeit nach dem „Ethikboom", auf Konferenzen ohne Weiteres als „Ethiker" vorstellen, so wie wenn jemand sagt, sie sei „Psychoanalytikerin" oder „Genetikerin". Das Gefühl der Unsicherheit beim Aussprechen des Wortes hat mich aber nie verlassen.

Ich glaube, das liegt daran, dass ich vermute, dass die Erwartungen und Befürchtungen, die Menschen an jemanden herantragen, der mit der Bezeichnung „Ethiker" auftritt, dazu in Spannung stehen, was er „als Ethiker" tatsächlich anbieten wird und kann. Die Erwartungen können zu hoch und zu niedrig sein. Sie können aber auch in verschiedene Richtungen gehen. Zu Befürchtungen geben Ethiker dann Anlass, wenn sie zuerst ein Problem in größtmöglicher Engführung behandeln und dann eine absolute Antwort geben, die dem Angesprochenen keinen Raum lässt.

Vielleicht ergibt dies eine Möglichkeit zu sagen, wo die Ethikdiskussion heute angekommen ist. Die Spannungen zwischen Erwartungen und Leistungen bestehen zwar schon seit längerem. Es ist heute aber ein *Bewusstsein* für die möglichen Missverständnisse darüber entstanden, was von Ethik erwartet

werden kann. Und das Bewusstsein der Differenz darin, was von Ethik erwartet werden kann, ist ein anderes Bewusstsein als das vom Bestehen verschiedener Auffassungen darüber, welche Handlungen in umstrittenen Bereichen gut sind.

Die verschiedenen Parteien, die an einer ethischen Diskussion beteiligt sind, mögen sich darüber uneins sein, was Ethik leisten soll, welcher Art die Klarheit ist, die sie herstellt, aber es besteht eine gemeinsame Erfahrung des *Bestehens* von legitimen Differenzen in diesen Fragen. Weder in Fachzirkeln noch in interdisziplinären oder in öffentlichen Gesprächen wird es heute für abwegig gehalten, begleitend zur inhaltlichen Diskussion über ein moralisches Problem immer auch darüber eine Verständigung zu suchen, wie Ethik überhaupt vorgehen kann, woher sie ihre Wissensansprüche bezieht und wer eigentlich wofür Expertin oder Experte ist. Das Metaethische hat auf diesem Weg legitimen Eingang in den normativen Ethikdiskurs gefunden. Wenn jemand daherkommt und Lösungen zu moralischen Fragen nur aus einer Theorie deduziert, statt sie in der erfahrbaren Wirklichkeit und in den lebensweltlichen Sinnzusammenhängen *aufzuzeigen*, wird zu Recht zurückgefragt, woher diese Lösung denn ihre Autorität bezieht. Der Rekurs auf Rationalität, das Universalisierungsprinzip oder das größte Glück der größten Zahl reichen dazu genauso wenig aus wie ein Glaubensprinzip. Damit ist die Ethik nicht etwa schwächer geworden, auch wenn sie nicht mehr mit dem Absolutheitsanspruch objektiver Normativität auftreten kann. Sie ist wirklich zu einer *gemeinsamen* Klärungsarbeit geworden.

Die Ethik im öffentlichen Raum muss den Anspruch haben, die Gründe, die für eine bestimmte Lösung und für eine bestimmte narrative und begriffliche Rahmung des Problems sprechen, nicht nur nachvollziehbar zu machen, sondern die Teilnehmenden dabei zu unterstützen, sie in einer eigenen, freien Abwägung gegen die jeweiligen Alternativen *selbst finden* zu können. Ethik im öffentlichen Raum ist eine Praxis des Selberdenkens der Beteiligten. Sie muss durch Klärung Evidenz entstehen lassen.

Dabei darf sie die Leserinnen und Leser nicht bevormunden. Ethikerinnen und Ethiker können keine privilegierte Einsicht in das Gute und Richtige behaupten. Sie haben sich nur besser vorbereiten können. Man kann nicht studieren oder nachlesen, was in unklaren Fällen gut und richtig ist, man kann nur studieren, wie man mit den Fragen umgehen kann, d.h. wie man sie verstehen, kontextualisieren, behandeln und klären kann. Der akademische Diskurs um

praxisbezogene ethische Fragen, der z.B. in dieser Zeitschrift seit nun schon 21 Jahren in offener Weise geführt wird, spielt sich eigentlich in diesem Feld der guten Vorbereitungen ab. Es müssen neue Situationen analysiert, Gründe geprüft, verschiedene Zugangswege exploriert, Voraussetzungen offengelegt und Argumente auf ihre Stärken und Schwächen hin abgeklopft werden.

ALAIN BADIOU hat vorgeschlagen, zwischen zwei Arten von ethischem Radikalismus zu unterscheiden (*Ethik*, Wien 2003, S. 33ff.). Der eine bezieht sich auf Kant, der andere auf Levinas. Was im Wesentlichen aus Kants Philosophie bezogen wird, ist die Idee, „dass es imperative Erfordernisse, die formal vorstellbar sind und nicht empirischen Bedenken oder situationsbezogenen Überprüfungen untergeordnet werden müssen", gibt. Und dass es diese sind, die uns letztlich leiten sollen. Ethik wird zu einer „*apriorischen* Fähigkeit, das Böse zu unterscheiden" (S. 19). Die Ethik im Sinne von Levinas beginnt nicht beim Denken selbst, sondern beim Anerkennen des Anderen. An dieser Unterscheidung, so holzschnittartig sie ist, finde ich etwas bemerkenswert: Der Andere ist nicht ein anderes Prinzip, sondern der konkrete andere Mensch, die konkreten anderen Wesen, mit denen wir zusammenleben. Als solcher ist der Andere das Gegenteil eines Prinzips. Der Andere ist erfahrbar, *a posteriori*. Wenn BADIOU die Eigenart von Levinas' Radikalismus richtig so charakterisiert: „Das ‚Du' übertrifft das ‚Ich'" (S. 34), besteht zwischen Du und Ich eine irgendwie flimmernde Beziehung. Das Ich Kants ist das Denken; das Du Levinas' ist das Antlitz des Anderen. Damit ist in der Radikalität Levinas' das Ich auch nicht mehr das Denken, sondern ein konkreter erfahrbarer Mensch, der denkt, und der wir selbst sind: vom Anderen aus gesehen der Andere. Du und Ich sind spiegelbildlich und dann nicht spiegelbildlich. Dann wiederum verändert sich im Akt der Anerkennung des Du das Ich. Levinas ist ein Talmudgelehrter, der für die Ethik nicht ein Prinzip setzen wollte, sondern in einer Auseinandersetzung mit den biblischen und philosophischen Texten *finden* wollte, auf welcher Grundlage Ethik allererst möglich ist. Und er ist ein Denker, der danach suchte, was nach Auschwitz zu denken möglich ist.

Die wesentliche Herausforderung für die gegenwärtige Ethik sehe ich darin, genau diese beiden Arten von Radikalität des ethischen Denkens zu verbinden. Ich möchte nicht sagen, zu versöhnen, denn ich glaube, dass jede Versöhnung schal würde, weil gerade die Dialektik dieser beiden Radikalismen eine Kraft entfaltet, die uns weiter in die Tiefe der praktischen Fragen bringen kann. Ihre Dialektik reicht tiefer als die zwischen verschiedenen Moraltheorien. Es sind nicht nur zwei unterschiedliche Stile des ethischen Denkens. Es

sind vielmehr unterschiedliche Quellen von Normativität, die in ihnen angerufen werden. Die Quelle von Normativität ist entweder im Denken oder außerhalb des Denkens. Kant sagte, sie liegt im Denken. Levinas sagte, sie liegt im Anderen: im anderen Menschen, im anderen Wesen, das wir nicht denken, sondern dem wir nur begegnen können.

Wir erblicken diese Dialektik heute etwa auf dem Grund der Auseinandersetzung zwischen rationalistischen und beziehungsorientierten Ansätzen in der Ethik. Oder in der Auseinandersetzung zwischen analytischer Philosophie und phänomenologisch-hermeneutischer Philosophie. Und sie sitzt auch versteckt in der eigentümlichen Sprachlosigkeit zwischen theologischen und philosophischen Schulen der Ethik.

Eine Verbindung der beiden Arten von Radikalität im ethischen Denken kann in konkreten Diskussionen gelingen, in denen gemeinsam, d.h. aus unterschiedlichen Optiken wahrgenommen wird, in denen gemeinsam gedacht wird und in denen Begegnungen stattfinden. Ethik ist nicht einfach schon gut. Es kommt darauf an, ob sie kommunikativ gelingt. (Die Liste der Themen, über die gemeinsam ethisch nachgedacht werden muss, ist heute ist lang; ich beginne lieber nicht mit einer Aufzählung.)

Wenn Ethik eine mehr oder weniger direkte Form von Beratung für das Handeln ist, manchmal des eigenen Handelns, oft aber des Handelns anderer, manchmal von Entscheidungen im öffentlichen Raum, so muss die Evidenz, die sich aus der Beratung ergibt, den Handelnden selbst zugänglich sein. Sonst müssten sie ja nur glauben, was ihnen die Ethik-Experten vortragen. Wenn das so ist, muss diese Evidenz, die von der Ethik erarbeitet wird, in lebensweltlichen Kontexten Sinn ergeben. Die Evidenz darf nicht an theoretische Voraussetzungen gebunden bleiben. Die Theorien der Ethik sind nur *Zeiger* auf diese Sinnzusammenhänge in lebensweltlichen Kontexten. Wenn sie gut sind, zeigen sie uns etwas, das wir dann selbst sehen können.

Diese Voraussetzung, dass sich die ethisch relevanten Evidenzen nicht aus der Theorie, sondern in der Wirklichkeit ergeben, ist für das Gelingen einer gemeinsamen Klärungsarbeit eher günstig. Denn dann kommt es nicht so sehr darauf an, welche Moraltheorie recht hat, sondern wem es in ihrem oder seinem Denken gelingt, auf etwas wirklich Wichtiges zu zeigen. Manchmal gibt es nicht nur „etwas“ Wichtiges, sondern mehrere Dinge, die wichtig sind. Die Stringenz des Denkens ist zu diesem Verständnis des Moralischen gleichermaßen wichtig wie die Orientierung am konkreten Anderen.

Das Handeln, um das es bei konkreten Anlässen geht, ist ein vielschichtiger und häufig zunächst amorpher Gegenstand. Ein Verständnis braucht die intensive Zusammenarbeit verschiedener ethischer Zugangsweisen, eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und eine Begegnung mit den „lokalen" Reflexionen der Akteure und der Betroffenen. Es braucht unterschiedlich aufmerksame Augen, Köpfe, Herzen und Hände.

Prof. Dr.phil., dipl.biol. Christoph Rehmann-Sutter, Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung der Universität zu Lübeck, Königstraße 42, D-23552 Lübeck

rehmann@imgwf.uni-luebeck.de

ETHICA 22 (2014) 1, 9–28

MONIKA BOBBERT

STELLVERTRETENDE ENTSCHEIDUNGEN ALS FRAGE DES GEWISSENS

Prof. apl. Dr. theol. Monika Bobbert, Dipl.-Psych., 1983 bis 1992 Diplomstudiengänge Katholische Theologie und Psychologie, Universität Tübingen; 1993 bis 1995 Studienleiterin Ludwig-Windthorst-Haus Lingen/Ems; 1996 bis 1998 DFG-Promotionsprojekt zu „Patientenautonomie in der Pflege"; 1998 bis 2000 wissenschaftliche Koordinatorin des DFG-Graduiertenkollegs Ethik in den Wissenschaften am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Tübingen. 2000 wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl Sozialethik der Kath. Theol. Fakultät Tübingen; 2001 bis 2012 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin, Medizinische Fakultät Heidelberg. 2008 Habilitation „Ärztliches Urteilen bei entscheidungsunfähigen Schwerkranken"; seit 2013 Professurvertretung Theologische Ethik/Sozialethik, Kath.-Theol. Fakultät Luzern.

1 Einleitung

Der Begriff des Gewissens scheint seine Aktualität vor allem innerhalb der katholischen Moraltheologie bewahrt zu haben. Auch in der protestantischen Theologie hat das Gewissenskonzept von jeher zentralen Stellenwert. Demgegenüber ist in der Moralphilosophie das Gewissenskonzept in den vergangenen zwei Jahrzehnten eher zu Gunsten des Verantwortungsdiskurses verschwunden und aus den Sozialwissenschaften kommen eher kritische Anfragen zur Gewissensautonomie.[1] Auch im öffentlichen Diskurs kommt der Gewissensbegriff nur noch selten vor. Im Folgenden sollen zwei Bereiche stellvertretender Entscheidung unter der speziellen Fragestellung des Gewissens betrachtet werden. Nach einem Überblick über den Gewissensbegriff wird anhand ausgewählter Beispiele, nämlich der Stammzelldebatte im Deutschen Bundestag, und Behandlungsentscheidungen, wenn ein Patient sich selbst nicht mehr äußern kann, untersucht, inwiefern sich ein Gewissenskonzept systematisch sinnvoll vertreten lässt, und welche Schwerpunktsetzungen dabei legitim sind. Im Jahr 2008 wurde im Deutschen Bundestag die Frage der Forschung mit

[1] Vgl. H. Reiner: Gewissen (1974); H. Kittsteiner: Die Entstehung des modernen Gewissens (1991).

embryonalen Stammzellen neu diskutiert. Dass menschliche Embryonen als schutzwürdig zu betrachten sind und eine stellvertretende Entscheidung erforderlich machen, konzedierten die meisten Diskutanden. Zudem sahen die Abgeordneten die Abstimmung zur Stichtagsregelung als Gewissensfrage an. Auf welche Gewissenskonzepte bezogen sie sich und welche Herausforderungen ergaben sich daraus für den Entscheidungsprozess?

Neben diesem Beispiel aus dem gesellschaftspolitischen Bereich stammt das zweite Beispiel aus dem persönlichen Nahbereich: Häufig werden Angehörige, wenn ein Patient schwerkrank und selbst nicht mehr urteilsfähig ist, als Stellvertreter angesehen, sei es, um den mutmaßlichen Willen des Patienten zu erkunden, sei es, um als gesetzlicher Betreuer den Willen und das Wohl des Patienten zu fördern. Bislang ist in ethischen Problemskizzen kaum von Gewissensentscheidungen die Rede, obwohl Angehörige teilweise lange von Zweifeln oder Schuldgefühlen geplagt werden, ob ihr Votum richtig war.

Wenn wir stellvertretend für Andere eine Entscheidung fällen, beinhaltet dies in der Regel die Aufgabe, entsprechend den Wünschen und Interessen der Betroffenen zu urteilen. Wenn der aktuelle oder potentielle Mensch nicht für sich selbst sprechen kann und außerdem sehr verletzbar ist, besteht darüber hinaus die Aufgabe, die Stellvertretung zum Wohl des Betroffenen und unter Beachtung seiner moralischen Rechte auszuüben. Die Stellvertreter tragen also eine große moralische Verantwortung. Im Folgenden wird in Bezug auf zwei ausgewählte Beispiele der Stellvertretung gefragt, in welcher Form der Gewissensbegriff jeweils sinnvoll sein kann.

2 Bestimmungsmerkmale des moralischen Grundbegriffs Gewissen

Das Gewissen bezeichnet das dem Menschen eigene Vermögen, Handlungen und Ziele im Hinblick auf die moralische Frage nach Gut und Böse zu beurteilen und gleichzeitig die subjektive Erfahrung, im eigenen Handeln aus sich selbst heraus undelegierbar beansprucht zu sein.[2] In der Anwendung des Gewissens gewinnt der Mensch seine eigene, unauswechselbare sittliche Identität. Daraus ergibt sich, dass ein Mensch an niemand Anderen die Aufgabe, die eigene Selbstsynthese zu finden, abgeben kann.[3]

[2] Vgl. u.a. E. Schockenhoff: Wie gewiss ist das Gewissen? (2003); K. Hilpert: Gewissen (2000); D. Mieth: Gewissen/Verantwortung (2005); J. Römelt: Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen (1994); D. Mieth: Gewissen (1981); K. Golser: Gewissen und objektive Sinnordnung (1975).

Die Thematisierung und Reflexion des Gewissensphänomens setzt immer voraus, dass zwischen dem Ich und der Gruppe, der man angehört, unterschieden wird und dass die überkommenen Sitten oder Moralvorstellungen von einem personalen Ich als problematisch empfunden werden. Die einzelnen Erlebnisformen des Gewissens – das Gewissen meldet sich, es klagt an, rechtfertigt oder spricht frei – wurden vielfach mit Metaphern wie „Stimme Gottes", „innere Stimme" oder „innerer Gerichtshof" beschrieben. Daran wird deutlich, dass sich das Gewissen selbst geltend macht – als eine Art inneres Gegenüber. Trotz philosophischer und sozialwissenschaftlicher Kritik steht es auch heute noch für eine „personal angeeignete" und nicht nur eine „sozial auferlegte" Sittlichkeit – Letzteres Formulierungen von ALFONS AUER.[4]

Wir wissen, dass das Gewissen einerseits mit dem sozialen Normierungsprozess zusammenhängt, dem wir unterliegen, und dass es andererseits mit unserem Lebensentwurf und unseren Grundentscheidungen identisch ist. Das Gewissen ist geprägt von der Spannung zwischen Normierung und Selbststeuerung, wobei Normbestand und Erfahrungsbestand im Gewissen verschränkt sind.

Das Gewissen hat also synthetischen Charakter, was schon durch die Vorsilbe Ge-Wissen, „con-scientia", „syn-eídesis" oder „syn-theresis" deutlich wird.[5] Das Gewissen steht für die Vorstellung eines zusammengefassten Wissens, das sowohl die persönlichen Motivationen und Willensregungen als auch die bestehenden moralischen Normen und die Gegebenheiten der konkreten Situation abwägt. Es ist also nicht auf eine spezielle rationale, volitive oder emotionale Aktform festgelegt, sondern es handelt sich um eine synthetische Grundausrichtung des Geistes auf das Handeln.

In der Scholastik wird das Gewissen zum Inbegriff der Verantwortung des Einzelnen vor Gott und zugleich des Vermögens seiner Vernunft, sich für ein konkretes sittliches Urteil zu sich selbst ins Verhältnis zu setzen. THOMAS VON AQUIN liefert erstmals eine kohärente theologische Gesamtdeutung des Gewissens.[6] Einige Grundzüge der Gewissenslehre, wie sie sich in der Geschich-

[3] Vgl. u. a. C. MANDRY: Ethische Identität (2002); A. AUER: Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz (1976).

[4] Vgl. A. AUER: Autonome Moral (1984), bes. 23–26.

[5] Seit dem 12. Jahrhundert findet sich in Handschriften und in der Glossa ordinaria, die den Ezechielkommentar des Hieronymos überliefert, statt des griechischen „syneídesis" erstmals das in der Väterliteratur ebenfalls verwendete „syntheresis". In den lateinischen Sentenzenwerken wird daraus die „synderesis", die zunehmend im Sinne eines habituellen Urgewissens von der „conscientia" im Sinne eines konkreten Gewissensurteils unterschieden wird. Vgl. H. REINER: Gewissen (1974), bes. 580 f.

[6] Vgl. THOMAS VON AQUIN, v. a. De veritate, quaestiones 16–17, und Summa theologiae I-II.

te des christlichen Abendlandes herausgebildet haben, sind bis heute maßgeblich geblieben. So werden zwei Dimensionen des als Vollzug der praktischen Vernunft verstandenen Gewissens unterschieden: Die „conscientia" steht für den Akt des Beurteilens der einzelnen Situation und findet Ausdruck in einem unmittelbar praktischen, situationsbezogenen Gewissensurteil. Die „syntheresis" bezeichnet das in jedem Menschen angelegte Gewissensvermögen im Sinne einer anthropologischen Anlage.[7]

Gewissensanlage und Situationsgewissen gehören zusammen, insofern das konkrete Gewissensurteil die Anwendung des in der „syntheresis" enthaltenen prinzipiellen Willens auf einen konkreten Fall ist. Gegenüber der Gewissensanlage ist die „conscientia" ein synthetisches Urteil, das Wissen und Erfahrung zusammenfasst.[8] Doch das konkrete Gewissensurteil hat an der unhintergehbaren Verbindlichkeit der Gewissensanlage teil.

Das Alte und Neue Testament enthalten keine ausgebildete Gewissenstheorie. Im Alten Testament werden einzelne Gewissensfunktionen vom Herzen ausgesagt (z. B. Ps 16,7; 1 Sam 24,6; Jer 3,10). Im Neuen Testament wird der Begriff „syneidesis" in der Briefliteratur und bei Paulus häufig gebraucht: Das Gewissen steht hier zum einen im Zusammenhang mit der befreienden Erfahrung durch den Glauben an das Evangelium Jesu Christi (Apg 23,1; Apg 24,16;), Paulus kennzeichnet es aber auch als ein allgemein menschliches Phänomen (Röm 2,14f). Nach Augustinus' Gewissensdeutung (vgl. u. a. De trinitate 10; Confessiones VIII; X, Sermones 10,12; 47) ist der Mensch im Sinne einer Selbstprüfung vor Gott zu sich selbst gerufen.

[7] Dem Ansatz von Thomas von Aquin ging schon eine scholastische Diskussion der Unterscheidung voraus. Die Definition bei Thomas lautet: „Habitus naturalis principiorum operabilium sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium", Summa theologiae I q. 79 a. 12; vgl. zudem De Veritate 16, 1. Dieses Innehaben sittlicher Urgewissheiten ist der Anlage der Vernunft unmittelbar benachbart.
In der Summa theologiae I q. 79 a. 12 stellt Thomas die Frage: „Utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta." Seine Antwort lautet: „Synderesis non est potentia sed habitus [...] naturaliter nobis [...] indita [...] principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinet ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa." Summa theologiae I q. 79 a. 12 resp. Damit ist gesagt: Die „synderesis" ist eine Naturanlage, die spontan wie eine angeborene Haltung wirkt und nicht erst – wie eine Potenz – die darauf warten muss, dass sie von außen her „aktuiert" wird. Sie wird also auch nicht anerzogen, sondern sie ist da. (Sie kann natürlich verdeckt und verborgen werden.)
Von anderen Verständnissen der „synteresis" wird an dieser Stelle abgesehen. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass der Begriff in der Tradition auch anders gefasst wurde. So versteht z. B. Meister Eckart „syntheresis" als den Seelengrund bzw. Seelenfunken. Er setzt sich damit von Thomas von Aquin ab, d. h. er versteht darunter nicht wie Thomas von Aquin ein anthropologisches Eigenmerkmal, sondern eine prozessuale Beziehungsdynamik, bei der es nicht zwei „entia", d. h. den Menschen und Gott als „ens a se" gibt. Denn Gott sei doch kein Stein, so Eckart, d. h. er sei nicht gegenständlich zu denken. Vgl. dazu D. Mieth: Gewissen (1981).

[8] Vgl. Thomas von Aquin, der in dem folgenden Artikel der Summa theologiae I q. 79 a. 13 fragt: „Utrum conscientia sit quaedam potentia?" Auch dies wird verneint, weil die „conscientia" „deponi potest", also eine „Speicherfunktion" hat. Die „conscientia" ist aktiv. Thomas von

Die Möglichkeit, dass das Gewissen irrt, kann sich nur auf die Ebene des konkreten Gewissensurteils beziehen. Die konkrete Wertung, das konkrete Wissen, Wollen oder Fühlen können verschuldet oder unverschuldet im Irrtum sein.[9] Das Gewissen ist daher auf die Kommunikation mit Anderen als Orientierungshilfe und Korrektiv verwiesen. Zudem besteht auch die Aufgabe, das Gewissen zu bilden und die Gewissenskompetenz zu vertiefen.

In einem theologischen Gewissenskonzept repräsentiert das Gewissen die dynamische Beziehung zwischen Gott, Mensch und Welt in ihrer anthropologischen Fassung. Das Vermögen des Gewissens findet seine letzte Erklärung darin, dass der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und durch Jesus Christus erlöst wurde. Die Einmaligkeit der Person und damit die Besonderheit von Gewissen und Verantwortung erscheinen im christlichen Kontext radikal verschärft. Die gesamte menschliche Existenz antwortet auf den Ruf Gottes, der an jeden Einzelnen geht.[10] Das Antworten des Menschen kann jedoch nicht unmittelbar geschehen, sondern nur in der Auslegung des Glau-

Aquin beweist dies „secundum communem usum loquendi": „Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur cum alio scientia." Die „conscientia" ist also eine auf die Beurteilung von Handlungen bezogene Anwendung von (Mit-)Wissen. „Dicitur enim conscientia testificari, ligari vel instigare, et etiam accusarevel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus." „Conscientia" ist die Anwendung unseres moralischen Wissens, gleichsam auch die „gespeicherte" Erfahrung, die auf Grund des naturalen „habitus",also der „synderesis", möglich ist (a. 13 resp.). Folglich ist „synderesis" bei Thomas von Aquin die allgemeine Anlage und die „conscientia" deren konkrete Anwendung.

[9] Das Gewissen verpflichtet nicht deshalb, weil es sein eigener Maßstab ist, sondern weil der Einzelne darin den Willen Gottes erkennt. Diese theonome Verankerung des Gewissens sichert die Würde auch des irrenden Gewissens. Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN u. a. in De veritate 17, 3, ad 1: „Homo non facit sibi legem; se per actum suae cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam." Und 17,4: „Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret." Weitere Belegstellen finden sich in den Sentenzen des Aquinaten. Angesichts der ständigen Aufgabe der Entwicklung und Korrekturbedürftigkeit des Gewissens gibt es verschiedene Arten der schuldhaften Unterlassung: vgl. u. a. Summa theologiae I-II, 6, 8 und 19,6.
Vgl. auch Vatikanum II, Gaudium et Spes Nr. 14: „Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum bemüht, nach dem Wahren und Guten zu suchen [...]."

[10] Vgl. insbesondere ein Standardwerk der (vor)konziliaren Erneuerung der Moraltheologie von B. HÄRING: Das Gesetz Christi (1967), 139, zum Wesen der Freiheit: „Freiheit ist nur dort, wo die Person aus ihrem innersten Kern heraus Stellung nehmen kann zu Aufruf und Aufruhr. *Freiheit ist ihrem Wesen nach die Mächtigkeit zum Guten*" (Hervorh. dort). Vgl. zu den beiden Unterscheidungen in Bezug auf das Gewissen, S. 189: „Wir sehen hinter dem Ruf des Gewissens letztlich den Heiligen Gott. Aber *wir dürfen nicht in jedem Gewissensurteil die direkte Einsprechung Gottes sehen.* Gott hat uns die sittliche Anlage gegeben. Er hat die Schöpfungsordnung gemacht und lässt sie uns durch die natürliche Kraft des Intellekts als verpflichtend erkennen" (Hervorh. dort).

bens in der Geschichte. Das Gewissen als Ort der Gottesbegegnung und das Gewissen als Maßstab der Lebensführung lassen sich bei einem christlichen Gewissensbegriff letztlich nicht trennen. Jedoch wurde der transzendentale Charakter des Gewissens in der theologischen Tradition vor allem auf die Gewissensanlage bezogen und nicht aktualistisch auf das einzelne Gewissensurteil.

3 Erstes Beispiel: Bundestagsabstimmung über die Stammzellforschung

3.1 Die Gewissensfrage bei politischen Entscheidungen

Im Frühjahr 2008 wurde im Deutschen Bundestag zum zweiten Mal über die rechtliche Regelung der Forschung mit embryonalen Stammzellen entschieden. Anders als bei vielen fachpolitischen Entscheidungen wurde der Fraktionszwang aufgehoben, um den Abgeordneten in dieser bioethischen Frage eine Gewissensentscheidung zu ermöglichen. Obwohl bei gesetzlichen Regelungen zur Bio- und Medizinethik der Fraktionszwang häufiger aufgehoben wird,[11] wurde der Gewissensbegriff im Rahmen der Stammzelldebatte explizit zum Gegenstand von Auseinandersetzungen.[12] Es fiel der Vorwurf des irrenden oder autoritätshörigen Gewissens, der Vorwurf des sich Sachzwängen anpassenden Gewissens und schließlich der Vorwurf der Missachtung der Gewissensentscheidung, nachdem von einigen die Anrufung des Vermittlungsausschusses beantragt worden war. Einerseits rief die Debatte zur Stammzellforschung in Erinnerung, dass der Begriff des Gewissens in politischen

[11] Vgl. Thema Bioethik, in: Das Parlament Nr. 45, 8.11.2010; C. Emunds: Bioethik im Deutschen Bundestag (2008), 4–9; O. Tolmein: Das Gewissen entscheidet, in: Das Parlament, Nr. 45, 8.11.2010, 1.

[12] Vgl. u.a. M. Kahmann: Kulturkampf um Stammzellenforschung, in: Die WELT vom 12.12.2007; C. Keller/M. Gehlen: Ökumene über Kreuz. In der Stammzelldebatte gibt es in beiden Kirchen gegensätzliche Standpunkte, in: www.Tagesspiegel.de vom 26.01.2008; M. Gehlen: Schavan verteidigt sich gegen Bischöfe, in: www.tagesspiegel.de vom 9.12.2007; Kirche. „Keine Kompromisse", in: DER SPIEGEL 50/2007 vom 10.12.2007; Lau, M.: „Als Katholikin stecke ich im Dilemma". Ministerin Schavan über Stammzellforschung und Lebensschutz, in: www.welt.de vom 8.12.2007; Schavan: Stichtagsentscheidung war Gewissensentscheidung, in: KNA vom 22.04.2008; Spieker, M.: Die Stammzell-Debatte ist kein Konfessionsstreit, in: DT vom 29.12.2007; Bischof Huber attackiert katholische Kirche, in: DT vom 27.12.2007; Huber, W.: Stammzelldebatte. Auch der katholische Mensch kann irren, in: FAZ.net vom 27.12.2007; Kippt jetzt die Union? Fraktion streitet heftig über Änderung des Stammzellgesetzes, in: DT vom 14.12.2006; „Bayern missachtet Gewissensentscheidung bei Stammzellgesetz", in: aerzteblatt.de vom 5.05.2008; Stoltenberg, H.: Riss durch die Fraktionen. Embryonen. Beim Stammzellenimport wählte der Bundestag einen Mittelweg zwischen Freigabe und Verbot, in: Das Parlament Nr. 45, 8.11.2010, 5.

Entscheidungsprozessen eine wichtige Funktion hat. Andererseits wurde deutlich, dass – wie so häufig in der Geschichte des Gewissensbegriffs – unterschiedliche Konzepte im Raum standen und in ihrer Legitimität hinterfragt werden konnten. Interessanterweise zweifelte niemand an der Möglichkeit der Autonomie des Gewissens und seiner normativ-existentiellen Dignität.

3.2 Charakterisierung der stellvertretenden Entscheidung

Die Frage der Forschung mit embryonalen Stammzellen betrifft schutzbedürftige Embryonen, deren Interessen und moralischen Rechte sich nur stellvertretend in den Diskurs einbringen lassen. Für die Abgeordneten handelte es sich um einen abstrakten Konflikt, in dem Normen und Argumente abgewogen werden mussten. Sie waren somit nicht unmittelbar selbst von der Konfliktsituation betroffen, sondern in ihrer Identität eher mittelbar angefragt, also in Bezug auf das eigene Menschenbild und persönliche Wertvorstellungen. Emotionale und existentielle Betroffenheit in Bezug auf die embryonalen Stammzellen stellte sich vermutlich eher durch Metaphern, Parallelisierungen und Folgeüberlegungen ein. Insofern war die Entscheidung der Abgeordneten auf ein ungewöhnlich abstraktes und in gewisser Weise von der persönlichen Identität und konkreten Situation distanziertes Gewissensurteil verwiesen.

Die Abgeordneten des Deutschen Bundestags verstehen sich als Stellvertreter des ganzen Volkes.[13] Ihr Gewissen ist inhaltlich nicht an bestimmte Normen oder ethische Argumentationsrichtungen[14] gebunden. So erachten sie es unter Umständen als wichtige Aufgabe, für die Interessen und Rechte besonders Schutzbedürftiger einzutreten. Sie könnten sich aber ebenso der Norm verpflichtet fühlen, den größtmöglichen gesellschaftlichen Gesamtnutzen anzustreben. Abgesehen von grundlegenden Normdissensen kann darüber hinaus die Abwägung von als grundlegend anerkannten, gleichwohl konkurrierenden Gütern und Argumenten unterschiedlich ausfallen oder die Sachlage verschieden eingeschätzt werden.[15] Um moralisch-normativen Konflikten

[13] Vgl. Grundgesetz, Art. 38 (Bundestag, Abgeordnete, Wahlen): „Die Abgeordneten des Deutschen Bundestags werden in allgemeiner, unmittelbarer, freier, gleicher und geheimer Wahl gewählt. Sie sind Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen."

[14] Vgl. zur Unterschiedlichkeit ethischer Argumentationen und Urteile u. a. M. Bobbert: Gerechtigkeit im Gesundheitswesen (2009).

[15] Vgl. zu methodischen Fragen einer angewandten Ethik, die im interdisziplinären Dialog die einschlägigen Sachverhalte erschließt und ethisch relevante Wertungen erkennt, u. a. D. Mieth: Was wollen wir können? (2002); J. Dietrich: Ethische Urteilsbildung (2004); M. Düwell: Bioethik (2008).

nicht vorschnell auszuweichen, sollten moralische Fragen in Bezug auf die ethisch relevanten Sachverhalte und ethischen Argumente möglichst umfassend diskutiert werden, bevor Abgeordnete zu einer Gewissenentscheidung aufgefordert werden.

3.3 Anmerkungen zum Gewissensbegriff in der politischen Debatte

3.3.1 Notwendigkeit der Argumentation

Der Abstimmung im Bundestag war eine längere Diskussionsphase vorausgegangen. Dies verdient Erwähnung, da politische und rechtliche Regelungen nicht übereilt entschieden werden sollten. Auch kann es demokratietheoretisch von Bedeutung sein, wenn die Abgeordneten eigens dazu aufgefordert werden, ein Gewissensurteil zu fällen. Denn die Freiheit des Gewissens kann erst in der Bindung an eine Sinnordnung zu sich selbst kommen. Wenn die Abgeordneten jedoch eine Entscheidung fällen sollen, die weit über ihre persönliche Identität im engeren Sinne hinausgeht und die als stellvertretende Entscheidung charakterisiert ist, wird die Begründbarkeit des Gewissensurteils Thema: Selbst wenn kein Anspruch auf vollständige Einholbarkeit durch gute Gründe erhoben würde, müsste die jeweilige innere Sinnordnung zumindest so weit als irgend möglich transparent und nachvollziehbar gemacht werden. Obwohl das Gewissen zur Orientierung und Korrektur stets auf die Kommunikation mit Anderen verwiesen ist, müsste man im Fall parlamentarischer Gewissensentscheidungen verstärkt einfordern, dass sich Gewissensurteile, sobald sie sich auf rechtliche Normen oder soziale Zustände beziehen, d.h. wenn sie „nach außen" gehen, vernünftig nachvollziehbar zu begründen sind. Diese Diskussions- und Argumentationsnotwendigkeit ließe sich zum einen mit der Irrtumsfähigkeit des Gewissens begründen: Denn Norm und Erfahrung als Gewissensinhalte können falsch sein. Zum anderen könnte man Diskussion und Argumentation aber auch deshalb fordern, weil das Finden einer rechtlichen Regelung über eine übliche Entscheidung des Situationsgewissens hinausgeht: Durch die Abstraktheit der Konfliktsituation und die Aufgabe des stellvertretenden Entscheidens ist das Gewissen in besondere Weise kognitiv herausgefordert.

Des Weiteren besteht eine Herausforderung des parlamentarischen Gewissensurteils sicherlich darin, sich von vordergründigen Sachzwängen und partikularen Interessen zu distanzieren. Eine wirkliche Gewissensentscheidung ist erst dann möglich, wenn die Situation in ihren wesentlichen Charakteristika, die moralisch relevanten Güter, die einschlägigen Normen und Abwä-

gungskriterien sowie die möglichen Folgen erörtert wurden. Erst dann, wenn die Entscheidungsträger keine Einigkeit bzw. Gewissheit in Bezug auf das moralisch Richtige erzielen können, sollte daher eine Entscheidung im Parlament zur Gewissensfrage erklärt werden.

3.3.2 Keine zwangsläufige Heteronomie theologischer Gewissenskonzepte

Im Fall der Stammzelldebatte entzündete sich der Streit zwischen den beiden Konfessionen an der gegenseitigen Unterstellung problematischer, angeblich sogar heteronomer theologischer Gewissenskonzepte. Allerdings ließe sich dieser Streit angesichts der Tatsache, dass sich der transzendentale Charakter des Gewissens vor allem auf das Gewissensvermögen bezieht, rasch beilegen: Hinsichtlich des Ergebnisses des Situationsgewissens muss es keine prinzipielle Opposition zwischen theologischem und philosophischem Gewissensverständnis geben. Der christliche Glaube versteht sich als Freisetzung des Menschen zu seiner eigenen, von ihm selbst verfehlten Menschlichkeit und gerade nicht als Gewissenszwang.[16] Die Gewissensautorität Gottes ist im ursprünglichen Sinne als „auctoritas" zu verstehen, als Rückbesinnung auf die göttliche Stiftung der Gewissensanlage und ihre Durchformung durch sein Wort und die Erlösung durch Christus. Dabei ist das christliche Gewissen allerdings in besonderer Weise durch das Glaubensethos herausgefordert, das sittliche Bewusstsein fortschreitend durch die Nachfolge Jesu zu korrigieren. Wenn es im Weiteren um eine Spezifizierung moralischer Normen und ihre Anwendung geht, hebt die theologische These von der autonomen Moral hervor, dass von einer Ununterschiedenheit der Kriterien der praktischen Vernunft und der ethisch relevanten Aussagen der Glaubensüberlieferung auszugehen ist.[17] Der Mensch entdeckt in seiner verantwortlichen Freiheit, was

[16] Dass jeder Mensch als Vernunftwesen, das ihn zu Freiheit und Verantwortung befähigt, nicht fremdbestimmt zu denken ist, wird u.a. deutlich in Dignitatis humanae: „Erklärung über die Religionsfreiheit", Art. 2 und 3, des II. Vatikanischen Konzils: „Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft." Nachkonziliar weist u.a. die Enzyklika „Veritatis Splendor", 1993, trotz einer in augustinischer Tradition stehenden Ausrichtung auf die Selbstgegebenheit sittlicher Werte ausdrücklich darauf hin, dass sich die Wahrheit nicht durch Zwang auferlegen lässt: vgl. Art. 58; 60; 61.

[17] Vgl. u.a. A. Auer: Autonome Moral (1984), bes. 205–239; vgl. A. Anzenbacher: Einführung in die Ethik (1992), bes. 110–133; vgl. für eine Analyse der thomanischen Freiheitslehre S.-T. Pinckaers: Les sources de la morale chrétienne (1985), bes. 380–399. Vgl. E. Schockenhoff: Wie gewiss ist das Gewissen? (2003), bes. 185–236.

seine sittliche Pflicht ist. Dabei ist die Vernunft das Maß der Sittlichkeit, doch eine bestimmte philosophisch-ethische Denkform ist damit noch nicht vorgegeben. Gleichwohl können bestimmte ethische Theorieansätze problematisch sein: So ließe sich z.B. eine rein utilitaristische Norm der Maximierung des Gesamtnutzens aller Betroffenen, die über grundlegende Individualrechte hinweg geht, schwerlich mit dem christlichen Ethos vereinbaren, ebenso wenig z.B. eine gruppenegoistische Norm der generellen Förderung des Forschungsinteresses von Wissenschaftlern.

Sofern ein theologischer Gewissensbegriff das Gewissen als Ort des Glaubens und der Gottesbegegnung nicht nur anthropologisch auf der Seite der Gewissensbefähigung verortet, sondern die Stimme Gottes unmittelbar auch auf die Ebene des konkreten Gewissensurteils bezieht, kann diese Theologisierung eine gewisse Abwertung des Gewissens in Bezug auf seine rationalen und volitiven Möglichkeiten mit sich bringen. Damit geht unter Umständen eine geringere Transparenz und Nachvollziehbarkeit von Gewissensentscheidungen einher. Im Extrem gilt das Gewissensurteil als „vox dei" (z.B. im Pietismus) und hat dann dezisionistischen oder partikularistischen Charakter.[18] Andererseits kann eine starke Betonung des Normcharakters des Gewissens dazu führen, dass Gewissensurteile resultieren, die nicht aus freier Einsicht geteilt werden. Wenn es nicht gelingt, in der öffentlichen Diskussion einseitige theologische Gewissensbegriffe zu korrigieren und sinnvolle Gewissenskonzepte einzubringen, schadet dies dem Stellenwert von Gewissensurteilen und den Personen, die für sie einstehen.

[18] Vgl. auf katholischer Seite z. B. die Debatten im Vorfeld der Konstitution Gaudium et Spes des II. Vatikanum, in die drei Textentwürfe eingingen, u. a. ein Textentwurf, der sich strenger am Gedanken des sittlichen Gesetzes orientierte und den Hauptakzent auf Gott als Gesetzgeber mit dekretorischem Willen und den Menschen als Adressat göttlicher Gebote legte: vgl. Sacrosanctum Oecumenicorum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata Constitutionem et Decretorum, Series Prima, Rom (Vatikan) 1962, 80–82, und vgl. J. A. Komonchak: Der Kampf für das Konzil (1997).
Vgl. manche pietistische Auffassungen in der evangelischen Kirche, doch handelt es sich nicht um eine generelle protestantische Gewissensauffassung, da es *die* protestantische Gewissenstheorie nicht gibt. Vielmehr reicht das Spektrum in Bezug auf die Frage, inwieweit das Gewissen als Stimme Gottes aufgefasst werden darf, von abwehrender Verneinung bis zu uneingeschränkter Bejahung. Vgl. A. Freund (1994), bes. S. 6. Vgl. für Überblicke über protestantische Gewissensverständnisse u. a. Freund, a. a. O.; weiterhin Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Gewissensentscheidung und Rechtsordnung (1997); G. Ebeling: Das Gewissen in Luthers Verständnis (1984); T. Koch: Autonomie des Gewissens (1984); vgl. speziell zur Stammzelldebatte U. Körtner: Bioethische Ökumene? (2003).

4 Zweites Beispiel: Stellvertretende Behandlungsentscheidungen durch Angehörige

Unsere Gesellschaft wird immer älter. Die sich in höherem Alter einstellenden Gebrechen und Krankheiten lassen sich mit medizinisch-technischen Mitteln behandeln. Auf Grund von Multimorbidität, Demenz oder kreislaufbedingten Hirnschädigungen werden viele Menschen im Alter auf stellvertretende Entscheidungen Anderer verwiesen sein oder selbst als Stellvertreter aktiv werden. Angehörige oder nahestehende andere Personen, die stellvertretend für einen schwerkranken, nicht mehr urteilsfähigen Patienten über die weitere Behandlung entscheiden sollen, übernehmen besondere Verantwortung für dessen Leben, seine gesundheitsbedingte Lebensqualität und seinen Sterbeprozess. Im Folgenden soll aufgezeigt werden, welche moralische Aufgabe Angehörige oder andere nahestehende Personen übernehmen, wenn sie sich zum mutmaßlichen Willen des Betroffenen äußern oder wenn sie als gesetzlicher Betreuer oder Bevollmächtigter (in Gesundheitsangelegenheiten) stellvertretend entscheiden.

4.1 Charakterisierung der stellvertretenden Entscheidung

Im Kontext der Krankenversorgung werden nahestehende Angehörige oder Freunde bevorzugt zu stellvertretenden Urteilen aufgefordert, ohne dass dies begründungsbedürftig zu sein scheint. Vermutlich geschieht es in der Annahme, dass nahestehende Personen in einer engen Beziehung zum Patienten stehen und Lebenszeit mit ihm geteilt haben. Doch wie lässt sich näherhin plausibilisieren, dass Angehörige zu Recht um Auskunft gebeten werden?

Die Angehörigen kennen den Patienten nicht nur besser, sondern ihre Identitäten sind biografisch verwoben. Es geht darum, treuhänderisch zum Wohl eines individuellen Menschen zu entscheiden. Dies kann zum einen bedeuten, den so genannten mutmaßlichen Willen eines Patienten angemessen zu erfassen.[19] Das Gewissen wäre in diesem Fall aufgefordert, von eigenen Motivationen und Interessen abzusehen und den mutmaßlichen Willen des Anderen möglichst gut zu erschließen. Doch oftmals ist es so, dass sich der „mutmaßliche Wille" in Bezug auf medizinische Behandlungsfragen nicht zuverlässig ermitteln lässt. Daher kann die Aufgabe eines Angehörigen auch darin bestehen, „das Beste" für den Schwerkranken zu erschließen und sich um eine

[19] Vgl. ausführlicher zu den empirischen und moralischen Grenzen des mutmaßlichen Willens M. Bobbert: Ärztliches Urteilen (2012).

dementsprechend zweckrationale Lösung zu bemühen. Die Bestimmung des Besten für einen Anderen darf einerseits nicht zu stark durch eigene Wünsche und Vorstellungen gelenkt sein, andererseits kann jedoch vielleicht gerade aus der eigenen persönlichen Beziehung zum Patienten heraus ein Urteil erfolgen, in welchem die eigene Person und die des Anderen umfasst sind. Im zweiten Fall wäre ein Angehöriger daher aufgefordert, mit Blick auf seine Beziehung zum Patienten und unter Würdigung des von ihm entgegengebrachten Vertrauens eine „gute" Entscheidung zu fällen.

4.2 Stellvertretung als empirisches Problem

Empirische Studien, in denen einem Patienten und einem nahestehenden Angehörigen seiner Wahl Fallszenarien, welche die Möglichkeit einer Behandlungsbegrenzung enthielten, vorgelegt wurden, zeigten durchgängig, dass sich die Behandlungswünsche des Betroffenen lediglich in 60 Prozent der Fälle mit den Vermutungen des Angehörigen deckten.[20] Dies ist einerseits etwas besser als eine Zufallsentscheidung, doch andererseits bedeutete es, dass die Angehörigen mit ihren Vermutungen in circa 40 Prozent der Fälle falsch lagen, obwohl diese sich selbst als sehr treffsicher einschätzten.

Man kann sich nun fragen, ob die in den Studien eingesetzten hypothetischen Fallszenarien die geeignete Untersuchungsmethode darstellen. Welche anderen Erklärungen sind darüber hinaus denkbar? Zum Ersten könnte es generell an Kommunikation über das Lebensende mangeln, so dass die Unkenntnis Angehöriger von dieser Sprachlosigkeit herrührt. Zum Zweiten lässt sich vermuten, dass den Angehörigen der Perspektivwechsel auf Grund eigener Wünsche und Befürchtungen, was Krankheit, Behinderung oder Sterben anbetrifft, schwer fällt. Es ist bekannt, dass eigene Erfahrungen und Wertvorstellungen Eingang in stellvertretende Überlegungen finden. Außerdem stellt die Lebensbedrohung oder der nahende Tod eines Menschen gerade bei denen, die dem Patienten nahestehen, häufig eine mit Trauer- und Abschiedprozessen einhergehende Krisenerfahrung dar. Die eigene Befindlichkeit kann den Blick für die Bedürfnisse des Patienten verstellen.

Gleichwohl – auch dies zeigen empirische Studien – wünschen sich die Menschen mehrheitlich, dass nahestehende, vertraute und gerade nicht fremde Personen stellvertretend für sie tätig werden sollen, wenn es um Behandlungs-

[20] Vgl. u. a. den Studienüberblick von D. I. SHALOWITZ u. a.: The accuracy of surrogate decision makers (2006); A. M. MARBELLA u. a.: Surrogates' agreement (1998). Für den deutschsprachigen Raum gibt es keine derartigen empirischen Studien.

fragen am Lebensende geht.[21] Dabei scheint ihnen, so noch ein Ergebnis empirischer Studien, weniger das Entscheidungsergebnis als die entscheidende Person und möglicherweise auch der von ihr getragene Prozess der Entscheidungsfindung am Herzen zu liegen. Mit welchen moralischen Argumenten lässt sich nun die Stellvertretung durch Angehörige stützen, wenn die Ergebnisse empirischer Studien zur Vorsicht gegenüber der Annahme auffordern, Familienangehörige würden die Behandlungswünsche des Betroffenen besonders gut kennen? Und wie können die Angehörigen dem ihnen entgegengebrachten Vertrauen gerecht werden, selbst wenn sie die konkreten Behandlungswünsche des Patienten nicht treffsicher zu erschließen vermögen?

4.3 Stellvertretung als Schutz vor Verdinglichung

Der Unterschied zwischen einer Stellvertretung durch professionelle Helfer bzw. fernstehende Personen und aber einen vertrauten Angehörigen oder Freund lässt sich mit der Kategorie der Verobjektivierung bzw. Verdinglichung fassen. Wenn ein Mensch sein Selbstbestimmungsrecht nicht mehr ausüben kann, sondern Andere über ihn entscheiden, kann diese Fremdbestimmung aus einer Haltung der Machtausübung, Gleichgültigkeit oder aber aus Fürsorge geschehen. Schwerkranke Patienten sind auf die Achtung und Fürsorge Anderer angewiesen. Zugleich besteht die Gefahr, zum Objekt gemacht zu werden. Vermutlich hegen Menschen die Hoffnung, dass eine Stellvertretung durch einen nahestehenden Angehörigen oder vertrauten Freund vor Verdinglichung schützt.

Wie lässt sich der Prozess einer drohenden Verdinglichung kennzeichnen? Immanuel Kant verstand unter Instrumentalisierung einen Umgang mit Personen, bei dem diese nicht jederzeit zugleich als Zweck, sondern bloß als Mittel behandelt werden. Martha Nussbaum befasste sich ausführlicher mit dem Begriff Verdinglichung und versuchte, den relativ unscharfen Clusterbegriff inhaltlich präziser zu fassen.[22] Einige ihrer Charakterisierungen lassen sich für die Frage stellvertretender Behandlungsentscheidungen fruchtbar machen:

- Bei der Verdinglichung im Sinne der Verletzbarkeit wird das Objekt von einer Instanz so behandelt, als brauchten seine Grenzen nicht respektiert zu

[21] Vgl. z.B. C.M. Puchalski u.a.: Patients (2000), S. 84–90; vgl. R. Scholer-Everts u.a.: Patientenautonomie und Patientenverfügung (2002), bes. 77f., 80; vgl. D. Roy u.a.: Wie denken eigentlich Patienten über Patientenverfügungen? (2002), bes. 75, 77.
[22] Vgl. M. Nussbaum: Verdinglichung (2002).

werden, als müsse es nicht vor Übergriffen und Verletzung geschützt werden.

- Bei der Verdinglichung im Sinne einer Leugnung der Subjektivität wird das Objekt von der verdinglichenden Instanz als etwas behandelt, dessen Leben und Fühlen nicht berücksichtigt zu werden braucht.
- Bei der Verdinglichung im Sinne der Austauschbarkeit wird das Objekt von einer Instanz so behandelt, als fehle es ihm völlig an Handlungsfähigkeit und Aktivität.

Warum sollte nun bei der Stellvertretung durch einen nahestehenden Angehörigen die Gefahr der Verdinglichung geringer sein? Nahestehende Angehörige unterscheiden sich wesentlich von professionellen Helfern, weil sie durch ihre Beziehung Anteil an der Biografie des Patienten und seiner Identität haben. Demgegenüber müssen sich professionelle Helfer oder unbekannte Dritte teilweise erst um die Wahrnehmung der Biografie und Identität des Patienten bemühen. Außerdem begegnen sie bei ihrer Berufsausübung sehr vielen Menschen in kurzer Zeit, so dass Erfahrungen der Besonderheit und Individualität eines Patienten oft wenig Raum haben. Demgegenüber haben Angehörige den Patienten als Individuum mit einer unauswechselbaren Biografie, Identität und Beziehungsqualität vor Augen. Dies steht Tendenzen der Verdinglichung entgegen. Der Patient vertraut darauf, dass seine nahestehenden Angehörigen ihn vor Verletzung und Instrumentalisierung zu schützen suchen. Weiterhin könnte sich das Vertrauen des Patienten darauf richten, dass die stellvertretende Entscheidung für den Angehörigen eher als für ihm fremde Menschen eine Gewissensfrage darstellt. Das Gewissen hätte dann die Aufgabe, die eigenen Motive und die Absicht, einem schutzbedürftigen Menschen gerecht zu werden und sich um das für diesen Menschen Beste zu bemühen, ernsthaft zu prüfen. Dazu bedarf es bestimmter Voraussetzungen: der Fähigkeit zur Selbstreflexion und Selbstdistanz und der Bereitschaft zum Perspektivwechsel.

Darüber hinaus macht WILHELM SCHAPP in seinem Werk „In Geschichten verstrickt" auf die apriorische Struktur eines jeden Wahrnehmungs- und Verstehensaktes, aber auch als Voraussetzung von Empfindungen und Willensakten aufmerksam:[23] Sich selbst zu verstehen bedeute, seine Geschichte und die „Eigenverstrickung" zu verstehen. Eine andere Person verstehen zu wollen, setze voraus, diese in ihrer Geschichte der Eigenverstrickung, der „fremden" Geschichte" zu verstehen, was nur möglich sei, wenn man sich in ein Ver-

[23] Vgl. in Anlehnung an W. SCHAPP: In Geschichten verstrickt (^{3}1985).

hältnis zur Geschichte der anderen Person setze und eine neue Geschichte beginne. Dieser hermeneutische Zugang hebt die „Verstrickung von Lebensgeschichten" hervor und gibt Anlass zu der Vermutung, dass sich das Ziel, zwischen den Wertvorstellungen und Präferenzen des Patienten und den eigenen zu unterscheiden, nicht trennscharf und vollständig erreichen lässt.

Letztlich wird sich das Gewissen also aus der eigenen Involviertheit, aus den mit den betroffenen Patienten geteilten Erfahrungen und Werteinsichten heraus geltend machen. Dass Gewissen als synthetische Aktivität die Kognition, Volition und Emotion mit normativem Orientierungswissen zusammenzuführen vermag, macht sich konkreter, bildlicher, emotionaler geltend als dies bei einem dem Patienten fremden Menschen geschehen kann. Das Gewissen eines Angehörigen ist direkter, rascher erreichbar, aktiviert, weil es einen Appell verspürt, der aus der Beziehungsgeschichte heraus entsteht. Zugleich erfordert die Anerkenntnis der „Verstrickung" der Lebensgeschichten und der Beziehung, sich nicht nur in den Anderen „einzufühlen, sondern sich der Biografie und Identität des Anderen reflexiv zu nähern.

Dem Angehörigen zu vertrauen, bedeutet auch, ihm als moralischem Subjekt, das eine Gewissensentscheidung fällen wird, zu vertrauen. Es bedeutet, den Angehörigen als moralisches Subjekt wertzuschätzen. Angehörige, die zu stellvertretenden Aussagen oder Entscheidungen aufgefordert werden, müssen sich also fragen: Kann ich für ihn sprechen, weil ich ihn gut kenne? Bin ich als Person mit der für mich besonderen Beziehung zum Patienten geeignet? Bereits die Beantwortung dieser Fragen hat den Stellenwert einer Gewissensentscheidung.

4.4 Anmerkungen zum Gewissenskonzept in Bezug auf Angehörige

Zurück zu den oben skizzierten Gewissenskonzepten und ihren Schwerpunkten: Das Gewissenskonzept kann einen sinnvollen systematischen Platz bei stellvertretenden Entscheidungen durch Angehörige bzw. nahestehende Personen einnehmen. Es handelt sich um eine eher emotional und volitiv charakterisierte Situation, die jedoch ebenso wenig wie die zuvor skizzierte Gewissensentscheidung eines Parlamentariers zur Frage der embryonalen Stammzellforschung als „klassischer" Fall für das Situationsgewissen gelten kann. Die Aufgabe des Gewissens besteht sicherlich vor allem darin, die situationsbezogenen Spezifika wahrzunehmen, die Perspektiven nicht zu verwechseln, fürsorglich für die Interessen und Rechte des Patienten einzutreten und eigene Interessen und Motivationen zurückzustellen. Wenn sich in Bezug

auf Behandlungsfragen kein „mutmaßlicher Wille" erschließen lässt, gilt es, zum Wohl des Anderen zu entscheiden, ihn aber zugleich als Mensch in Beziehung zu sehen. Aber auch wenn sich das „gewissenhafte" Entscheiden für den Anderen nicht bis ins Letzte universalistisch angehen lässt, müssen zumindest grundlegende moralische Individualrechte gewahrt sein. Denn stellvertretend für einen Angehörigen z.B. für die Beendigung lebenserhaltender medizinischer Maßnahmen zu entscheiden, betrifft die Norm der Nicht-Diskriminierung und die Norm des Lebensschutzes. Daher muss ein solches Gewissensurteil zumindest in Teilen rational einholbar sein. Ein ausschließlich auf die eigene Erfahrung und eigene personale Identität abhebendes stellvertretendes Urteil würde die Gefahr der Verdinglichung oder Fremdbestimmung des Betroffenen bergen. Obwohl Stellvertretung im engen Sinn des Wortes nicht möglich ist, darf im Gewissensurteil des nahestehenden Angehörigen die Involviertheit der eigenen Person und Biografie zur Geltung kommen, weil er in seiner Identität mitbetroffen ist. Sich einem Beziehungsgeschehen auszusetzen in dem Vertrauen, nicht aus Eigeninteresse oder Gleichgültigkeit heraus verdinglicht zu werden, könnte ein wichtiger Grund sein, warum viele Menschen sich nahestehende Angehörige oder Freunde als Entscheidungsstellvertreter wünschen.

5 Schluss

Das Gewissenskonzept wurde speziell auf Fragen der Stellvertretung bezogen und damit eine Spezialgruppe von Gewissensentscheidungen herausgegriffen. Die Problemfelder sind zudem in ihrer Art der Stellvertretung sehr unterschiedlich: zum einen eine mittelbare, eher abstrakte Stellvertretung in der Politik, die sich auf den moralischen Status menschlicher Embryonen und auf Wissenszuwachs und potentielle Therapien für künftige Kranke bezieht; zum anderen eine sehr konkrete Stellvertretung, bei der unmittelbar Biografien und Identitäten miteinander verbunden sind. Im einen Fall stellt die Ferne bei der Stellvertretung ein systematisches und sachliches Problem dar, im anderen Fall stellt die „personale Verstrickung" ein Problem dar. Das Gewissen hat die Fähigkeit und die Aufgabe der Vermittlung und Synthese rationaler, volitiver und emotionaler Bestandteile der Entscheidungsfindung in einer konkreten Konfliktsituation. Jedoch muss ein Gewissensurteil, wenn es die Aufgabe der Stellvertretung anderer Menschen beinhaltet, mehr als sonst, etwa, wenn es vorrangig um die eigene Person geht, argumentationsfähig sein, denn es hat zumindest prima-facie eine advokatorischen Auftrag. Obwohl die beiden Ein-

satzbereiche des Gewissensbegriffs jeweils anders konturiert sind, besteht für beide Bereiche in besonderer Weise der unerlässliche moralische Anspruch, sich auch um die Orientierung an universalisierbaren Normen zu bemühen und das Gewissensurteil kommunikabel zu machen.

Das Gewissen als moralisches Konzept hat innerhalb der Moraltheologie in Bezug auf die Sexualmoral immer eine wichtige Rolle gespielt. Es lohnt sich jedoch, das Gewissenskonzept auch stärker für andere Fragen der angewandten Ethik zu reaktivieren. Dies bedeutet zum einen, unterschiedliche Gewissensbegriffe explizit zu machen und zu reflektieren – wie etwa weiter oben in Bezug auf die öffentliche Debatte zur Stammzellforschung. Zum anderen bedeutet es, das Gewissenskonzept dort neu bzw. explizit einzubringen, wo es für die moralisch-systematische Reflexion fruchtbar gemacht werden kann. Für den Handlungsbereich der stellvertretenden Behandlungsentscheidungen am Lebensende wurde ein systematischer Ort für den Gewissensbegriff aufgezeigt, der in dieser Form bislang noch nicht eingeführt worden ist. Allerdings wird es nicht genügen, schwierige Entscheidungen als Gewissensfrage zu formulieren, ohne nicht zugleich auch Räume für die Gewissensbildung und Vertiefung der Gewissenskompetenz zu eröffnen. Plädoyers an das Gewissen verweisen daher auf die gesellschaftliche Aufgabe der Gewissensbildung.

Zusammenfassung

BOBBERT, MONIKA: **Stellvertretende Entscheidungen.** ETHICA 22 (2014) 1, 9–28

Für zwei Bereiche stellvertretender Entscheidungen wird untersucht, inwiefern sich ein Gewissenskonzept systematisch sinnvoll vertreten lässt und welche Schwerpunktsetzungen dabei legitim sind: In der Abstimmung des Deutschen Bundestags zur Stammzellforschung waren die Abgeordneten zu einer Gewissensentscheidung aufgefordert. Zudem lassen sich Behandlungsentscheidungen für Patienten, die sich selbst nicht mehr äußern können, als Frage des Gewissens betrachten. Die eher abstrakte Stellvertretung in der Politik wird mit der konkreten Stellvertretung im Nahbereich, in der Biografien und Identitäten miteinander verbunden sind, verglichen. Neben Unterschieden wird auch ein gemeinsamer Anspruch herausgearbeitet: In

Summary

BOBBERT, MONIKA: **Surrogate decision-making.** ETHICA 22 (2014) 1, 9–28

In two fields of surrogate decision-making it is examined to what extent a concept of conscience may be supported systematically and what are the legitimate focuses. In the voting of the German Bundestag on stem cell research the representatives were faced with a question of conscience. Moreover, also medical decisions-making concerning patients who can no longer speak for themselves may be considered as a question of conscience. The more abstract form of decision-making in politics is compared with the concrete form of decision-making at close range in which biografies and identities are interrelated. Besides the differences also a common interest is worked out, namely that in both fields surrogate decisions should be communicable as well as

beiden Bereichen sollten die Gewissensurteile, weil es vorrangig um andere Menschen geht, kommunikabel und argumentationsfähig sein.

Angehörige
Behandlungsentscheidung
Gewissen
Gewissenskompetenz
Instrumentalisierung
Stammzellforschung
Stellvertretung
urteilsunfähige Patienten

arguable because mainly other people are concerned.

Competency of conscience
conscience
decision-making
instrumentalization
patients incapable of judgement
relatives
stem cell research
surrogacy

Literatur

ANZENBACHER, ARNO: Einführung in die Ethik. Düsseldorf: Patmos, 1992.
AUER, ALFONS: Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf: Patmos, [2]1984.
— Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz, in: Jürgen Blühdorn (Hg.): Das Gewissen in der Diskussion: Darmstadt 1976, 74–91.
BOBBERT, MONIKA: Ärztliches Urteilen bei entscheidungsunfähigen Schwerkranken. Geschichte – Theorie – Ethik. Münster: mentis, 2012.
— Gerechtigkeit im Gesundheitswesen – Verteilungskriterien eines rechtebasierten Ansatzes, in: Dietmar Mieth (Hg.): Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten. Stuttgart: kbw, Bibelwerk, 2009, 213–236.
DIETRICH, JULIA: Ethische Urteilsbildung. Elemente und Arbeitsfragen für den Unterricht. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 3 (2004), 269–278.
DÜWELL, MARCUS: Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2008.
EBELING, GERHARD: Das Gewissen in Luthers Verständnis, in: EKD (Hg.): Was ist das: Gewissen?, 1984, 2–11.
EMUNDS, CORINNA: Bioethik im Deutschen Bundestag. Reine Gewissensfragen?, in: Blickpunkt Bundestag, Juni 2008, 4–9.
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Kammer für Öffentliche Verantwortung: Gewissensentscheidung und Rechtsordnung, 1997.
FREUND, ANNEGRET: Gewissensverständnis in der Evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert. Berlin/New York: de Gruyter, 1994.
GEHLEN, MARTIN: Schavan verteidigt sich gegen Bischöfe, in: www.tagesspiegel.de vom 9.12.2007.
GOLSER, KARL: Gewissen und objektive Sinnordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neuern katholischen Moraltheologie. Wien: Wiener Dom-Verlag, 1975.
HÄRING, BERNHARD: Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien, Bd. 1. München/Freiburg: Wewel, [8]1967.
HILPERT, KONRAD: Gewissen, in: Wilhelm Korff u.a. (Hg.): Lexikon der Bioethik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000, 156–161.
HUBER, WOLFGANG: Stammzelldebatte. Auch der katholische Mensch kann irren, in: FAZ.net vom 27.12.2007.

KAHMANN, MATTHIAS: Kulturkampf um Stammzellenforschung, in: Die WELT vom 12.12.2007.
KELLER, CLAUDIA / GEHLEN, MARTIN: Ökumene über Kreuz. In der Stammzelldebatte gibt es in beiden Kirchen gegensätzliche Standpunkte, in: www.Tagesspiegel.de vom 26.01.2008.
KITTSTEINER, HEINZ: Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt a.M. / Leipzig: Insel-Verlag, 1991.
KOCH, TRAUGOTT: Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik?, in: EKD (Hg.): Was ist das: Gewissen?, 1984, 12–23.
KOMONCHAK, JOSEF A.: Der Kampf für das Konzil (1960–1962), in: Guiseppe Alberigo (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils I (1959–1965), dt. Ausgabe Klaus Wittstadt, (Hg.). Mainz: Grünewald, 1997, 282–291.
FREUND, ANNEGRET: Gewissensverständnis in der Evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert. Berlin / New York: de Gruyter, 1994, bes. S. 6. Vgl. für Überblicke über protestantische Gewissensverständnisse u.a. Freund, a. a. O.
KÖRTNER, ULRICH H. J.: Bioethische Ökumene?, in: Reiner Anselm / Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003, 72–95.
LAU, MARIAM: „Als Katholikin stecke ich im Dilemma." Ministerin Schavan über Stammzellforschung und Lebensschutz, in: www.welt.de vom 8.12.2007.
MANDRY, CHRISTOF: Ethische Identität und christlicher Glaube. Mainz: Grünewald, 2002.
MARBELLA, ANNE M. u.a.: Surrogates' agreement with patients' resuscitation preferences: effect of age, relationship, and SUPPORT intervention. *Journal of Critical Care* 13 (1998) 3, 140–145.
MIETH, DIETMAR: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik. Freiburg / Br. u.a.: Herder, 2002.
— Gewissen, in: Franz Böckle u.a. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 12. Freiburg / Br. u.a.: Herder, 1981, 140–184.
— Gewissen / Verantwortung, in: Peter Eicher (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 2. München: Kösel, 2005, 7–17.
NUSSBAUM, MARTHA: Verdinglichung, in Dies.: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze. Stuttgart: Reclam, 2002, 90–163.
PINCKAERS, SERVAIS-THÉODORE: Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire. Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag, 1985, bes. 380–399.
PUCHALSKI, CHRISTINA M. / ZHONG, ZHENSHAO / JAKOBS, MICHELLE M. u.a.: Patients who want their family and physician to make resuscitation decisions for them: Observations from SUPPORT and HELP. *Journal of American Geriatrics Society* 48 (2000), 84–90.

REINER, HANS: Gewissen, in: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 3. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1974, 574–591.
RÖMELT, JOSEF: Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen. Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag, 1994.
ROY, DEBI / EIBACH, ULRICH / RÖHRICH, BERNHARD / NICKLAS-FAUST, JEANNE / SCHÄFER, KLAUS: Wie denken eigentlich Patienten über Patientenverfügungen? Ergebnisse einer prospektiven Studie. *Zeitschrift für medizinische Ethik* 48 (2002), 71–83.
Sacrosanctum Oecumenicorum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata Constitutionem et Decretorum, Series Prima. Rom (Vatikan), 1962, 80–82.

SCHAPP, WILHELM: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Frankfurt/M.: Klostermann, [3]1985 (Orig. 1953).
SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung. Freiburg/Br. u.a.: Herder, 2003.
SCHOLER-EVERTS, ROLF/KLASCHIK, EBERHARD/EIBACH, ULRICH: Patientenautonomie und Patientenverfügung: Ergebnisse einer Befragung bei stationären Palliativpatienten. *Zeitschrift für Palliativmedizin* (2002) 3, 77–84.
SHALOWITZ, DAVID I. u.a.: The accuracy of surrogate decision makers. A systematic review, in: Archives of Internal Medicine, Bd. 166 / Mar 13 (2006), 493–497.
SPIEKER, MANFRED: Die Stammzell-Debatte ist kein Konfessionsstreit, in: DT vom 29.12.2007.
Thema. Bioethik, in: Das Parlament Nr. 45, 8.11.2010.
STOLTENBERG, HELMUT: Riss durch die Fraktionen. Embryonen. Beim Stammzellenimport wählte der Bundestag einen Mittelweg zwischen Freigabe und Verbot, in: Das Parlament Nr. 45, 8.11.2010, 5.
Thomas von Aquin: Summa theologiae I-II; De veritate; die deutsche Thomasausgabe lat.-dt. Salzburg/Graz/Wien/Köln, 1933ff.
TOLMEIN, OLIVER: Das Gewissen entscheidet. Bundestag. Die letzten Fragen des Lebens zwingen die Abgeordneten zu zutiefst persönlichen Antworten, in: Das Parlament, Nr. 45, 8.11.2010, 1.

Prof. apl. Dr. theol. Monika Bobbert, Dipl.-Psych., Institut für Geschichte und Ethik der Medizin, Medizinische Fakultät der Universität Heidelberg, Im Neuenheimer Feld 327, D-69120 Heidelberg; Professurvertretung Theologische Ethik/Sozialethik, Theologische Fakultät der Universität Luzern

M.Bobbert@uni-heidelberg.de

ETHICA 22 (2014) 1, 29–54

PETER G. KIRCHSCHLÄGER

VERANTWORTUNG AUS CHRISTLICH-SOZIALETHISCHER PERSPEKTIVE

Dr. theol. und lic. phil. Peter G. Kirchschläger ist seit 2007 Dozent und Co-Gründer und Co-Leiter des Zentrums für Menschenrechtsbildung (ZMRB) der Pädagogischen Hochschule Luzern und seit 2011 Mitglied des Direktoriums des Schweizerischen Kompetenzzentrums für Menschenrechte (SKMR). Seit 2011 Lehrstuhlvertreter an der Theologischen Hochschule Chur; seit 2012 Privatdozent für Theologische Ethik mit Schwerpunkt Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz; seit 2013 Fellow am Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law an der Universität Lund/Schweden.

1 Einleitung

Der Begriff „Verantwortung" wird heute nicht nur in Politik und Wirtschaft äußerst häufig verwendet, sondern nimmt auch im sozialethischen und moralphilosophischen Diskurs eine zentrale Stellung ein. Dabei fällt auf, dass Verantwortung in der politischen Diskussion und im wirtschaftlichen Austausch im Sinne von „Zuständigkeit" verwendet wird. Erstens kennt „Zuständigkeit" einen Träger der Verantwortung. „Zuständigkeit" beinhaltet zweitens eine präzise Definition des Objekts bzw. der Situation, für die jemand verantwortlich ist. Drittens erweist sich der zeitliche Umfang der Verantwortung als klar definiert und befristet. Bei der Betrachtung dieser Begriffsverwendung kommt der Verdacht auf, dass es Letzterer zumindest an drei wesentlichen Elementen des Verantwortungsbegriffs mangelt, nämlich am Charakteristikum der Fürsorge, der zeitlichen Bestimmung derselben als *stete* Fürsorge und der ethischen Selbstbindung, die zur Verantwortung dazugehört.

Ausgehend von diesem Verdacht hinsichtlich des gegenwärtigen Einsatzes des Begriffs „Verantwortung" soll in diesem Beitrag der Begriff „Verantwortung" aus einer christlich-sozialethischen Perspektive untersucht werden. Nach einem kurzen Blick auf einige Punkte der begriffsgeschichtlichen Entwicklung von Verantwortung gilt der Fokus einem systematischen Versuch, den Begriff in seiner ethischen Tiefe zu erfassen, dabei Anfragen von der Theologie zu berücksichtigen und daraus einen eigenen Ansatz des Begriffsverständnisses zu entwickeln.

2 Kurze Skizze der begriffsgeschichtlichen Entwicklung von Verantwortung

2.1 Gerichtlicher Begriffskontext

Die Verwendung des Begriffs „Verantwortung" kann als Verb für das 12. Jahrhundert und als Substantiv für die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts nachgewiesen werden:[1] Um zu beschreiben, wenn sich jemand für eine Entscheidung und Handlung vor einem Richter erklärt, verteidigt oder rechtfertigt, wird der Begriff „Verantwortung" verwendet. Dieses Gericht kann irdisch oder überirdisch sein. Aus diesem ursprünglichen Sitz im Leben, der rechtlichen Charakter aufweist, wird auch deutlich, wie das Fundament, von dem sich „Verantwortung" ableitet, nämlich „Antwort zu geben", einzuordnen ist und zum Verantwortungsbegriff führt. Man gibt Gott und/oder dem Gericht Antwort im Bezug auf Entscheidungen und Handlungen. Dabei stützt sich der Verantwortungsbegriff darauf ab, dass die Notwendigkeit besteht, diesen Instanzen Auskunft über das eigene Tun und Lassen zu geben. Der Verantwortungsbegriff erweist sich demnach von seinen Anfängen an als ein Relationsbegriff, da er nur in Beziehungen zu denken ist – in diesem Fall in der Beziehung zwischen dem Menschen, der sich vor einem Gericht bzw. vor Gott auf der Grundlage eines Maßstabes verantwortet, und dem Gericht bzw. Gott, vor dem er sich verantwortet, auf der Grundlage eines Maßstabes Antwort gibt, d. h. Verantwortung übernimmt im Sinne einer Rechenschaftsablegung.

2.2 Bedeutungszunahme des Begriffs im 19. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert beginnt der Siegeszug der Emanzipation, der auf den Verantwortungsbegriff Bezug nimmt.

> „Die Emanzipation der Bürger im 18. Jahrhundert, die der Juden und der Arbeiter im 19., die der Frauen und Schwarzen im 20. und der Homosexuellen und der diversen Minderheiten im 21. Jahrhundert verbindet ein Anspruch auf Mündigkeit im politischen wie im privaten Bereich. Daraus resultiert die Freiheit, die eigene Lebensform zu wählen und diese nach den eigenen Vorstellungen zu gestalten."[2]

Rückblickend lässt sich zudem wahrnehmen, dass die Intensität der Begriffsverwendung erst im Laufe des 19. Jahrhunderts zunimmt.[3] Ein Grund dafür

[1] Vgl. dazu J. Grimm/W. Grimm: Wörterbuch Bd. 12/1 (1956), Art. Verantwortung, Sp. 79–82.
[2] H.-M. Schönherr-Mann: Macht (2010), S. 7–8.
[3] Vgl. L. Heidbrink: Kritik (2003).

ist, dass die Verantwortung den Pflichtbegriff ablöst. Dies ist darauf zurückzuführen, dass sich

> „mit ‚Pflicht' – sofern sie in einem konkret materialethischen Sinne und nicht als moralische Bindung an Sittlichkeit (KANT) überhaupt verstanden wird – (...) die Vorstellung eines fest umschriebenen Aufgaben- und Funktionsfeldes, von verbindlichen und überschaubaren Aufgaben (Verpflichtungen) [verbindet], die gegenüber der eigenen Person (und ihres letzten Grundes) bestehen oder mit der spezifischen Position einer Person in einer Gruppe oder Gesellschaft gegeben sind. Dies setzt mehr oder weniger klare Situationsdefinitionen voraus, auf die die Pflichten leicht appliziert werden können. Doch die Dynamisierung der Sachbereiche und die sehr oft mehrschichtigen Problembereiche können selten noch durch die Festlegung von eindeutigen, klar abgrenzenden Pflichten erfasst und im Sinne von eindeutigen Zuständigkeitsbereichen umschrieben werden"[4].

Verantwortung stellt einen offeneren und unfassbareren Nachfolgebegriff dar, der dem „weitaus anspruchsvolleren gesellschaftlichen Komplexitätsgrad"[5] gerecht werden soll. Diese Komplexität setzt sich aus der Unübersichtlichkeit der Kausalzusammenhänge von menschlichen Entscheidungen bzw. Handlungen und Folgen in industrialisierten und postindustrialisierten Kontexten, aus der Anonymisierung von Entscheidungs- und Handlungssubjekten und -objekten und aus der auf menschlicher Erkenntnis und auf grenzwertigem Selbstbewusstsein des Menschen beruhenden grundsätzlichen Infragestellung von Instanzen zusammen.

> „Im Zeichen der Technologie aber hat es die Ethik mit Handlungen zu tun (...), die eine beispiellose kausale Reichweite in die Zukunft haben, begleitet von einem Vorwissen, das ebenfalls, wie immer unvollständig, über alles Ehemalige hinausgeht. (...) All dies rückt Verantwortung ins Zentrum der Ethik."[6]

Das oben erwähnte Selbstbewusstsein führt zum einen dazu, dass sich der Mensch trotz der komplexen und unübersichtlichen Ausgangslage zumutet, das Geschehen zu leiten. Dies bringt der Begriff „Verantwortung" zum Ausdruck. Zum anderen soll der Verantwortungsbegriff deutlich machen, dass jemand für die Auswirkungen von industrialisierten und postindustrialisierten Kontexten, die hauptsächlich Spuren massiver Eingriffe des Menschen in die Natur darstellen und nicht mehr als Folgen natürlicher Abläufe wahrgenommen werden können, die Verantwortung übernehmen muss. Dies bedeutet erstens, dass gleichzeitig mit der Öffnung und Weitung des Begriffs eine begriffliche Einengung auf „Zuständigkeit" einhergeht, nämlich Herr zu sein über

[4] A. HOLDEREGGER, Art. Verantwortung (2006), S. 396.
[5] W. KORFF/G. WILHELMS, Art. Verantwortung (2001), Sp. 598.
[6] H. JONAS: Verantwortung (1989), S. 8–9.

„Handlungssituationen, die zunehmend schwieriger vorausdefinierbar und schwieriger abwägbar geworden sind, aber dennoch unaufgebbar in den Zuständigkeitsbereich der Handelnden gehören."[7].

Auch wenn das Ziehen der Kausalkette z.B. bei globalem Hunger, Armut, Umweltzerstörung, Klimawandel, ... anspruchsvoll ist und eine Herausforderung darstellt, trägt jemand die Verantwortung dafür und muss dafür geradestehen. Das heißt jedoch auch, zweitens, dass sich in der Abgrenzung von naturgegebenen Ereignissen ein Träger der Verantwortung herauskristallisiert, der ein entscheidendes und handelndes Subjekt ist, das Freiheit besitzt. Denn nur dank der Freiheit kann das Verantwortungssubjekt die Verantwortung für etwas übernehmen. Diese Verbindung geht auf ARISTOTELES zurück, der zwischen „freiwillig" und „unfreiwillig" unterscheidet, und die Freiwilligkeit als Voraussetzung benennt dafür, dass ein Verhalten Kritik nach sich ziehen kann.[8]

2.3 Ausweitung des Einsatzbereiches

Gleichzeitig heißt dies außerdem, dass das Verantwortungssubjekt moralfähig sein muss. Damit erweitert sich also erst nach 1850 der Einsatzbereich des Begriffs „Verantwortung" bis zur Bezeichnung von moralischer Zuständigkeit, was Freiheit und Moralfähigkeit des Verantwortungssubjekts impliziert.

„Verantwortung ist eine allgemeine Notwendigkeit im Leben des Menschen als sittlichen, aus Einsicht und Freiheit handelnden und an die Pflicht gebundenen Wesens."[9]

Die Ideen der Autonomie und der Person hatten ihren Beitrag zu dieser Entwicklung geleistet. JOHN LOCKES Verständnis der Person als Subjekt der Zurechnung[10] und IMMANUEL KANTS Definition der Person als „dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig ist"[11], legten die Grundlage für ein Verständnis, das zum einen den Verantwortungsbegriff mehr und mehr ins Zentrum rücken ließ. Zum anderen verdeutlichen sie die enge Verbindung von Autonomie, Person und Verantwortung.

Diese enge Verbindung wird schließlich von JEAN-PAUL SARTRE betont, der erkennt,

„dass der Mensch, der verurteilt ist, frei zu sein, das ganze Gewicht der Welt auf

[7] A. HOLDEREGGER, Art. Verantwortung (2006), S. 396.
[8] Vgl. ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, Buch III, 1109b.
[9] Der Grosse Herder, Art. Verantwortung ([4]1935), Sp. 153–154.
[10] Vgl. J. LOCKE: Über den menschlichen Verstand (1690), S. 435–436.
[11] I. KANT: Metaphysik der Sitten (1797), S. 223.

seinen Schultern trägt: er ist, was seine Seinsweise betrifft, verantwortlich für die Welt und für sich selbst"[12].

Für SARTRE bedeutet Verantwortung im Kern das „Bewusstsein[s], der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstands (zu) sein"[13]. Der Mensch muss nach SARTRE akzeptieren, dass er Verantwortungssubjekt ist.

Setzt man sich aus gegenwärtiger Sicht mit dieser Entwicklung des Verantwortungsbegriffs auseinander, so sticht einem ins Auge, dass sich gewisse Elemente des Wortgebrauchs in der aktuellen Inanspruchnahme des Begriffs „Verantwortung" wiederfinden lassen: Auf formaler Ebene umfasst Verantwortung die Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt basierend auf einem Maßstab vor einer Instanz.

Die gerade erwähnte Überlegung von SARTRE wird noch dahingehend radikalisiert, dass der Mensch in der oben eingeführten, als Zuständigkeit verstandenen Verantwortung oftmals Verantwortungssubjekt ist, ohne gleichzeitig Handlungssubjekt zu sein. Während der Mensch aus einer Perspektive der Pflicht nur dort in der Pflicht steht, wo das Subjekt der Pflicht auch mit dem Entscheidungs- oder Handlungssubjekt übereinstimmt, ermöglicht Verantwortung im Sinne von Zuständigkeit auch, dass jemand Träger von Verantwortung ist, unabhängig davon, ob er Entscheidungs- oder Handlungssubjekt ist. Beispielsweise kann es sein, dass ein Finanzminister die Verantwortung für eine Finanzkrise übernehmen und zurücktreten muss, obwohl er sicherlich nicht für die gesamte Finanzkrise in ihrer Komplexität Entscheidungs- und Handlungssubjekt ist. Vielmehr stellen sich in einer sogenannten „Risikogesellschaft", die sich durch eine „Vieldimensionalität seiner interagierenden Folgen zwangsläufig mit immer neu zu bewältigenden Unsicherheiten"[14] auszeichnet, eigentlich Strukturfragen, die aber individuell in Zuständigkeiten zugeordnet werden.

Die neuzeitliche Säkularisierung brachte schließlich folgende Veränderung hinsichtlich des Verantwortungsverständnisses mit sich, wie WALTHER CHRISTOPH ZIMMERLI festhält:

„An die Stelle Gottes als Verantwortungsinstanz tritt die Gesamtheit aller vernünftigen Wesen in Gegenwart und Zukunft und gegebenenfalls auch die außermenschliche Natur, der Verantwortungsbereich wird um die Menge aller neuen Technologien erweitert, zumal jene, bei denen eine grundsätzliche Nichtvorhersehbarkeit ihrer Folgen dem Menschen bewusst ist, was eng mit der grundsätzlichen

[12] J.-P. SARTRE: Sein (1943), S. 696.
[13] Ebd.
[14] W. KORFF/G. WILHELMS, Art. Verantwortung (2001), Sp. 599.

Veränderung des Verantwortungssubjekts zusammenhängt, das ganz offenkundig sowohl seine Begrenzung auf das Individuum als auch seine Einschränkung auf jene Handlungen, für die es selbst in bewusstem Sinne steuernd verantwortlich war, aufgeben muss."[15]

3 Verantwortung und ihre ethische Tiefe

3.1 Verantwortung wofür?

Wird Verantwortung als Zuständigkeit verstanden, besteht die Gefahr, Verantwortung ausschließlich individuell und retrospektiv zu verstehen und dabei darauf zu fokussieren, Folgen und Wirkungen jemandem zuzuschreiben. Dieses Risiko muss zum einen mit einem Verständnis von Verantwortung überwunden werden, dass die Prospektive in den Vordergrund rückt und darauf achtet, wie Entscheidungs- und Handlungsmacht verteilt werden kann, damit Mit-Welt und Umwelt in der Gegenwart und in der Zukunft nicht unter den Folgen des aktuellen Tun und Lassens zu leiden haben.[16]

Zum anderen muss neben der individuellen Verantwortung auch die Verantwortung für strukturelle und institutionelle Fragen ins Zentrum rücken. Beispielsweise ist lückenhafte soziale Wohlfahrt, die zu Ungerechtigkeiten führt,[17] als strukturelle Problematik verantwortlich anzugehen. Des Weiteren bleibt z. B. das Phänomen der Globalsierung der Schlüssel zum Erfolg für einige, aber nicht für alle Länder der Welt. Georges Enderle stellt fest, dass im Rahmen der Globalisierung dem Wachstum und der Schaffung von Wohlstand die ganze Aufmerksamkeit galt, die Verteilung aber in der Praxis, erstaunlicherweise auch in der theoretischen Aufarbeitung, vernachlässigt wurde.[18] Einige Länder bleiben aus Eigenverschulden (z.B. wegen mangelnder politischer Stabilität, Korruption, ...) oder aufgrund unfairen Verhaltens der Globalisierungspartner (z.B. Schutzzölle, Protektionismus, ...) von den positiven Folgen der Globalisierung ausgeschlossen. Während einige Länder in den Jahren der fortschreitenden Globalisierung wirtschaftlich gesehen große Sprünge nach vorne gemacht haben, stagnieren andere Länder oder fallen weit zurück, weil sie vom globalen Spielfeld ausgeschlossen werden oder nur unter schlechteren Bedingungen am wirtschaftlichen und politischen Wettkampf

[15] W.C. Zimmerli: Verantwortung (1993), S. 105.
[16] Vgl. H. Jonas: Verantwortung (1989).
[17] Beispielsweise sterben in den USA jedes Jahr ca. 18.000 Menschen unnötig, weil sie nicht versichert und dadurch von der Gesundheitsversorgung ausgeschlossen sind.
[18] G. Enderle: Veränderungen (2002), S. 21.

teilnehmen dürfen. Die Folgen davon sind Armut, Krieg und Terrorismus. Dies entspricht der Forderung von KARL-OTTO APEL nach einer „solidarischen Verantwortung der Menschheit"[19].

Verantwortungsübernahme im Bezug auf institutionelle Fragen verlangt beispielsweise THOMAS POGGE hinsichtlich der Durchsetzung der Menschenrechte. Er fordert, den Fokus auf Institutionen zu legen und

> *„Institutionensysteme, und auch unser globales Institutionensystem, (...) im Hinblick auf ihren relativen Beitrag zur Erfüllung der Menschenrechte zu bewerten und zu reformieren"*[20].

Ausgangspunkt seiner Überlegung ist die Charakterisierung der relevanten Fragen als institutionelle Probleme, da

> *„die Erfüllung der Menschenrechte signifikant von der Struktur nationaler und globaler Grundordnungen abhängt* und dass *solche Ordnungen sich im Hinblick auf diesen Zweck intelligent (um-)strukturieren ließen"*[21].

Für institutionelle Fragen stehen natürlich auch die Menschen und Regierungen vor Ort, wo Menschenrechtsdefizite vorliegen, in der Verantwortung. Aber POGGE weist zu Recht darauf hin, dass die Regierungen und die Bürger der reicheren Staaten aufgrund ihrer Machtfülle noch mehr Verantwortung dafür tragen, dass die gegenwärtige Weltordnung, in der die Menschenrechte leider in ihrer Realisierung Rechte einer Minderheit sind, geändert wird zu einer Ordnung, in der die Menschenrechte wirklich allen Menschen zukommen. POGGE weist – bezugnehmend auf Artikel 28 – die gewöhnliche Ansicht zurück, dass Menschenrechtsverletzungen von Menschen in anderen Staaten für uns keine unmittelbaren normativen Implikationen aufweisen.[22]

In eine ähnliche Richtung gehen Ansätze einer „kollektiven Verantwortung"[23] und einer „Systemverantwortung"[24].

3.2 Welche Verantwortung?

Bei einer in ihrer ethischen Tiefe reflektierten Verantwortung und insbesondere angesichts von Weiterentwicklungen des konzeptionellen Verständnisses von Verantwortung hinsichtlich von Struktur, Institution, Kollektiv und Sys-

[19] K.-O. APEL: Diskurs (1988), S. 15.
[20] T. POGGE: Menschenrechte (1999), S. 379, Hervorhebung im Text.
[21] Ebd., Hervorhebung im Text.
[22] Vgl. ebd., S. 394, Hervorhebung im Text.
[23] Vgl. J.-C. WOLF: Utilitarismus (1993).
[24] Vgl. W. L. BÜHL: Verantwortung (1998).

tem gilt es, die impliziten Relationen der Verantwortung zu klären. Zudem ist eine Begründung notwendig, wer warum Verantwortungssubjekt, wer bzw. was warum das Verantwortungsobjekt darstellt, in welchem Umfang und warum, in welcher Form und warum, in welcher Intensität und warum, vor welcher Instanz und mit welchem Maßstab diese Verantwortung beurteilt wird und warum, da sonst die Gefahr besteht, dass die dringlichen Herausforderungen und Probleme und die korrespondierenden Verantwortlichkeiten mit einem offenen und unfassbaren Verantwortungsbegriff zugedeckt werden. Die Begründung, wer Verantwortungssubjekt, wer bzw. was das Verantwortungsobjekt darstellt, vor welcher Instanz und mit welchem Maßstab diese Verantwortung beurteilt wird, erweist sich nicht als einfach, wie die Problemanzeige von ADRIAN HOLDEREGGER verdeutlicht: Es

> „erscheint (...) äußerst schwierig, eine intersubjektiv gültige normative Basis rational begründen zu können, an der sich eine gebieterisch eingeforderte verantwortliche Grundeinstellung ausrichten und legitimieren könnte"[25].

Bevor der Versuch unternommen werden soll, wie eine Bestimmung und Begründung der in Verantwortung enthaltenen Relationen erfolgen kann, muss man zunächst versuchen zu definieren, was „Verantwortung" bedeutet. Verantwortung ist ein moralisches Entscheidungs- und Handlungsprinzip, das die Beziehung zwischen einem Subjekt einer Entscheidung und Handlung in einer bestimmten Form (einstellig, zweistellig, dreistellig) bzw. einem davon betroffenen Menschen oder den Folgen der Entscheidung und Handlung innerhalb eines bestimmten Umfanges (alleinige oder geteilte Verantwortung; Intensität; Verantwortungsbereich), auf eine gewisse Art (Zuständigkeit; Rechenschaftsverantwortung; Haftungsverantwortung; retrospektive Folgenverantwortung; prospektive Fürsorge- oder Präventionsverantwortung)[26] unter Bezugnahme auf einen Maßstab vor einer beurteilenden Instanz umfasst.

3.3 Sieben Dimensionen der Verantwortung

Basierend auf den Relationen, die Verantwortung in sich birgt, ist Verantwortung in eine siebendimensionale Matrix – Dimension Verantwortungssubjekt, Dimension Verantwortungsform, Dimension Verantwortungsobjekt, Dimension Verantwortungsumfang, Dimension Verantwortungsart, Dimension Maßstab der Verantwortung und Dimension bewertende Instanz – zu integrieren.

[25] A. HOLDEREGGER, Art. Verantwortung (2006), S. 395.
[26] Vgl. dazu A. HOLDEREGGER, Art.Verantwortung (2006), S. 398–399; K. BAYERTZ, Art. Verantwortung (2010), S. 2862.

Die einzelnen Dimensionen der Verantwortung können unterschiedlich bestimmt und miteinander kombiniert werden, sodass sich aufgrund des relationalen Charakters der Verantwortung verschiedene Ausprägungen der Verantwortung ergeben.

3.3.1 Dimension Verantwortungssubjekt

In der *Dimension Verantwortungssubjekt* bilden zum einen ein Individuum, ein Kollektiv wie ein Staat, eine religiöse, kulturelle, traditionelle oder weltanschauliche Gemeinschaft, ein Unternehmen, eine Organisation, eine Institution, d.h. „ein organisiertes Kollektiv"[27], Subjekte der Verantwortung. Zum anderen würden auch „zufällige oder latente Gruppen"[28] als Verantwortungssubjekte in Frage kommen. Der Umstand, dass sie „keine stabile Binnenstruktur und keine gemeinsamen Ziele und Normen haben"[29], führt dazu, dass die Relation zu den anderen Dimensionen nicht bestimmt werden kann. Daher können sie nicht als Verantwortungssubjekte dienen, weil sonst gerade die oben im Rahmen einer Befürchtung erwähnte Verdeckung von dringlichem Handlungsbedarf und drängenden Herausforderungen durch unklare Verantwortungsverhältnisse provoziert wird. Im Falle von „zufälligen oder latenten Gruppen" müssen die Verantwortungssubjekte innerhalb der Gruppe genauer zurückverfolgt und bestimmt werden, um eine solche Verdeckung zu verhindern.

Vom Verantwortungssubjekt geht die „Verantwortungsorientierung"[30] aus. Entscheidender Filter für die Bestimmung der *Dimension Verantwortungssubjekt* ist der Umstand, dass Verantwortung – wie oben eingeführt – Freiheit voraussetzt. Als Verantwortungssubjekte kommen nur Wesen in Frage, die frei sind.

Neben der grundlegenden Funktion der Freiheit für die Verantwortung und der daraus folgenden entscheidenden Wirkung auf die Bestimmung der *Dimension Verantwortungssubjekt* prägt auch die Verantwortung die Freiheit:

> „Die Freiheit des Menschen ist eine ‚bezügliche' und hat sich im Blick auf das ihm vorgegebene Geschehen in seinem Tun und Lassen zu vermitteln. Die Verantwortung ist (...) gleichsam jene Instanz, welche in der Spannung interveniert, die zwischen persönlicher Freiheit und Vorgegebenem und Aufgetragenen immer vorhanden ist."[31]

[27] K. Bayertz, Art. Verantwortung (2010), S. 2861–2862.
[28] Vgl. ebd., S. 2862.
[29] Ebd.
[30] A. Holderegger, Art. Verantwortung (2006), S. 400.
[31] Ebd.

Verantwortung – insbesondere ein „übergreifender fürsorglicher Grundzug der Verantwortung“[32] – ermöglicht Freiheit, über den Selbstbezug hinauszuwachsen, hin zu einem Sozialbezug.

> „Freiheit erhält damit einen ‚vorsorglichen‘ Charakter, denn man signalisiert die Bereitschaft, mit Aufgaben, Mandaten, Verpflichtungen usw., die einem zugewachsen oder übertragen wurden oder die man sich angeeignet hat, schöpferisch umzugehen, und zwar im Hinblick auf das Leben anderer. Die Verantwortung bricht die individualistische und auf eigene Bedürfnisse konzentrierte Freiheit auf und bindet sie ein in soziale Gefüge, in gemeinsame Aufgaben und Ziele.“[33]

Diese soziale Einbettung der Freiheit durch die Verantwortung wird noch dadurch verstärkt, dass mit Julian Nida-Rümelin – ausgehend von einem kantischen Fundament – Rationalität auch die zusammengehörende Trias Freiheit, Rationalität und Verantwortung vervollständigt.[34]

> „*Rationalität* äußert sich in einer Lebensform, die die Vielfalt der Gründe in kohärenter Weise integriert. Sofern wir uns von Gründen leiten lassen, ist unsere Lebensform nicht lediglich das Ergebnis naturwissenschaftlich beschreibbarer Prozesse, wir verfügen über ein gewisses Maß an Freiheit. Andere halten uns für unsere Lebensform, unser Handeln, Urteilen und Fühlen, in den Grenzen für *verantwortlich*, in denen Gründe wirksam sind. Dort, wo Gründe keine Rolle mehr spielen, dort, wo natürliche Tatsachen und Gesetze unser Verhalten bestimmen, gelten wir nicht mehr als verantwortlich.“[35]

Rationalität als Voraussetzung von Verantwortung schränkt zum einen Verantwortung darauf ein, dass Fälle, in denen das vermeintliche Verantwortungssubjekt nicht frei entscheiden und handeln kann und in denen Gründe irrelevant sind, nicht mit dem vermeintlichen Verantwortungssubjekt in eine Relation der Verantwortung gebracht werden können. Zum anderen fordert die Notwendigkeit der Angabe von Gründen sowohl Verantwortung als auch Freiheit insofern heraus, als Verantwortung nicht nur als Eigenverantwortung bzw. Freiheit nicht nur in ihrem Selbstbezug, sondern als fürsorgende Verantwortung bzw. Freiheit in ihrem Sozialbezug wahrgenommen werden muss.

Was hier hinsichtlich von Freiheit und Rationalität und von der Trias Freiheit, Rationalität und Verantwortung auf der Individualebene ausgesagt worden ist, kann auch in der Dimension Verantwortungssubjekt auf die anderen

[32] Ebd.
[33] Ebd., S. 401.
[34] Vgl. J. Nida-Rümelin: Verantwortung (2011), S. 14–18.
[35] Ebd., S. 17, Hervorhebung im Text.

oben genannten möglichen Subjekte übertragen werden, wenn z.B. Partikularinteressen von Institutionen in Betracht gezogen werden.

Diese Trias Freiheit, Rationalität und Verantwortung ist von unmittelbarem Einfluss auf die Dimension Verantwortungssubjekt, in dem sie die Bestimmung der Dimension Verantwortungssubjekt prägt. Sie wirkt sich aber auch auf die anderen Dimensionen aus.

3.3.2 Dimension Verantwortungsform

In der *Dimension Verantwortungsform* findet sich, mit wie vielen Stellen die Verantwortung verstanden wird, z.B einstellig („ich bin verantwortlich"), zweistellig („ich bin verantwortlich für meine Handlung"), dreistellig („ich bin verantwortlich für meine Handlung dir gegenüber"), ... Im Bezug auf die Möglichkeit einer einstelligen Verantwortungsform ist JULIAN NIDA-RÜMELIN zuzustimmen,

> „dass das normative Sollen in dem Sinne unbedingt ist, als es kein Sollen gegenüber einer befehls- oder normgebenden Instanz ist, und dass dieses normative Sollen vollkommen verständlich und in unserer lebensweltlichen Praxis tief verankert ist"[36].

Wie die Festlegung der *Dimension Verantwortungsform* ausfällt, hat unmittelbar essentielle Auswirkungen auf alle Dimensionen, außer auf die *Dimension Verantwortungssubjekt.*

3.3.3 Dimension Verantwortungsobjekt

In der *Dimension Verantwortungsobjekt* sind Individuen und oben erwähnte Kollektive, „Handlungen"[37], „Überzeugungen"[38], „Einstellungen"[39], Konsequenzen, Wirkungen und Folgen von Entscheidungen und Handlungen und Gegenstände anzusiedeln.

Gerade bei der *Dimension Verantwortungsobjekt* zeigt sich die Interdependenz der Dimensionen der Verantwortung, die auch der Matrix zugrunde liegt. Wenn man z.B. die Relation zwischen der *Dimension Verantwortungsobjekt* und der *Dimension Verantwortungsart* (vgl. unten) genauer analysiert, dann bieten sich im Falle von retrospektiver Folgenverantwortung als Verantwortungsart eher Konsequenzen, Wirkungen und Folgen von Entscheidungen und

[36] Ebd., S. 24.
[37] Ebd., S. 19–33.
[38] Ebd., S. 33–47.
[39] Ebd., S. 48–52.

Handlungen als Verantwortungsobjekte an. Bei prospektiver Fürsorge- oder Präventionsverantwortung ist in erster Linie an Individuen, Kollektive und Gegenstände zu denken. Bei der genaueren Bestimmung beispielsweise der eben genannten potentiellen Verantwortungsobjekte Individuen, Kollektive und Gegenstände besitzt schließlich die *Dimension Verantwortungsumfang* (vgl. unten) einen entscheidenden Einfluss, weil es z.B. prägend für die Bestimmung des Verantwortungsobjekts ist, ob ich den Verantwortungsbereich global, intergenerationell, ... verstehe.

3.3.4 Dimension Verantwortungsumfang

Die *Dimension Verantwortungsumfang* wurde bereits kurz angesprochen. Sie definiert, wie weit die Verantwortung in dreifacher Hinsicht geht, d.h. erstens: ob das Verantwortungssubjekt diese Verantwortung mit einem anderen Verantwortungssubjekt teilt oder alleine trägt; zweitens: ob es sich bei der vom Verantwortungssubjekt getragenen Verantwortung um eine ethische, um eine moralische und rechtliche, eine moralische und politische oder um eine moralische, rechtliche und politische Verantwortung handelt, was die Intensität der Verantwortung bestimmt; drittens: ob der Verantwortungsbereich lokal, national, regional, international oder global bzw. gegenwärtig oder intergenerationell definiert ist.

3.3.5 Dimension Verantwortungsart

Die *Dimension Verantwortungsart* kann im Sinne von Zuständigkeit „für Tun und Ämter, die derselben zugerechnet werden können“[40] wahrgenommen werden. Letztere kann verbunden mit „Rechenschaftsverantwortung“ verstanden werden, wenn „man vor einer Instanz (seien es Mitmenschen, Gerichte, das eigene Gewissen oder Gott) Rechenschaft abzulegen“[41] hat. Als weitere Art kommt die Haftungsverantwortung in Frage, bei der „man für Verfehlungen oder Vernachlässigungen von Zuständigkeiten, Aufgaben, Pflichten usw. einzustehen“[42] hat. Zudem besteht die Möglichkeit, die Verantwortungsart als retrospektive Folgenverantwortung zu bestimmen. Diese orientiert sich an der Klärung der Schuldfrage für einen gegebenen Zustand.

Schließlich kann die Verantwortungsart als prospektive Fürsorge- oder Präventionsverantwortung gesehen werden: Der oben erwähnte Gedanke, die kausale Reichweite nicht auf das Vergangene zu beschränken, sondern das

[40] A. Holderegger, Art. Verantwortung (2006), S. 398.
[41] Ebd., S. 399.
[42] Ebd.

Gegenwärtige und vor allem das Zukünftige ebenfalls einzuschließen und zu berücksichtigen, wie Entscheidungs- und Handlungsmacht verteilt wird, führt zu einer Fürsorge- und Präventionsverantwortung als Verantwortungsart, um zu verhindern, dass Mit-Welt und Umwelt in der Gegenwart und in der Zukunft mit den Folgen des aktuellen Handelns kämpfen müssen.

3.3.6 Dimension Maßstab der Verantwortung

Die *Dimension Maßstab der Verantwortung* dient der Bewertung von Konsequenzen, Wirkungen und Folgen von Entscheidungen und Handlungen, Zuständen von Individuen und Zuständen von Gegenständen.

> „Die kausale Zuschreibung als solche ist normativ neutral; sie gewinnt ihre moralische Dimension erst durch einen Akt der Bewertung."[43]

Diese Bewertung basiert auf einem Maßstab, der durch ein Wert- und Normensystem formuliert wird.

3.3.7 Dimension Instanz

Die *Dimension Instanz* stammt vom rechtlichen Hintergrund des Begriffs Verantwortung und macht deutlich, dass man sich vor einer Instanz zu verantworten hat. Die *Dimension Instanz* können das Gewissen,[44] die moralische Gemeinschaft, die Betroffenen oder Gott sein.[45]

3.4 Bestimmung der Dimensionen und Relationen der Verantwortung

Nach dem Versuch, den Begriff „Verantwortung" zu erfassen, geht es in einem nächsten Schritt darum, wie eine Bestimmung und Begründung der in Verantwortung enthaltenen Dimensionen und Relationen erfolgen kann. Der Fokus liegt bewusst auf der prozeduralen und nicht auf einer materiellen Bestimmung, da Erstere der Fülle von möglichen konkreten Festlegungen der einzelnen Dimensionen und Relationen eher gerecht werden kann. Auch angesichts dieser Fülle ist dennoch von einem Verantwortungsbegriff mit einem gleichen Kern und nicht von verschiedenen Verantwortungsbegriffen auszugehen.[46]

Die Bestimmung und Begründung der in Verantwortung enthaltenen Dimensionen und Relationen müssen den Anforderungen an eine rationale Moral genügen, wie sie z.B. PETER KOLLER folgendermaßen definiert:

[43] K. BAYERTZ, Art. Verantwortung (2010), S. 2862.
[44] Vgl. I. KANT: Metaphysik der Sitten (1797), S 438.
[45] Vgl. K. BAYERTZ, Art. Verantwortung (2010), S. 2863.
[46] Vgl. J. NIDA-RÜMELIN: Verantwortung (2011), S. 14.

„Eine rationale oder kritische Moral ist eine, die für ihre Grundsätze den Anspruch rationaler Begründbarkeit erhebt. Moralische Grundsätze sind rational begründet, wenn sie allgemein zustimmungsfähig sind, d.h. annehmbar für alle betroffenen Personen unter der Voraussetzung ihrer vollkommenen Gleichberechtigung und Selbstbestimmungsfähigkeit."[47]

Dies bedeutet, dass die Begründung jeweils gegenüber den Verantwortungssubjekten und allenfalls den Verantwortungsobjekten unter Berücksichtigung der verschiedenen Dimensionen der Verantwortung – insbesondere der Dimension Maßstab und der Dimension Instanz – so erfolgt, dass sie für die Verantwortungssubjekte und -objekte annehmbar ist.

3.5. Prinzip der Nachhaltigkeit

Auf dem Weg hin zu einer materiellen Bestimmung der Dimensionen der Verantwortung und des dazu korrespondierenden Netzes von Relationen kann das Prinzip der nachhaltigen Entwicklung weiterhelfen. Beim Prinzip der nachhaltigen Entwicklung liegt keine „substantielle Definition"[48] vor, jedoch können wir „einen stabilen, identifizierbaren Bedeutungskern"[49] feststellen. Für diesen Bedeutungskern erweisen sich die folgenden Elemente als konstitutiv: „(a) Gerechtigkeit (mit den beiden unterschiedlichen Ausprägungen inter- und intragenerativ und damit einhergehende Themata wie etwa Minimalstandards menschlicher Lebensbedingungen, Partizipationsrechte, Risiken und Vorsorge etc.), (b) Orientierung an der Problemlage knapper ökologischer Ressourcen (was sich z.B. in der Formulierung der *environmental management rules* niederschlägt) (c) der Sicherung gesellschaftlicher Produktivkräfte und (d) der gesellschaftlichen Reaktionsfähigkeit (wobei der neuere Diskurs neben den Aspekten von *Governance* auch die kulturelle Diversität mit betont)."[50]

Das Prinzip der nachhaltigen Entwicklung erweist sich als hilfreich, da es mit seinen drei konstituierenden Perspektiven ökologisch – ökonomisch – sozial die der Freiheit vorgegebene Realität und mögliche Verantwortungsobjekte sinnvoll abzudecken vermag und mit seinem temporalen Horizont, der Gegenwart und Zukunft umfasst, die prospektive Verantwortungsart ebenfalls einschließt. Am Beispiel der natürlichen Ressourcen kann dieses Zusammenspiel der drei Perspektiven illustriert werden. Wer natürliche Ressourcen besitzt, zu denen für andere der Zugang erschwert oder verwehrt bleibt, kann

[47] P. Koller: Begründung (1990), S. 75, Hervorhebung im Text.
[48] P. Burger: Nachhaltigkeitstheorie (2007), S. 16.
[49] Ebd.
[50] Ebd., S. 17.

wirtschaftlichen Profit daraus ziehen, indem er sich von anderen ihre Abhängigkeit von ihm teuer zu stehen kommen lässt. Der Einfluss der natürlichen Ressourcen auf die wirtschaftliche Entwicklung ist offensichtlich. Dass natürliche Ressourcen auch Implikationen auf die politische und soziale Entwicklung haben, bringt AMARTYA SEN auf den Punkt:

> „Das Streben nach nachhaltiger Entwicklung kann durch die Zusammenarbeit von allen Bürgerinnen und Bürgern und durch die Kultivierung einer sozialen Ethik unterstützt werden. Aber es kann kaum von Menschen, deren Leben bereits höchst problematisch und marginalisiert ist, erwartet werden, dass sie ein Interesse bekunden, zu einer erfolgreichen Zukunft für alle beizutragen."[51] (Übers. P.G.K.)

Die Implikationen der natürlichen Ressourcen als Machtfaktor auf die wirtschaftliche, politische und soziale Entwicklung finden auf der Weltbühne statt.[52] Die wirtschaftliche, politische und soziale Interdependenz von globalem Ausmaß zwischen Ländern, Regionen und Kontinenten zwingt uns dazu, die Augen für Realitäten zu öffnen, die meist mit Erfolgsmeldungen der weltwirtschaftlichen und -politischen Entwicklung zugedeckt werden. VERNON J. ELLIS, ehemaliger CEO von Accenture, hält fest:

> „Ich denke, dass es fair ist, zusammenzufassen, dass der Globalisierungsprozess Vorteile für die meisten Menschen der Welt gebracht hat. (...) UNDP-Berichte weisen höhere Lebensstandards, weniger Armut, weniger Krankheiten, mehr Wohlstandsschaffung, mehr Auswahl, und gewiss mehr Güter und Dienstleistungen aus."[53] (Übers. P.G.K.)

ELLIS unterlässt es aber nicht, auf die negativen Effekte der Globalisierung hinzuweisen:

[51] „The pursuit of sustainable development can be greatly helped by the co-operation of all citizens and the cultivation of social ethics by all members of the society. But people whose lives are already deeply problematic and deprived can hardly be expected to take a major interest in doing what they can to ensure a prosperous future for all" (A. SEN: Inequality (2004), S. 162).

[52] Die ehemalige UN-Hochkommissarin für Menschenrechte, MARY ROBINSON, hält fest: „Heute verstehen wir besser denn je, dass sich keine Nation von den Wirkungen globaler Probleme wie endemischer Armut oder Konflikten abschotten kann. Die Tragödie vom 11. September muss uns substantiell dazu anspornen, auf diesen Gebieten neu und besser zu handeln. Der Entzug oder die Leugnung der Menschenrechte auf der Welt können nicht länger nur als moralisches Problem betrachtet werden – sie müssen als die entscheidenden Schlachtfelder begriffen werden beim Kampf um Sicherheit für alle. Die Bekämpfung des Terrorismus, die eine größere menschliche Sicherheit herbeiführen will, muss auch ein Krieg gegen Benachteiligung, Diskriminierung und Hoffnungslosigkeit sein" (M. ROBINSON: Menschenrechte (2002), S. 35).

[53] "I think it is fair to summarise the globalisation process by saying it has brought benefits to most people in the world. (...) UNDP reports show increased living standards, less poverty, less disease, more wealth creation, more choice, and certainly more goods and services" (V. J. ELLIS: Enterprise (2002), S. 78).

„Es gibt große Unterschiede auf der Welt. In Zahlen: es gibt sechs Milliarden Menschen auf der Welt, davon sind vier Milliarden arm und zwei Milliarden sehr arm. (...) Es gibt Problemstellungen und Fragen im Bezug auf Handel: Ist es fair, dass westliche reiche Länder freien Handel predigen und dann noch höhere Barrieren für Lebensmittel und Textilien bilden? Es gibt Ängste hinsichtlich von Identitätsverlust, der Umwelt, von Arbeitsstandards und der wahrgenommenen Macht von multinationalen Konzernen."[54] (Übers. P.G.K.)

Bezugnehmend auf die oben eingeführten begriffsgeschichtlichen Beweggründe, die zur häufigen Verwendung des Begriffs „Verantwortung" geführt haben, fügt sich adäquat die Einsicht an,

„dass die Zukunftsfähigkeit der Menschheit nicht einfachhin aus der blanken Eigengesetzlichkeit und Eigendynamik der unterschiedlichen kulturellen Handlungsfelder zu sichern ist, sondern wesentlich erst aus den Antriebskräften ihrer gegenseitigen Verschränkung, die es mit System aufzudecken, effizient zu nutzen und strukturell zu verankern gilt"[55].

Zur Identifizierung des Klärungsbedarfs und zur anschließenden Auseinandersetzung mit der Definition, der Bestimmung der Dimensionen der Verantwortung und ihrer Begründung und mit der Begründung der zu den Dimensionen korrespondierenden Relationen kann Theologische Ethik Entscheidendes beitragen, wie an Anfragen der Theologie an das gegenwärtig inflationär verwendete Verständnis von Verantwortung in Politik und Wirtschaft im Sinne von „Zuständigkeit" deutlich wird. Diese Anfragen sind auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass das biblische Verständnis von Verantwortung begriffsgeschichtlich einen konstituierenden Beitrag geleistet hat. Denn der Ansatz von menschlicher Verantwortung vor Gott in Mich 6,2-8 und in 2 Kor 5,10, dass der Mensch über sein ganzes Leben Rechenschaft abgeben muss, kann als Auslöser dafür angesehen werden, dass der Verantwortungsbegriff aus dem Recht in die Ethik übertragen worden ist.[56] Somit ist Klärendes für die Definition des Begriffs „Verantwortung", die Bestimmung der Dimensionen der Verantwortung und ihre Begründung und die Begründung der zu den Dimensionen korrespondierenden Relationen an dieser Quelle zumindest zu suchen.

[54] "There are huge gaps in the world. In terms of round numbers, there are six billion people in the world; four billion poor; and two billion, very poor. (...) There are issues and questions around trade: Is it fair for the Western rich countries to preach free trade but then erect ever-stronger barriers for food and textiles? There are fears about loss of identity, the environment, labor standards and the perceived power of multinational companies" (V.J. Ellis: Enterprise (2002), S. 78).

[55] W. Korff/G. Wilhelms, Art.Verantwortung (2001), Sp. 599.

[56] Vgl. G. Picht: Wahrheit (1969), S. 319.

4 Neuer Verantwortungsbegriff aufgrund von Anfragen der Theologie

4.1 Anfragen der Theologie

Das Verständnis von Verantwortung erhält aufgrund von Anfragen der Theologie schärfere Konturen. Aus einer christlich-sozialethischen Perspektive kann versucht werden, zur Identifizierung des Klärungsbedarfs, zur Definition, zur Bestimmung der Dimensionen der Verantwortung und ihrer Begründung und zur Begründung der zu den Dimensionen korrespondierenden Relationen beizutragen, wie oben deutlich geworden ist.

Darüber hinaus lösen Anfragen der Theologie an das gegenwärtig inflationär verwendete Verständnis von Verantwortung in Politik, Ökonomie im Sinne von „Zuständigkeit" aus, dass der Weg hin zu einer ansatzweisen materiellen Bestimmung der Dimensionen der Verantwortung und ihrer Begründung weiter verfolgt wird und das Prinzip der Nachhaltigkeit ergänzt wird. Aus christlich-sozialethischer Perspektive besitzt Verantwortung eine relationale Grundlegung, die weder wegabstrahiert noch im Zuge eines reduktionistischen Verantwortungsverständnisses als Zuständigkeit vernachlässigt werden kann.

4.2 Konstituierender Beitrag des biblischen Verständnisses von Verantwortung

4.2.1 Alttestamentlicher Beitrag

Erstens wird, bezugnehmend auf das oben eingeführte Prinzip der nachhaltigen Entwicklung, im folgenden biblischen Text deutlich, wie die drei Perspektiven der Nachhaltigkeit zusammengehören:

> „Die ganze Gemeinde der Israeliten brach von Elim auf und kam in die Wüste Sin, die zwischen Elim und dem Sinai liegt. Es war der fünfzehnte Tag des zweiten Monats nach ihrem Auszug aus Ägypten. Die ganze Gemeinde der Israeliten murrte in der Wüste gegen Mose und Aaron. Die Israeliten sagten zu ihnen: Wären wir doch in Ägypten durch die Hand des Herrn gestorben, als wir an den Fleischtöpfen saßen und Brot genug zu essen hatten." (Ex 16,1-3)

Das Buch Exodus berichtet über das soeben von der ägyptischen Tyrannei erlöste Volk Israel. Obwohl es gerade von jahrzehntelanger Unterdrückung und Ausbeutung befreit worden ist, bringt es seine Unzufriedenheit mit seinen Führern Mose und Aaron zum Ausdruck, da es ihm an Essen und Trinken mangelt. In der Erzählung geht das Volk Israel sogar so weit, sich in die absolu-

tistischen Hände des Pharaos zurückzuwünschen. Diese biblische Geschichte zeigt uns neben vielen anderen Erzählungen und historischen Berichten, dass die Menschheit immer wieder einer Knappheit von bestimmten natürlichen Ressourcen ausgesetzt ist. Einige natürliche Ressourcen drohen immer wieder auszugehen. Der Kampf um natürliche Ressourcen bildet eine Konstante der Menschheitsgeschichte und stellt kein Novum der Gegenwart dar. Wer von ihnen besaß, konnte auf wirtschaftliche Vorteile, politische Macht und eine hervorgehobene soziale Stellung zählen. Die Tatsache, dass natürliche Ressourcen bzw. der Zugang zu ihnen begrenzt waren und geblieben sind[57], lässt sie zu Faktoren der Macht werden.

Wer unter Mangel leidet bzw. sich vor Mangel fürchtet, startet aus einer benachteiligten Position der Abhängigkeit. Von Mangel und Furcht will er sich u.a. befreien, indem er die Naturgewalten zur Verantwortung zieht, die Götter anruft oder für die Ernte dankt, damit sie auch im darauf folgenden Jahr wieder reichlich ausfällt. Auch im Buch Exodus reagiert JHWH auf das Murren des Volks Israels:

> „Ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen. Das Volk soll hinausgehen, um seinen täglichen Bedarf zu sammeln. Ich will es prüfen, ob es nach meiner Weisung lebt oder nicht." (Ex 16,4)

Zweitens erweisen sich biblische Texte für den ethischen Verantwortungsbegriff als konstituierend:

> „2 Hört zu, ihr Berge, beim Rechtsstreit des Herrn, gebt acht, ihr Fundamente der
> Erde! Denn der Herr hat einen Rechtsstreit mit seinem Volk, er geht mit Israel
> ins Gericht: 3 Mein Volk, was habe ich dir getan, oder womit bin ich dir zur Last
> gefallen? Antworte mir! 4 Ich habe dich doch aus Ägypten heraufgeführt und dich
> freigekauft aus dem Sklavenhaus. Ich habe Mose vor dir hergesandt und Aaron
> und Mirjam. 5 Mein Volk, denk daran, was Balak plante, der König von Moab, und
> was ihm Bileam antwortete, der Sohn Beors; denk an den Zug von Schittim nach
> Gilgal, und erkenne die rettenden Taten des Herrn. 6 Womit soll ich vor den Herrn
> treten, wie mich beugen vor dem Gott in der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor
> ihn treten, mit einjährigen Kälbern? 7 Hat der Herr Gefallen an Tausenden von
> Widdern, an zehntausend Bächen von Öl? Soll ich meinen Erstgeborenen hinge-
> ben für meine Vergehen, die Frucht meines Leibes für meine Sünde? 8 Es ist dir

[57] Auch wenn bei der Energiegewinnung aus der Sonne und dem Wind der Eindruck entstehen könnte, es handle sich dabei um grenzenlose Energiequellen, erweist sich doch zumindest der Zugang zu ihnen als eingeschränkt. Anders verhält es sich bei der Geothermie. Das Bohren nach Wärme eröffnet eine unendlich scheinende Energiequelle. Interessanterweise muss bei einer Bohrung 5000 Meter unter dem Boden in 30 Jahren mit einer Abkühlung von 200° auf 170° Celsius gerechnet werden, was aber vernachlässigbar ist (vgl. dazu z.B. www.geopower-basel.ch).

> gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott."

In Mich 6,2-8 manifestiert sich ein Verständnis von menschlicher Verantwortung vor Gott. In diesem Verständnis hat der Mensch als Verantwortungssubjekt gegenüber den Verantwortungsobjekten Gott und Mensch in seinem ganzen Leben stets Recht zu tun, Güte und Treue zu lieben und Gott Ehrfurcht entgegenzubringen, womit auch weitere Dimensionen der Verantwortung materiell bestimmt werden. Der Verantwortungsumfang wird insofern erfasst, als es sich um eine alleinige moralische Verantwortung während des ganzen Lebens eines Menschen handelt. Die Rede ist von der Verantwortungsart der Rechenschaftsverantwortung. Diese Verantwortung kennt eine dreistellige Form. Der Maßstab wird mit der Güte und Treue Gottes benannt, als Instanz wird Gott eingeführt.

Ihre Begründung findet die Verantwortungsrelation zwischen Mensch und Gott bzw. Mensch in der Güte und Treue Gottes, die sich u.a. in der Befreiung des Volkes Gottes gezeigt hat. Der Mensch muss vor Gott Rechenschaft abgeben über sein ganzes Leben, das in Ansätzen in seinem Verhältnis zu Gott und den Mitmenschen reziprok dem rettenden Handeln Gottes für den Menschen gerecht werden sollte. Der Mensch hat sich vor Gott „als dem Grund und dem Ziel alles Geschaffenen letztendlich zu verantworten"[58].

4.2.2 Neutestamentlicher Beitrag

Diese Argumentationslinie zieht auch das Neue Testament weiter.

> „Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat." (2 Kor, 5,10)

Dieser Ansatz, dass der Mensch über sein ganzes Leben Rechenschaft abgeben muss, kann – wie oben erwähnt – als Auslöser dafür angesehen werden, dass der Verantwortungsbegriff aus dem Recht in die Ethik übertragen worden ist.[59] Dem Neuen Testament gelingt es, die Konsequenz des Maßstabs für die Bewertung der Verantwortung noch stärker hervorzuheben:

> „Die Ethik Jesu reklamiert eine an der schöpferischen Liebe Gottes selbst ausgerichtete Handlungsgesinnung, die damit zwar ein Äußerstes an Überbietung dessen einschließt, was Menschen unter den Gegebenheiten dieser Welt zumeist tun

[58] W. Korff/G. Wilhelms, Art. Verantwortung (2001), Sp. 599.
[59] Vgl. G. Picht: Wahrheit (1969), S. 319.

> und erwarten, dieses Äußerste aber gerade in einer Weise ins Werk setzt, die die realen Bedingungen und Folgen solchen Handelns keinen Augenblick außer Betracht lässt und aus der eigenen Verantwortung herausnimmt."[60]

Dies wird beispielsweise an den folgenden Worten Jesu deutlich:

> „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat." (Mk 2,27)

Dabei erschließt sich auch eine Übereinstimmung mit der von MAX WEBER in seiner in Abgrenzung von einer reinen Gesinnungsethik entwickelten Verantwortungsethik.[61] Ohne die Geltung des Gesetzes zu unterlaufen und seine Gültigkeit abzustreiten, ordnet Jesus das Gesetz entsprechend ein. Er bestätigt seine Geltung implizit und richtet es auf den Mensch hin aus, um zu vermeiden, dass es gegen den Menschen als Mittel der Unterdrückung eingesetzt wird. DIETRICH BONHOEFFER führt aus:

> „Es gibt kein Gesetz, hinter dem der Verantwortliche hier Deckung suchen könnte. Es gibt auch kein Gesetz, das den Verantwortlichen angesichts solcher Notwendigkeit zu dieser oder jener Entscheidung zu zwingen vermöchte. Es gibt angesichts dieser Situation nur den völligen Verzicht auf jedes Gesetz, verbunden mit dem Wissen darum, hier in freiem Wagnis entscheiden zu müssen."[62]

In eine ähnliche Richtung geht Mt 20,26:

> „Wer unter euch der Größte sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, sei euer Knecht."

Auch hier wird keine Herrschaftslosigkeit propagiert, sondern ein ganz bestimmter Umgang miteinander gefordert, der von Gott und Jesus in ihrem Zugehen auf den Menschen gelebt wird. Gott hat den Menschen angesprochen mit seinem schöpferischen Wort (vgl. Joh 1,1-18)[63], das Mensch geworden ist in Jesus Christus. Der Mensch muss nun antworten. Es ist dem Menschen möglich, da er als Gottes Ebenbild erschaffen worden ist in dem Sinne, dass Gott ihm die Verantwortung für die Mitmenschen und die Welt übertragen hat.[64]

> „Und Gott sprach: [26] Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. [27]Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." (Gen 1,26-27)

[60] W. KORFF, Art. Verantwortungsethik (2001), Sp. 602.
[61] Vgl. M. WEBER: Politik (1919).
[62] D. BONHOEFFER: Werke, Bd. 6 (1992), S. 274.
[63] Vgl. dazu P. G. KIRCHSCHLÄGER: Johannesprolog (2013).
[64] Vgl. dazu P. G. KIRCHSCHLÄGER: Menschenrechte (2013), S. 102–125.

Diese Verantwortung „setzt nicht auf Gegenseitigkeit, sondern meint prospektives, von Gottes schöpferisch-fürsorgender Liebe getragenes Handeln"[65]. Es gilt, der Liebe Gottes für den Menschen gerecht zu werden. Dabei handelt es sich um einen höchst anspruchsvollen Maßstab der Verantwortung.

> „Liebe sieht mehr als das Recht. Umkehr ist nicht nur einfachhin das Resultat menschlicher oder göttlicher Strafandrohungen, sie setzt im Kern humane Akzeptanz voraus, sie braucht die ausgestreckte Hand, und zwar immer neu."[66]

4.2.3 Beitrag des biblischen Verständnisses von Verantwortung zur materiellen Bestimmung der Dimension der Verantwortung und ihrer Begründung

Das biblische Fundament des Verantwortungsbegriffs trägt substantiell zur materiellen Bestimmung der Dimensionen der Verantwortung und ihrer Begründung bei, indem sie, erstens, ein eindeutiges Begründungsangebot formuliert: Die menschliche Verantwortung gegenüber Gott und dem Menschen vor Gott angesichts des Maßstabs der Liebe Gottes und der Nächstenliebe ist in der Liebe und Treue Gottes begründet.

Das biblische Fundament des Verantwortungsbegriffs trägt, zweitens, substantiell zur materiellen Bestimmung der Dimensionen der Verantwortung und ihrer Begründung insofern bei, als sie zum Einen die materielle Bestimmung der Dimensionen der Verantwortung konkret fortsetzt. Zum anderen lässt sie eine weitere Bestimmung offen, gibt aber dabei gleichzeitig für eine weitere Bestimmung prinzipielle Grundlinien vor und mit – Liebe als das zu achtende und das alles durchdringende Prinzip, stete und anhaltende Fürsorge anstelle von befristeter Zuständigkeit und damit verbunden die personal-relational zu verstehenden Charakter von Maßstab und Instanz.

4.3 Individuum als mögliches Verantwortungssubjekt dank Freiheit und Rationalität

Die oben eingeführte Trias Verantwortung, Freiheit und Rationalität löst Kritik aus, besonders aus der Perspektive einiger neurowissenschaftlicher Positionierungsansätze von Freiheit. Neben einem z.B. auf der kantischen Argumentation aufbauenden Strang[67] kann auch von einem christlich-sozialethischen Standpunkt Verantwortung gegen neurowissenschaftliche Freiheitsskepsis[68]

[65] W. Korff/G. Wilhelms, Art. Verantwortung (2001), Sp. 599–600.
[66] W. Korff, Art. Verantwortungsethik (2001), Sp. 603.
[67] Vgl. J. Nida-Rümelin: Freiheit (2005).
[68] Vgl. dazu M. Friedman: Verantwortung (2010); W. Seidel: Gehirn (2009).

verteidigt werden.[69] Beide Argumentationslinien gegen neurowissenschaftliche Freiheitsskepsis sollen hier nicht nachgezeichnet werden, sondern in Ergänzung dazu sollen aus den bisherigen Ausführungen über den konstituierenden Beitrag des biblischen Verständnisses von Verantwortung drei zentrale, dazu korrespondierende Konsequenzen im Bezug auf die, wie oben eingeführt, wesentlich mit Verantwortung verbundene Freiheit des Menschen gezogen werden: Gott schafft den Menschen als sein Ebenbild (vgl. Gen 1,26-27). Dem Menschen wird die Aufgabe anvertraut und die Verantwortung übertragen, für die Schöpfung und die Menschen einzustehen und für sie zu sorgen. Darin besteht die Stellvertretung, welche die Menschen für Gott in dieser Welt wahrnehmen. In dieser Verantwortung basierend auf seiner Gottebenbildlichkeit ist der Mensch mit Freiheit zu denken. DIETRICH BONHOEFFER erläutert:

> „Verantwortung und Freiheit sind einander korrespondierende Begriffe. Verantwortung setzt sachlich – nicht zeitlich – Freiheit voraus, wie Freiheit nur in der Verantwortung bestehen kann. Verantwortung ist die in der Bindung an Gott und an den Nächsten allein gegebene Freiheit des Menschen."[70]

Des Weiteren spricht Gott den Menschen in seiner Menschwerdung an. Gott wendet sich dem Menschen zu und tritt mit dem Menschen in eine Beziehung. Diese personale Dimension der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen führt dazu, dass der Mensch als Einzelner vor Gott steht, von Gott angesprochen wird und Gott antwortet – als von Gott geschaffener Mensch, mit Gottebenbildlichkeit, frei. Freiheit vor Gott bedeutet auch, dass der Mensch auch Verantwortung übernimmt als sein Stellvertreter in der Fürsorge für Mitmenschen und für die Welt.

Schließlich können diese Punkte auch als Gegenargumente gegen ein aus einer freiheitsskeptischen Position abgeleitetes juristisches Verständnis von Verantwortung im Sinne von ausschließlich zugeschriebener Verantwortung aufgeführt werden.

5 Schlussbemerkungen

In den bisherigen Ausführungen wurde deutlich, dass die Auseinandersetzung der „moralischen Verantwortung"[71] galt, die nach JULIAN NIDA-RÜMELIN aus folgendem Grund von außermoralischer Verantwortung zu unterscheiden ist:

[69] Vgl. E. SCHOCKENHOFF: Theologie (2007).
[70] D. BONHOEFFER: Werke, Bd. 6 (1992), S. 283.
[71] Vgl. J. NIDA-RÜMELIN, Verantwortung (2011), S. 170–185.

„Da wir für alles dasjenige verantwortlich sind, für das wir Gründe haben, kann nicht jede Form der Verantwortlichkeit als eine moralische gelten."[72]

Basierend auf dieser Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen moralischer und außermoralischer Verantwortung und ausgehend von der Zuordnung des oben entwickelten Verständnisses einer siebendimensionalen Verantwortung aus einer christlich-sozialethischen Perspektive gilt es noch, aus den bisherigen Ausführungen herauszukristallisieren, warum es sich dabei um eine moralische Verantwortung handelt. Gründe für die Identifizierung dieses Verantwortungsverständnisses als moralische Verantwortung bilden die

„Distanzierung von den eigenen Interessen, die Bereitschaft zur gemeinsamen Praxis und damit die Offenheit für die kommunikative Klärung des gemeinsamen Guten und der Regeln, die die je individuelle Verfolgung des Guten bestimmen sollten"[73],

die sich in diesem siebendimensionalen, aus einer christlich-sozialethischen Perspektive erschlossenen Verantwortungsverständnis feststellen lassen.

Kurt Bayertz hat mit seinem Begriff der „Meta-Verantwortung"[74] deutlich gemacht, dass der Mensch nicht nur für die Folgen seiner Handlungen, sondern auch für die Folgen seiner Theorien einzustehen hat. Mit diesem Beitrag ist die Hoffnung verbunden, dass die Folgen dieser theoretischen Ausführungen nicht nur theoretischer Natur sind und sich als verantwortbar erweisen.

Zusammenfassung

Kirchschlaeger, Peter G.: **Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive.** ETHICA 22 (2014) 1, 29–54

Der Begriff „Verantwortung" wird gegenwärtig häufig im Sinne von „Zuständigkeit" verwendet. Bei der Betrachtung dieser Begriffsverwendung kommt der Verdacht auf, dass es Letzterer zumindest an drei wesentlichen Elementen des Verantwortungsbegriffs mangelt: am Charakteristikum der Fürsorge, an der zeitlichen Bestimmung derselben als *stete* Fürsorge und der ethischen Selbstbindung, die zur Verantwortung dazugehört.

Summary

Kirchschlaeger, Peter G.: **Responsibility from the perspective of Christian social ethics.** ETHICA 22 (2014) 1, 29–54

At present, the term "responsibility" is mainly used in the sense of "competence". On closer examination one is tempted to suspect that the latter is lacking at least three essential elements of the concept of responsibility: the characteristic concern, the temporal setting of it as *constant* concern, and the ethical self-commitment which is inherent in responsibility.
In the light of this suspicion the author is going to examine the term "responsibili-

[72] Ebd., S. 170.
[73] Ebd., S. 179.
[74] K. Bayertz: Geschichte (1995), S. 60.

Ausgehend von diesem Verdacht wird in diesem Beitrag der Begriff „Verantwortung" aus einer christlich-sozialethischen Perspektive untersucht. Nach einem kurzen Blick auf einige Punkte der begriffsgeschichtlichen Entwicklung von Verantwortung gilt der Fokus einem systematischen Versuch, den Begriff in seiner ethischen Tiefe zu erfassen, dabei Anfragen von der Theologie zu berücksichtigen und daraus einen eigenen Ansatz des Begriffsverständnisses zu entwickeln.

Dimensionen der Verantwortung
Freiheit
Liebe Gottes
Meta-Verantwortung
Nachhaltigkeit
Nächstenliebe
Pflicht
Rationalität
Relationen der Verantwortung
Verantwortung
Zuständigkeit

ty" from a perspective of Christian social ethics. After a short discussion of some items of the conceptual development of responsibility, it is systematically tried to understand the term in its ethical content and depth and, at the same time, to take into account questions from theology, thus developing an independent approach to the understanding of the term.

Competence
dimensions of responsibility
divine love
duty
freedom
love of neighbour
meta-responsibility
rationality
relations of responsibility
responsibility
sustainability

Literatur

Apel, K.-O.: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Überganges zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. und hg. v. F. Dirlmeier. Stuttgart: Reclam, 1983.

Bayertz, K., Art. Verantwortung, in: H. J. Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, Bd. 3 (Q–Z). Hamburg: Meiner, 2010, 2860–2863.

Bonhoeffer D.: Werke, Bd. 6. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992.

Bühl, W. L.: Verantwortung für soziale Systeme. Grundzüge einer globalen Gesellschaftsordnung. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1998.

Burger, P.: Nachhaltigkeitstheorie als Gesellschaftstheorie, in: R. Kaufmann / P. Burger / M. Stoffel (Hg.): Nachhaltigkeitsforschung – Perspektiven der Sozial- und Geisteswissenschaften. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, 2007, 13–34.

Der Grosse Herder, Nachschlagewerk für Wissen und Leben, Art. Verantwortung, in: Bd. 12. Freiburg i. B.: Herder, [4]1935, Sp. 153–154.

Ellis, V. J.: Enterprise or Exploitation – Can Global Business be a Force for Good? in: Pushing Limits – Questioning Goals, hg. v. ISC-International Management Symposium, St. Gallen, 2002, 77–80.

Enderle, G.: Veränderungen der Ökonomie im Kontext von Globalisierungsprozessen, in: G. Virt (Hg.): Der Globalisierungsprozess. Freiburg: Herder, 2002, 19–40.

FRIEDMAN, MICHEL: Schuldlose Verantwortung: Vorgaben der Hirnforschung für Ethik und Strafrecht. Frankfurt a.M.: Lang, 2010.
GRIMM, J./GRIMM, W.: Deutsches Wörterbuch, Bd. 12/1. Leipzig: S. Hirzel, 1956, Sp. 79–82.
HEIDBRINK, L.: Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Weilerswist: Velbrück, 2003.
HOLDEREGGER, A., Art. Verantwortung, in: J.-P. Wils/C. Hübenthal (Hg.): Lexikon der Ethik. Paderborn u.a.: Beck, 2006, 394–403.
JONAS, H.: Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilsation: Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
KANT, I.: Metaphysik der Sitten (1797), in: Allgemeine Textausgabe, Bd. VI. Berlin: Reclam, 1968.
KIRCHSCHLÄGER, P.G.: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz: Münster: LIT, 2013.
— Der Johannesprolog – eine kursorische Orientierung im Blick auf das Leben der Kirche, in: ETL 89/1 (2013), 37–48.
KOLLER, P.: Die Begründung von Rechten, in: P. Koller/C. Varga/O. Weinberger: Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik. Ungarisch-Österreichisches Symposium der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie1990, ARSP 54. Stuttgart: Franz Steiner, 1990, 74–84.
KORFF, W., Art. Verantwortungsethik, in: LThK³ Bd. 10. Freiburg i. Br.: Herder, 2001, Sp. 600–603.
KORFF, W./WILHELMS, G., Art. Verantwortung, in: LThK³ Bd. 10. Freiburg i. Br.: Herder, 2001, Sp. 597–600.
LOCKE, J.: Über den menschlichen Verstand (1690), 2 Bde. Hamburg: Meiner, 1968.
NIDA-RÜMELIN, J.: Über menschliche Freiheit. Stuttgart: Reclam, 2005.
— Verantwortung. Stuttgart: Reclam, 2011.
PICHT, G.: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung, 1969.
POGGE, T.: Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen, in: S. Gosepath/G. Lohmann (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ²1999, 378–400.
ROBINSON, M.: Menschenrechte im Schatten des 11. September, in: Jahrbuch Menschenrechte 2003. Schwerpunkt: Terrorismusbekämpfung und Menschenrechte, hrsg. v. G. von Arnim/V. Deile/F.J. Hutter/S. Kurtenbach/C. Tessmer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, 25–38.
SARTRE, J.-P.: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (1943). Hamburg: Rowohlt, 1987.
SCHOCKENHOFF, E.: Theologie der Freiheit. Freiburg i. Br.: Herder, 2007.
SEN, A.: Inequality, Insecurity and Unsustainability, in: The Challenges to Growth and Prosperity, hg. v. ISC-International Management Symposium, St. Gallen, 2004, 159–162.
SEIDEL, W.: Das ethische Gehirn. Der determinierte Wille und die eigene Verantwortung. Heidelberg: Spektrum Verlag, 2009.
SCHÖNHERR-MANN, H.-M.: Die Macht der Verantwortung. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2010.
WEBER, M.: Politik als Beruf. Berlin: Reclam, 1919.

WOLF, J.-C.: Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung. Freiburg i. Br.: Herder, 1993.
ZIMMERLI, W.C.: Wandelt sich Verantwortung mit technischem Wandel?, in: H. Lenk/ G. Rophl (Hg.): Technik und Ethik. Stuttgart: Reclam, [2]1993, 92–111.

PD Dr. Peter G. Kirchschläger, Co-Leiter Zentrum für Menschenrechtsbildung (ZMRB),
Pädagogische Hochschule Luzern, Sentimatt 1, CH-6003 Luzern

peter.kirchschlaeger@gmail.com

ETHICA 22 (2014) 1, 55–72

KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL

WEB 3.0

Eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik

Kerstin Schlögl-Flierl, geb. 1976, Studium der Katholischen Theologie und Germanistik in Regensburg und Rom, Visiting scholar am Boston College, Mass., USA, Promotion zum Thema „Glück – Literarische Sensorien und theologisch-ethische Reaktionen" (Münster 2007), Habilitationsprojekt zur Bußtheologie des Erzbischofs Antoninus von Florenz OP (1389–1459), mit Forschungsaufenthalt an der Universität Wien, derzeit Akademische Rätin a. Z. am Lehrstuhl für Moraltheologie an der Universität Regensburg, Veröffentlichungen zu den Themen Familienethik, ethische Bewertung von Cybrids und zum Ansatz des US-amerikanischen Moraltheologen Richard McCormick.

EINLEITUNG

Jugendliche tummeln sich nur noch auf dem virtuellen Pausenplatz im Internet? Sowohl in Studien aus Deutschland[1] als auch aus der Schweiz[2] wird der Mythos „Generation Netz" als aktiver Gestalter des Internets in Frage gestellt. Die meisten Jugendlichen, die mit dem Internet groß geworden sind und deshalb als *Digital Natives* bezeichnet werden, verhalten sich eher passiv konsumierend statt aktiv gestaltend im Netz. Zwar wird bei Facebook der Freundschaftsstatus gepflegt, einen eigenen Blog[3] zu führen oder ein selbst gedrehtes Video bei Youtube einzustellen ist aber nur bei wenigen Jugendlichen der Fall.[4] Das Internet[5] gilt als zweites Zuhause, als Realität neben der Realität, ein virtueller Pausenplatz, der zum ‚Abhängen' und zur Kommunikation genutzt wird.

Aber abgesehen von den Nutzungspraktiken Jugendlicher ist die Frage viel spannender, welche Leistungen das zukünftige Internet, geführt unter dem

[1] ARD/ZDF-ONLINESTUDIE (2012), S. 362–373.
[2] TA-SWISS (Hg.): Digital Natives (2011), S. 4.
[3] Ein Weblog stellt ein digitales Tagebuch dar, das aber in der Internetöffentlichkeit gelesen werden kann. Vgl. J.-H. SCHMIDT: Weblogs (2006).
[4] ARD/ZDF-ONLINESTUDIE (2012), S. 364f.
[5] Der vernetzte Computer wird immer mehr personalisiert. Vgl. L. RAINIE/B. WELLMAN: Networked (2012), S. 65–67. [6] Im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils hat die PASTORALINST-

Begriff Web 3.0, erbringen wird, und auch, welche Gefahren es birgt. Eine theologische Ethikerin interessieren die Herausforderungen für die theologische Ethik, die das kommende Web 3.0 bereithält. Als These gilt, dass es sich dabei um neue und darüber hinaus andere Herausforderungen handelt, denen in spezifischer Weise in der theologischen Ethik, wie der Artikel herausstellt, begegnet werden kann.[6] Digitale Identität und das Recht auf informationelle Selbstbestimmung könnten dabei zentrale Themen einer zukünftigen Agenda der theologischen Ethik sein.

1. Was ist das Web 3.0?

Geht es beim Web 1.0 (z.B. E-Mail-Verkehr) noch um die Kommunikation bzw. einen linearen Datenfluss zwischen Sender und Empfänger, so steht beim Web 2.0[7], das dem momentanen Stand der Internetnutzung entspricht, der transversale Austausch zwischen beiden im Mittelpunkt. Konnte man beim Web 1.0 noch zwischen Produzent und Konsument unterscheiden, so verschmelzen sie im Web 2.0 zum ‚Prosumer', da sowohl zwischen der Rolle des Produzenten (Anfertigen von Videos und Einstellen bei Youtube) als auch derjenigen des Konsumenten (Herunterladen der Videos) hin und her gewechselt werden kann. Das Web 2.0 wird oft auch als *Social Web* bezeichnet, da der Austausch in sozialen Netzwerken[8] wie Facebook[9] oder StudiVZ im Focus der Internetnutzung liegt[10], darüber hinaus aber vor allem die Suchmaschinen genutzt werden.

Im Übergang zum Web 3.0 ist vor allem das *Ubiquitous Computing* wegweisend.

RUKTION COMMUNIO ET PROGRESSIO „die Katholiken aufgerufen, die neuen Aufgaben und Pflichten, die ihnen die modernen Kommunikationsmittel übertragen, im Lichte ihres Glaubens tiefer zu sehen und sich ihnen mit größerer Entschiedenheit zu stellen" (101). Pastoralinstruktion Communio et Progressio (1971).

[7] Der Begriff wurde 2004 von Tim O'Reilly geprägt.

[8] Der Mediensonntag am 12.05.2013 ging zu den Sozialen Netzwerken als Portale der Wahrheit und des Glaubens; neue Räume der Evangelisierung.

[9] Es handelt sich dabei um die bekannteste Plattform. Soziale Netzwerke sind aber viel mehr. „Many believe that the Social Network Revolution started with Facebook's emergence in 2004. To be sure, Facebook *is* somewhat of a network." L. RAINIE/B. WELLMAN: Networked (2012), S. 21.

[10] BITKOM: Soziale Netzwerke (2011), S. 3: 76 Prozent der Internetnutzer sind in mindestens einem sozialen Netzwerk angemeldet; 73 Prozent sind aktive Nutzer. Jüngere Internetnutzer unter 30 Jahren führen die Mitgliedschaft in sozialen Netzwerken mit 96 Prozent und deren aktive Nutzung mit 94 Prozent an. Nur rund jeder zweite über 50-Jährige ist bisher angemeldet und nutzt ein Netzwerk.

„Informations- und Kommunikationstechnologie ist aber erst dann ubiquitär (d.h. überall verbreitet), wenn ihre Abhängigkeit von Standardrechnern wie PCs und Laptops überwunden wird und die gebündelten Funktionen eines Computers in die eigentlichen Anwendungen zurückverlagert werden. Künstliche Intelligenz steckt dann weniger hoch konzentriert in einem Gerät, sondern in der Vernetzung einer Infrastruktur von verschiedenen Geräten, die eine intelligente Nutzerumgebung schaffen."[11]

Das Web 3.0 der Zukunft ist vor allem durch die semantische Suchfunktion[12] charakterisiert, d.h. semantische Uneindeutigkeiten sollen auf informationswissenschaftlicher Ebene gelöst sein. Die Suchmaschine des Web 3.0 wird wissen, welche Bedeutung bei äquivoken Begriffen der Nutzer, der die Suchanfrage startet, eigentlich meint und die Suchergebnisse sind auf den Benutzer zugeschnitten. Daher leitet sich auch die Kennzeichnung des Web 3.0 als *Social Semantic Web* ab.

Die Unterschiede zwischen diesen drei Entwicklungsstufen des Internets sollen anhand der Suche nach einem Rezept für Kaiserschmarrn[13] illustriert werden. Im Web 1.0 gibt man das Thema Kaiserschmarrn in eine Suchmaschine ein und landet auf einer Seite für Kochrezepte. Im Nutzungsverhalten des Internets als Web 2.0 tauscht man sich in einem Forum für Kochrezepte über das beste Rezept aus oder man postet bei Facebook einen Eintrag, wer welches Rezept für Kaiserschmarrn empfehlen könne. Zukünftig, also in den Möglichkeiten des Web 3.0, wird man einen Agenten[14] losschicken, der um die Allergien und Vorlieben des Nutzers weiß, der den Kühlschrank auf seinen Inhalt durchforstet, nach einem passenden Rezept sucht und beim Internethandel die fehlenden Zutaten bestellt, die wiederum nach Hause geliefert werden. Die Mensch-Maschine-Interaktion wird dahingehend immer fließender und durchlässiger. Bezüglich der persönlichen Daten und Informationen eines Benutzers erfolgt eine immer größere Personalisierung, d.h. smartes Leben und Wohnen werden mittels Vernetzung aller Daten möglich sein.[15]

[11] K. Mainzer: Leben als Maschine? (2010), S. 214.
[12] Vgl. H. Sack: Semantische Suche (2010), S. 13–25.
[13] Vgl. U. Ultes-Nitsche: Web 3.0 – wohin geht es mit dem World Wide Web? (2010), S. 6–12.
[14] „Der nächste Schritt sind daher Computerprogramme (‚Agenten'), die im Netz verteilt den Interessen der Benutzer entsprechend autonom agieren. Bei einem Multi-Agentensystem handelt es sich um mehr oder weniger adaptive und lernfähige Programme (Agenten), die sich selbständig (autonom) den Wünschen und Zielen eines menschlichen Nutzers anpassen." K. Mainzer: Künstliche Intelligenz – eine Problemskizze (2006), S. 79–90, hier S. 86.
[15] "Things having identities and virtual personalities operating in smart spaces using intelligent interfaces to connect und communicate within social, environmental, and user contexts." Vgl. Opinion of the European Group on Ethics in Science and New Technologies to the European Commission (2012), S. 23.

„Das Internet wird mit der Satellitentechnik und den Dingen dieser Welt verbunden und verstärkt den Trend zu einer telematisch vernetzten Gesellschaft mit Cyberphysical Systems. Cyberphysical Systems realisieren eine Symbiose von Mensch und Maschine. Kommunikation findet nicht mehr nur wie bei den natürlichen Sprachen mit menschlichen Kommunikationspartnern statt, sondern mit den Dingen dieser Welt."[16]

In diesem Sinne wird das zukünftige Internet als dasjenige der Dinge bezeichnet.[17]

2. Web 3.0 als neue Herausforderung für die theologische Ethik

In diesem Punkt wird geklärt, wie das Internet als neuer Bereich der ethischen Reflexion bisher gesehen wurde und wird. Um zukünftigen Herausforderungen besser gerecht zu werden, wäre eine Konzeption der Internetethik als Schnittstellenethik und speziell als Technikethik anzudenken.

Bis jetzt wurde dem Phänomen des Internets, zumindest im Rahmen der theologischen Ethik[18], mit dem Instrumentarium der Medienethik begegnet, in ihrer klassischen Form als diejenige Bereichsethik, die sich mit den ethischen Problemen bei der Produktion, Bereitstellung und Rezeption der massenmedial vermittelten Information befasst. Das Grundanliegen besteht darin, den Medienschaffenden und den Rezipienten Orientierungshilfe zu geben und die Möglichkeiten der Verantwortung auszuloten.

Da aber das Internet in Zeiten von Web 2.0 und Web 3.0 mehr und mehr als Plattform für verschiedenste Medien zu verstehen ist – hier sei das Stichwort *Crossmedialität* genannt – und zwischen Medienschaffenden und Rezipienten nicht mehr trennscharf unterschieden werden kann, ergibt sich auch die Herausforderung, dem Bereich Internet nicht länger nur mit Kriterien und normativen Vorgaben der Medienethik zu begegnen, die manchen Problemen und auch Missbrauchsfällen (z.B. Cybermobbing) im Internet nicht gerecht werden können.

Eine dem Netzwerk- und Vernetzungsgedanken adäquate Internetethik muss vielmehr als Schnittstelle für verschiedenste Bereichsethiken[19] verstan-

[16] K. Mainzer: Leben als Maschine? (2010), S. 221.

[17] Im Sinne von Web 1.0 kann auch das zukünftige Internet benutzt werden, aber man gilt bereits in der Zeit des Web 2.0 als Dinosaurier, wenn man noch mit E-Mails arbeitet.

[18] Vgl. Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz: Virtualität und Inszenierung (2011).

[19] Diesen Gedanken hat Dr. Edeltraud Koller (Linz) auf der Tagung des Innsbrucker Kreises zum Web 3.0 im Januar 2013 stark gemacht.

den werden, d.h. z.B. Fragen aus dem Bereich der Umweltethik (Wie viel Rechnerleistung braucht eine Anfrage bei Google?), Beziehungsethik (Wie ist der Freundschaftsbegriff in Zeiten von Facebook[20] noch zu verstehen?), politischer Ethik (Wie wird politische Partizipation in Zeiten des Web 3.0 möglich sein?) oder auch Wirtschaftsethik (Welche Auswirkungen hat es, wenn die Macht im Internet auf nur wenige Konzerne verteilt ist?) usw. stellen sich. Eine Internetethik gilt es als Schnittstellenethik zu denken, die durch die immer weiter voranschreitende Mediatisierung der Welt[21] gekennzeichnet ist. Es stellt sich die Frage, ob überhaupt von einer eigenen Internetethik gesprochen werden kann, da das Internet vor allem die vorgestellte Funktion als Plattform erfüllt. Wenn man aber die Entwicklung zum Web 3.0 ansieht, wird man immer mehr das WWW auch als intelligentes Netzwerk sehen müssen.

> „Lässt sich der Informationsfluss in diesen Netzen mit dem Datenstrom in Nervensystemen vergleichen? Tatsächlich lassen sich aus Analogien zwischen Gehirnen, neuronalen Netzen und dem World Wide Web technische Innovationen gewinnen."[22]

Das Internet stellt dann zukünftig eine einzige gigantische virtuelle Maschine dar.

Neben dieser Kennzeichnung als Schnittstelle verschiedener Ethiken gilt es aber auch, eine Internetethik des Web 3.0 verstärkt als Technikethik zu begreifen. Ein Beispiel soll diese Notwendigkeit illustrieren: die sog. *Filter Bubble*[23] oder auch Filterblase bzw. personalisierter Filter. Es handelt sich dabei um die technische Möglichkeit, aufgrund des Nutzungsverhaltens des Prosumers, der bestimmte Seiten im Internet anklickt, die Belieferung mit Inhalten und Services immer genauer auf die Wünsche und Vorlieben des Nutzers abzustimmen. Der Nutzer steckt in seiner eigenen Filterblase fest. Schlussendlich wird er oder sie nur mehr mit Inhalten beliefert, die seinem vorher vollzogenen Nutzerverhalten entsprechen. Dies ist vor allem der Fall, wenn er/sie immer einen Rechner mit der gleichen IP-Adresse benutzt, was in Zeiten der Tablets und Smartphones immer stärker der Fall ist.[24]

Im ersten Schritt formt die jeweilige Identität des Nutzers die Medien, aber aufgrund der Filterblase formen die Medien auch rückwirkend die Identi-

[20] Vgl. A. Filipović: Facebook und Co. (2012), S. 643–647.
[21] Vgl. A. Hepp: Kommunikation löst sich aus dem Hier und Jetzt (2011), S. 422–427, hier S. 424/426.
[22] K. Mainzer: Leben als Maschine? (2010), S. 181.
[23] Vgl. E. Pariser: Filter Bubble (2012) (The Filter Bubble, 2011).
[24] ARD/ZDF-Online-Studie (2012), S. 371.

tät, denn man kommt nur mehr mit den Themen, Services oder Freunden in Berührung, die man schon vorher als bedeutsam erachtet hat. Vieles andere bleibt außerhalb der persönlichen Filterblase. Natürlich gibt es technische Wege, die Filterblase zu umgehen (z.B. das Löschen der Cookies), aber den meisten Nutzern muss die Existenz dieser Filterblase erst ins Bewusstsein gerufen werden.

Das Internet erzeugt also Probleme, die sowohl über die klassische Medienethik wie über die traditionelle Ethik der Information hinausgehen. In der neuen Internetethik verschwimmen die bekannten Grenzen.[25] Es muss der Ethik des Web 3.0 um ein Kompetenzmodell im Umgang mit Technologien gehen, wobei eine gewisse Kompetenz im Umgang mit dem Internet selbst erworben werden muss. Auch die deutschen Bischöfe gehen in ihrem medienethischen Impulspapier aus dem Jahr 2011 „Virtualität und Inszenierung" auf die gefragte Medienkompetenz ein. Darunter fasst die publizistische Kommission Sachkompetenz, medienkritische Kompetenz, mediale Handlungs- und Gestaltungskompetenz und die ethische Kompetenz vor allem der Unterscheidungsfähigkeit.[26]

In der Kritik an diesem Begriff wird deutlich, dass diese Kompetenz sehr abwehrend und passiv gestaltet ist, d.h. um die Schülerinnen und Schüler anzusprechen[27], um die es sich ja vornehmlich handelt, muss auch eine kreative Medienkompetenz angeboten werden.

> „Dabei müsste die Frage sein: Kann man mit Ethik, mit Medienethik, User interessieren, dass sie sich dem freiwillig aussetzen und nicht nur in der Schule, wenn das Fach Medienkompetenz auf dem Stundenplan steht."[28]

Kreative Kompetenzentwicklung bei Schülerinnen und Schülern würde bedeuten, dass ihnen im Unterricht, z.B. im Religionsunterricht, oder auch in der Jugendarbeit die Möglichkeit gegeben wird, beispielsweise zu ethischen Themen zu bloggen. Auch könnte ein Intranet für den internen Austausch zwischen den Schülern eingerichtet werden. Eine solche Art von Schreibgespräch eignet sich zu eher tabuisierten Themen wie ersten sexuellen Erfahrungen, um den Schülerinnen und Schülern ein teiloffenes *Forum internum*, d.h. halbge-

[25] Vgl. B. Irrgang: Internetethik (2011), S. 7.

[26] Vgl. auch die unterschiedlichen Ansätze zum Thema Medienkompetenz im Zweiten Zwischenbericht der Enquete-Kommission „Internet und digitale Gesellschaft". Medienkompetenz (Drucksache 17/7286), 21.10.2011, S. 6.

[27] In der Schweiz soll Schulunterricht zu Facebook und Co. für Primarschüler eingeführt werden (Süddeutsche Zeitung, 13.02.2013). S. a. Koydl, W.: Lesen, Rechnen, Facebook (2013).

[28] C. Florin: Wäre Jesus bei Facebook (2011), S. 407–410, hier S. 410.

schützt im Klassenverband, zu ermöglichen und die Beiträge in einem ersten Schritt noch gar nicht kommentieren zu lassen, sondern erst in der Reflexionsphase die Kommentarfunktion zuzuschalten. Somit könnten die Jugendlichen nachvollziehen, welche unterschiedlichen Interpretationen das geschriebene Wort oder das eingestellte Video bei den anderen auslösen.

Eine kreative Kompetenzerweiterung würde z.B. auch beinhalten, Positionen als *Follower* zu überdenken oder die Folgen eines *Shitstorms* für den Betroffenen zu beleuchten. Sicherlich müssten zum Themenspektrum einer kreativen Kompetenz auch der Spielraum und der Ort des Cybermobbings gehören. Inwiefern kann ein einzelner Nutzer vor solch einer Ausgrenzung im virtuellen Raum geschützt werden? An wen kann er oder sie sich konkret wenden, um ein Fake-Profil in Sozialen Netzwerken wieder zu löschen? Gibt es einen Computerexperten an der Schule, der ihm oder ihr helfen kann?

Neben diesen eher das Sozialverhalten bzw. die Beziehungskompetenz betreffenden Einheiten im Schulunterricht muss auch die Frage der Kompetenz der Informationsgewinnung mit den Schülerinnen und Schülern thematisiert werden. Es kann aufgezeigt werden, welche Auswirkungen auf Merk- und Konzentrationsfähigkeit die ständige Verfügbarkeit von Informationen im Internet hat.[29] Es geht dabei nicht darum, das Internet als Informationsquelle schlechtzureden, sondern die Frage nach den positiven wie negativen Folgen auch auf der physiologischen Ebene des Gehirns zu thematisieren. Hier von digitaler Demenz[30] zu sprechen, führt meines Erachtens zu weit. Die kreative Kompetenz in dieser Diskussion mit zu bedenken würde bedeuten, die Schüler und Schülerinnen zu lehren, eigene Beiträge für Online-Lexika zu verfassen, Ausdrucksmöglichkeiten im Internet auch ikonographischer Natur zu durchdenken, den eigenen Blog auf die Beine zu stellen oder auch das vertiefte Studieren eines Beitrags im Internet beizubehalten. Kreative Medienkompetenzentwicklung bedeutet in diesem Rahmen den Nutzer als Prosumer zu begleiten.

Versteht man Internetethik vordringlich als Technikethik, so ist damit auch eine Kennzeichnung als Risikoethik verbunden, d.h. es geht um Ermöglichung bzw. Verunmöglichung mit Hilfe der Technik.[31] Das Internet stellt dabei eine multifunktionale Technik dar, die sowohl positiv als auch negativ genutzt werden kann.[32]

[29] Vgl. B. Sparrow/J. Liu/D. M. Wegner: Google Effects in Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips (2011), S. 776–778.
[30] Vgl. M. Spitzer: Digitale Demenz (2012).
[31] Vgl. C. Hubig: Technikethik (2011), S. 170–175, hier S. 171.

„Mit seiner Hilfe kann sowohl die interkulturelle Kommunikation über die Kontinente hinweg bewerkstelligt werden als auch rassistisches Gedankengut verbreitet und ein fremdenfeindlicher Übergriff geplant werden. Je komplexer die Maschine ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie als Mittel für verschiedene Verwendungszwecke eingesetzt werden kann."[33]

Neben diesen Umsetzungsmöglichkeiten werden aber vor allem anthropologische[34] und, damit verbunden, ethische Fragestellungen virulent. So sei an die Vereinseitigungen gedacht, die sich auch schon im Web 2.0 andeuten, nämlich die Überbetonung einer individualistisch verstandenen Autonomie oder einer zum Programm gemachten Entleiblichung[35] (bis hin zum Transhumanismus).[36] Lohnenswert für eine theologische Internetethik wäre sicherlich eine Betrachtung des Personbegriffs[37] oder auch die Frage nach der noch möglichen Rolle der Verantwortung innerhalb des Kontextes Internet, wenn man beispielsweise gar nicht mehr die Verfügbarkeit seiner personbezogenen Daten beherrscht.

Der theologische Gehalt, der vor allem aus dem Dokument „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft"[38] geschöpft wird, misst Kommunikation die zentrale Perspektive auf die Medien zu. In biblischer Rückbesinnung sieht er den Menschen in einem Beziehungsvorgang, indem Gott zum Menschen in Beziehung tritt, ihn annimmt und ihm mit Liebe begegnet.[39] So gilt es für die theologische Ethik, den Prosumer und späteren Agenten im Web 3.0 als Beziehungswesen zu interpretieren, d.h. in Hinsicht auf das Web 3.0 auch als informationelles Beziehungswesen zu lesen und die Aussagekraft von Informationen für die Identität des Prosumers zu durchdenken, wie dies der nächste Punkt vollzieht.

[32] Vgl. D. Fenner: Einführung in die Angewandte Ethik (2010), S. 230.
[33] Ebd.
[34] Vgl. A. Filipović: Anthropologie des Web 2.0? (2012), S. 17–31. Oder auch T. Zeilinger: Auf dem Weg zu einer Ethik der Verbundenheit (2012), S. 188–199.
[35] Vgl. K. Müller: Endlich unsterblich (2011), besonders S. 71–75.
[36] Vgl. S. Herbrechter: Posthumanismus (2009); A. Holderegger / S. Weichlein / S. Zurbuchen (Hg.): Humanismus (2011); J. Manemann: Das Verschwinden des Körpers (2008), S. 35–48.
[37] Vgl. Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel: Ethik im Internet (2002). „Genau wie bei anderen Medien stehen Person und Personengemeinschaft im Mittelpunkt einer ethischen Bewertung des Internets." (3)
[38] Gemeinsame Erklärung der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (1997).
[39] Vgl. ebd., S. 35–45.

3. Die andere Herausforderung: Digitale Identität und Recht auf informationelle Selbstbestimmung

Besonders wenn man die Funktion und das Aufgabenspektrum des Agenten des Web 3.0 betrachtet, stellt sich die Frage nach der digitalen Identität. Hat man im Web 3.0 mehrere Identitäten gleichzeitig, d.h. die des Agenten und die eigene personale Identität, oder sind sie eins? Gibt es noch authentische Identität bei aller Fernanwesenheit, die durch das Internet möglich ist? Schon im Web 2.0 verschwindet die Person hinter dem Nutzer und die Identität zerfasert, wie SHERRY TURKLE, Soziologie-Professorin am MIT, feststellt.[40]

Vor allem im E-Commerce läuft Identität über Identifikation[41]: Wird der Agent zum eigenen Identitätsmarker? Auf dem Hintergrund autonom-intelligenter Technik werden Identitätsmarker wie Alter, Geschlecht, Ethnizität, Sprache oder Kultur im Internet frei wählbar, d.h. die Identität wird von der Person dahinter gesteuert.

> „Das digitale Subjekt verliert zwar teilweise sein Autor-, Autoritäts- und Originalitätsprinzip (vgl. die Schwierigkeit der Autoren-‚Identifizierung' bei Hypertexten), gewinnt aber dafür neue Formen des Ausdrucks und (politischen) Handelns in und durch Virtualisierung."[42]

Der Prozesscharakter von Identität[43] wird in Zeiten des Internets neu virulent, denn manche frühere Identitäten sollten aus dem Netz verschwinden. Das stellt sich aber schwierig dar, denn durch das Löschen wird nur die Informationsstruktur einer einzelnen Seite gelöscht, nicht die vielen bereits bestehenden Kopien dieser Informationsstruktur. Deshalb scheint der Beruf des Reputationsmanagers[44] an Attraktivität zu gewinnen, der systematisch im Internet einen guten Ruf herstellt.

[40] Vgl. S. TURKLE: Alone together (2011), S. 151–186.

[41] „Online games, social networks, blogs and new marketplaces have become crucial factors in determining an individual's identity or identities (and avatars):" OPINION OF THE EUROPEAN GROUP ON ETHICS IN SCIENCE AND NEW TECHNOLOGIES TO THE EUROPEAN COMMISSION (2012), S. 52.

[42] S. HERBRECHTER: Posthumanismus (2009), S. 162.

[43] Vor allem diesen Prozesscharakter der Identität hebt Konrad Hilpert in seiner Abschiedsvorlesung hervor: „‚Identität' meint also die Aufgabe der Person, sich selbst im Verlauf ihrer Biografie angesichts der Veränderungen, die sie erfährt, und angesichts der erheblichen Verschiedenheit, manchmal sogar Widersprüchlichkeit der Kontexte, in denen sie lebt, in einer kohärenten Gestalt zusammenzuhalten." K. HILPERT: „Um des Menschen willen" (2013), S. 251–256, hier S. 252.

[44] Vgl. V. MAYER-SCHÖNBERGER: Delete (2010), S. 213. Er plädiert für Verfallsdaten von Informationen.

Aber aufgrund all dieser Anfragen gilt es die digitale Identität im Web 3.0 zu durchdenken, die durch die Person, also den Menschen dahinter, und den dazugehörigen Agenten (in Zukunft sind auch mehrere Agenten denkbar) charakterisiert ist. In welchem Verhältnis stehen die beiden zueinander, besonders wenn es sich beim Agenten immer mehr um autonom intelligente Technik handelt? Dies tue ich angelehnt an die Philosophie der Identität von PAUL RICOEUR.[45] Bei der digitalen Identität kann zwischen Identität in *struktureller Perspektive* und derjenigen in *Prozessperspektive* unterschieden werden. Bei derjenigen in struktureller Perspektive handelt es sich um ein Identitätsverständnis als Repräsentation[46], also um Eigenschaften, welche die Person charakterisieren. In den Worten von RICOEUR wäre das die *ipse-Identität*,[47] die sich durch eine Stabilität der Überzeugungen über die Zeit hinweg auszeichnet. Dies wäre dann auch als personale Identität zu fassen.

Bei der Identität in Prozessperspektive geht es eher um die Identifikation. Zwar ändern sich Informationen, aber der dahinterstehende Agent weist eine gewisse Beständigkeit auf. In der Bezeichnung von RICOEUR wäre das die *idem-Identität* bzw. Ding-Identität.

Beide Seiten der digitalen Identität gehören zusammen, aber diese Rekonstruktion belässt dem Agenten eine Ding-Identität, besonders da virtuelle und reale Welt im Web 3.0 immer mehr verschmelzen werden. Auch weiterhin muss die digitale Identität in Abhängigkeit von individueller und sozialer Identität/Gruppenidentität (vernetzter Individualismus, Freundschaften) gesehen werden.

Eine nicht zu vergessende Komponente der digitalen Identität bleibt diejenige der moralischen Identität[48], z.B. die schwierige Privatheit in der Internetöffentlichkeit[49] oder der verantwortliche Umgang mit Daten.[50] Als spannend erweist sich für Deutschland hierbei das Recht auf informationelle Selbstbe-

[45] Vgl. P. RICOEUR: Das Selbst als ein Anderer (1996). Durch die Klärung der digitalen Identität mittels der hermeneutisch–phänomenologischen Untersuchungen kommt damit die Frage nach der Person wieder mit hinein. Vgl. H. J. MÜNK: Theologische Ethik und Pluralismus (2005), S. 190–256, hier S. 216f.

[46] Vgl. T. NABETH: Identity of Identity (2009), S. 19–61, hier S. 36f.

[47] Vgl. P. RICOEUR: Das Selbst als ein Anderer (1996), S. 26f.; 144f.

[48] „Moral identity entails the interpretation of accountability for a person's action on the one hand, and the integration of moral values in one's identity." OPINION OF THE EUROPEAN GROUP ON ETHICS IN SCIENCE AND NEW TECHNOLOGIES TO THE EUROPEAN COMMISSION (2012), S. 59.

[49] Aus philosopischer Sicht B. IRRGANG: Internetethik (2011), S. 21.

[50] Vgl. J. BRANTL: Gefangen im virtuellen Netz? (2009), S. 228–246, hier S. 246. Brantl benennt konkrete Normen im Umgang mit personenbezogenen Daten im Internet. „Bei der Veröffentlichung personenbezogener Informationen im Internet ist grundsätzlich nur an solche Inhalte zu denken, die beispielsweise auch im Lokalteil einer regionalen Zeitung stehen könnten."

stimmung, das besonders in den Möglichkeiten des Web 3.0 und deren Vernetzung noch klarer formuliert werden muss.

Das Recht auf informationelle Selbstbestimmung ist im Zusammenhang der Volkszählungsdebatte der 1980er Jahre in Deutschland entstanden und hat ausgehend vom BGH-Urteil (Volkszählungsentscheidung) von 1983 die Vorstellung (und rechtliche Gestaltung) von Datenschutz in Deutschland maßgeblich beeinflusst. Die dahinterstehende Grundsatzfrage lautet, wer wann welchem Personenkreis gegenüber welche personenbezogenen Daten preisgibt. Es ist eine interpretierende Zusammenschau des verfassungsrechtlich gewährleisteten Persönlichkeitsrechtes (Artikel 2 Absatz 1 GG) und der Menschenwürde.

Allgemein formuliert handelt es sich beim Recht auf informationelle Selbstbestimmung um das Recht, dass jede Person grundsätzlich selbst über die Erhebung und Verwendung der auf sie bezogenen Daten entscheiden können müsse. Eine besondere Wichtigkeit erlangt dieses Medienrecht deshalb, weil

> „Daten vor allem beim Aufbau integrierter Informationssysteme – mit anderen Datensammlungen – zu einem teilweise oder weitgehend vollständigen Persönlichkeitsbild zusammengefügt werden können, ohne dass der Betroffene dessen Richtigkeit und Verwendung zureichend kontrollieren kann"[51].

In Zeiten des Web 3.0 wird es keine belanglosen Daten mehr geben. Als geschützte Daten gelten Einkommens- und Vermögensverhältnisse, Alter, Familienstand, Religion, Gesundheitszustand, persönliche Lebensumstände[52], aber eine uneinschränkbare Herrschaft über die Daten ist damit auch nicht intendiert.[53] Der Einzelne ist eine sich innerhalb der sozialen Gemeinschaft entfaltende, auf Kommunikation angewiesene Persönlichkeit. Die Information als Abbild sozialer Realität ist daher auch anderen zur Nutzung eröffnet. Diese Drittnutzung bedarf einer rechtlichen Grundlage, aus der sich die Voraussetzungen und der Umfang der Beschränkungen klar und erkennbar ergäben und die damit dem rechtsstaatlichen Gebot der Normenklarheit entspreche. Ethisch gesprochen geht es um eine Abwägung zwischen Geheimhaltungsinteresse und Verwendungsinteresse.

Datenschutz stellt somit nicht allein eine Frage der Grundrechte und damit ein individuelles Persönlichkeits- und Abwehrrecht gegenüber dem Staat dar. Er verfolgt vielmehr auch ein über-individuelles, strukturelles Ziel: die

[51] F. Fechner: Medienrecht ([13]2012), S. 68.
[52] Vgl. D. Dörr/R. Schwartmann: Medienrecht ([4]2012), S. 142.
[53] Vgl. M. Paschke u.a. (Hg.): Hamburger Kommentar: Gesamtes Medienrecht ([2]2012), S. 1543f.

Begrenzung jener Machtungleichgewichte, die durch die Informationsballung bei einzelnen Akteuren bestehen können, wie das auch im Web 3.0 immer deutlicher der Fall sein wird.

Auf das Publikum im Internet heruntergebrochen heißt das, dass durch das Recht auf informationelle Selbstbestimmung auch die Fähigkeiten entwickelt werden müssen, Nutzungspraktiken und soziale Rahmenbedingungen auszubilden. Beim Einstellen von Daten sei sich sowohl des intendierten Publikums als auch des adressierten Publikums vergewissert, also diejenige Teilmenge, welche die Daten auch tatsächlich erreicht.[54] Als dritter Schritt sei darüber hinaus aber an das potentielle Publikum gedacht, d.h. dasjenige, dem es prinzipiell technisch möglich ist, von den Informationen Kenntnis zu erlangen. Zu denken sei hier z.B. an den Provider. Vor allem dieses Wissen um das potentielle Publikum ist für unerfahrene Nutzer zu lernen.

Neben diesen rein informationstechnischen Lernprozessen, die sicherlich auch auf der Agenda einer theologischen Ethik stehen müssen, gilt es die aufgezeigte anthropologische Fragestellung anzugehen: Inwiefern kann die personale Identität der theologischen Ethik das Maß sein, das der angedeuteten Zerfaserung der Identität in diesen Prozessen tatsächlich Widerstand zu leisten vermag? Verschiedene Funktionen müssen der personalen, nun digital herausgeforderten Identität eingeschrieben werden, um diese Aufgabe über den Identitätsbegriff zu schaffen: so beispielsweise die Erinnerungs- und Rückkopplungsfunktion einer personalen Identität.

Die Erinnerungsfunktion meint, die schon fast klassischen Dualismen von Leib und Geist in der Geschichte wachzuhalten und aus den damaligen und jetzigen Gegenpositionen zu lernen. Die vorgestellte Reduktion des Prosumers auf Information entspricht nicht dem theologischen Menschenbild in seiner ganzheitlichen Fülle. An die Quellen der eigenen Tradition muss im Zuge einer personalen Identität immer wieder erinnert werden.

Die der personalen Identität zugewiesene Rückkopplungsfunktion, die sicherlich durch die Erinnerungsfunktion angestoßen ist, beinhaltet, die *idem*-Identität an die *ipse*-Identität rückzubinden bzw. die Verbindung der beiden, also des Agenten zur dahinterstehenden Person, nicht abreißen zu lassen. Die mit dem Agenten verbundene Idee der Künstlichen Intelligenz und deren Autarkie muss für die mögliche ‚Zerfaserung' der Identität wahrgenommen, aber darüber hinaus auch unterstrichen werden, dass der Agent immer aus

[54] Vgl. J.-H. Schmidt: Persönliche Öffentlichkeiten und informationelle Selbstbestimmung im Social Web (2012), S. 215–225.

den eigenen persönlichen Daten gespeist agiert, es handelt sich damit um eine begrenzte Autonomie. Das zukünftige Internet der Dinge basiert auf Mensch-Maschine-Interaktionen, die aber stets auf die rückwirkenden Konsequenzen für die Anthropologie durchdacht werden müssen.

Bei all diesen Problemanzeigen soll aber nicht verharrt werden, sondern ein kurzer Lösungsweg auch für die Internetethik angedacht werden. Als Erstes muss vorausgeschickt werden, dass auf rein normethischer Ebene eine Ethik für diese vernetzte und komplizierte Plattform nicht gefunden werden kann. Dies ist schon dem Umstand geschuldet, dass viele Datenströme und -wege nicht mehr von einem einzelnen Prosumer nachvollzogen werden können bzw. der klassische Kommunikationsweg zwischen Adressat und Empfänger obsolet ist. Auch ist viel Hintergrundwissen nötig, um die Quellen für mögliche Datenverarbeitungen und deren Verknüpfung zu eruieren.

Den Weg über eine rein tugendethische Konzeption einer Internetethik zu gehen und z.B. an die Tugend des Maßhaltens bei der Preisgabe von persönlichen Daten zu appellieren, greift ebenfalls zu kurz. Sicherlich kann mit der tugendethischen Perspektive die Rolle des einzelnen Prosumers gestärkt (vgl. verschiedene Netiquetten) und auch die Rolle je nach Intensität der Internetnutzung deutlicher gemacht werden, aber eine rein tugendethische Perspektive würde vor allem die Zentren der Informationsgewinnung und -speicherung nicht in institutionsethischer Perspektive belangen. Als konkretes Beispiel kann die teilweise illegale (Zwischen-)Datenspeicherung bei Facebook genannt werden, die aber nur durch das Publikmachen dieses Missstandes und deren Folgen für die Benutzer angegangen werden konnte. Natürlich sind Tugenden wie Höflichkeit auch im Netz anzustreben, aber es kann die dargebotenen und möglicherweise falsch verwendeten informationstechnologischen Strukturen nicht außer Acht lassen bzw. der Prosumer ist auf diese Informationstechnik für sein Agieren im Netz angewiesen und muss und kann mit dieser auch positiv arbeiten. Die Strukturen an sich sind hierbei nicht eigentlich schlecht, wie jede Technik zwar zu Beginn neutral ist, aber in positiver wie negativer Hinsicht gebraucht werden kann.

Die Crossmedialität, die an sich in der Struktur angelegte Vernetzung des Inter-nets und die Vielzahl an Akteuren mit unterschiedlichsten Rollen (E-Mail-Nutzer, Blogger, Provider usw.) erschweren eine globale norm- oder auch tugendethische Erfassung des Gegenstandes. Hier aber dann in die Aufsplitterung in Einzelethiken für Provider, Nutzer, Systemadministrator, den späteren Agenten im Web 3.0 usw. zu verfallen, würde der Plattform Internet,

dem oben beschriebenen Nervensystem in seiner strukturimmanenten Hypertext-Struktur, nicht gerecht werden.

> „Der ‚ins Netz gegangene Mensch', der bereit ist, Intimitäten und Privatheiten aufzugeben, symbolisiert einen anthropologischen Wandel, dem Sozialität wichtiger zu sein scheint als Individualität."[55]

Auch diese Betonung der Sozialität, gewonnen im Web 2.0 durch neue Möglichkeiten der sozialen Vernetzung, muss für eine Internetethik des Web 3.0 mit bedacht werden. Sowohl auf individueller Ebene, hier vor allem die Frage der Informationsaufbereitung, als auch auf sozialer, speziell die nur angeschnittene Frage nach dem Wandel des Freundschaftsbegriffs im *Social Web* und möglichen Vergemeinschaftungen, haben sich schon neuartige Fragestellungen ergeben.

Eine Internetethik für das Web 3.0 müsste meines Erachtens sowohl normethisch als auch individualethisch konzipiert werden, d.h. klare Regelungen für die Zentren der Informationsballung finden und Durchsetzungsmöglichkeiten eruieren, aber auch das einzelne Individuum über seine informationelle Selbstbestimmung aufklären und die Nutzungsmöglichkeiten beständig erweitern. Nur so kann eine Internetethik des Web 3.0 missbrauchsverhindernd wirken, d.h. die Person hinter dem Agenten auch stark machen und den Identitätsbegriff nicht aufweichen bzw. nicht rein auf (digitale) Informationen reduzieren. So sieht man bereits auf der Ebene der Konzeption der Ethik die Komplexität des Internets als Plattform für verschiedenste Aktivitäten abgebildet.

SCHLUSS

Nur ‚Rumhängen' auf dem virtuellen Pausenplatz? Die in der Einleitung angeschnittene Beschreibung greift zu kurz für das Nutzungsverhalten Jugendlicher im Internet. Man kann vor allem bei Jugendlichen von einer Selbst-, Sozial- und Sachauseinandersetzung sprechen[56], die im Internet erfolgt. Die Selbstauseinandersetzung ist hierbei besonders im Feld des Identitätsmanagements (neben Beziehungs- und Informationsmanagement) zu leisten.[57] Sowohl die Frage nach der digitalen Identität als auch diejenige nach dem Recht auf informationelle Selbstbestimmung, wie viel ich nun von mir preisgebe und

[55] M. Wirth: Wenn man tut, was man nicht sieht (2013), S. 99–122.
[56] Vgl. J.-H. Schmidt: Netzwerkplattformen als Räume des Heranwachsens (2010), S. 163–177.
[57] Die damit hineinspielende Inszenierung ist bezüglich des Identitätsmanagements sicherlich kritisch zu lesen. Vgl. Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz: Virtualität und Inszenierung (2011), S. 31–42.

an wen und zu welchem Zweck, spielen bei der Frage nach der Identität eine große Rolle. Die *Filter Bubble* kann das Identitätsmanagement durchaus, wie oben gezeigt wurde, grundlegend beeinflussen. Dieses Identitätsmanagement bleibt eine der virulenten Fragen im Wandel von den analogen oder schriftbasierten Wissensstrukturen hin zu digital-virtuellen Informationsgesellschaften basierend auf Codes – hin zu den zukünftigen *Digital Humanities*.[58]

Zusammenfassung

SCHLOEGL-FLIERL, KERSTIN: **Web 3.0 – eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik.** ETHICA 22 (2014) 1, 55–72

Am Übergang des Internets zum Web 3.0 gilt, dass sich hierbei neue und andere Herausforderungen stellen, denen in der theologischen Ethik begegnet werden kann. Zu bedenken sind z.B. die Chancen und Grenzen des *ubiquitous computing* sowie die des Web 3.0 als *social semantic web*. Diese neuen Herausforderungen verdeutlichen, dass eine adäquate Internetethik als Schnittstelle von verschiedensten Bereichsethiken und verstärkt als Technikethik gesehen werden muss. Anthropologische und ethische Fragestellungen drehen sich um die Vereinseitigungen, die das Web 3.0 mit sich bringt, wobei verstärkt der Person- und der Verantwortungsbegriff zu reflektieren sind. Die andere Herausforderung des Web 3.0 bezieht sich auf die Fragen nach der digitalen Identität und dem Recht auf informationelle Selbstbestimmung, denen sich mit der Identitätsphilosophie von Paul Ricoeur genähert werden soll. Diese Themen könnten zentrale Aspekte einer zukünftigen Agenda der theologischen Ethik sein.

Ethik des Internets
Identitätsphilosophie
Recht auf informationelle Selbstbestimmung
Technikethik

Summary

SCHLOEGL-FLIERL, KERSTIN: **Web 3.0 – new and different challenges to theological ethics.** ETHICA 22 (2014) 1, 55–72

At the point of transition of the Internet to the so-called Web 3.0, it holds that this development poses new and different challenges which can be responded to by theological ethics. Careful consideration should be given to the possibilities and limits of such phenomena as *ubiquitious computing* and the Web 3.0 as *social semantic web*. These new challenges illustrate that an adequately understood web-ethics has to be seen as an interface between various forms of applied ethics and has to be increasingly constructed as a component of an ethics of technology. Anthropological and ethical issues evolve around the reductionism of the Web 3.0, which necessitates intensified reflections on the idea of personhood and the concept of responsibility. The different challenges raised by the Web 3.0 relate to the questions of digital identity and the right to data protection, which will be approached by Paul Ricoeur's philosophy of identity. These topics might turn out to be vital aspects in a future agenda of theological ethics.

Internet ethics
philosophy of identity
right to data protection
technology ethics

[58] Vgl. S. HERBRECHTER: Posthumanismus (2009), S. 158.

Literatur

ARD / ZDF-Onlinestudie 2012, *Media Perspektiven* 7-8/2012, 362–373.
Bitkom: Soziale Netzwerke. Eine repräsentative Untersuchung zur Nutzung sozialer Netzwerke im Internet, 2011.
Brantl, J.: Gefangen im virtuellen Netz? Selbst-Mitteilung im Internet und moralische Kompetenz. *TThZ* 118 (2009), 228–246.
Dörr, D. / Schwartmann, R.: Medienrecht. Heidelberg u.a.: Müller, [4]2012.
Fechner, F.: Medienrecht. Lehrbuch des gesamten Medienrechts unter besonderer Berücksichtigung von Presse, Rundfunk und Multimedia. Tübingen: Mohr Siebeck, [13]2012.
Fenner, D.: Einführung in die Angewandte Ethik. Tübingen: Francke, 2010.
Filipović, A.: Anthropologie des Web 2.0? Die Bedeutung eines theologisch-anthropologischen Zugangs für die Internetethik, in: C. Costanza / C. Ernst (Hg.): Personen im Web 2.0. Kommunikationswissenschaftliche, ethische und anthropologische Zugänge zu einer Theologie der Social Media. Göttingen: Edition Ruprecht, 2012, S. 17–31.
— Facebook und Co. Das humane Potenzial der sozialen Netzwerke braucht Förderung. *Herkorr* 66 (2012), 643–647.
Florin, C.: Wäre Jesus bei Facebook. *Communicatio socialis* 44 (2011), 407–410.
Gemeinsame Erklärung der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): Chancen und Risiken der Mediengesellschaft, hg. v. Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte; 10). Bonn, 1997.
Hepp, A.: Kommunikation löst sich aus dem Hier und Jetzt. Anmerkungen aus Sicht der Mediatisierungsforschung. *Communicatio socialis* 44 (2011), 422–427.
Herbrechter, S.: Posthumanismus. Eine kritische Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
Hilpert, K.: „Um des Menschen willen". Lebbarkeit als Kriterium der Theologischen Ethik. *Herkorr* 67 (2013), 251–256.
Holderegger, A. / Weichlein, S. / Zurbuchen, S. (Hg.): Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft. Fribourg / Basel: Academic Press, 2011.
Hubig, C.: Technikethik, in: R. Stoecker u.a. (Hg.): Handbuch Angewandte Ethik. Stuttgart / Weimar: Metzler, 2011, S. 170–175.
Irrgang, B.: Internetethik. Philosophische Versuche zur Kommunikationskultur im Informationszeitalter. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.
Koydl, W.: Lesen, Rechnen, Facebook, in: Süddeutsche Zeitung vom 13.02.2013: http://www.sueddeutsche.de/bildung/soziale-medien-an-schweizer-schulen-lesen-rechnen-facebook-1.1598796 (20.02.2013).
Mainzer, K.: Künstliche Intelligenz – eine Problemskizze, in: W. Achtner u.a. (Hg.): Künstliche Intelligenz und menschliche Person. Marburg: Elwert, 2006, S. 79–90.
– Leben als Maschine? Von der Systembiologie zur Robotik und Künstlichen Intelligenz. Paderborn: Mentis, 2010.
Manemann, J.: Das Verschwinden des Körpers. Transhumanistische und posthumanistische Visionen. *ZME* 54 (2008), 35–48.
Mayer-Schönberger, V.: Delete. Die Tugend des Vergessens in digitalen Zeiten. Aus dem Amerikanischen von Andrea Kamphuis. Berlin: Berlin University Press, 2010.

MÜLLER, K.: Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2011.

MÜNK, H. J.: Theologische Ethik und Pluralismus. Theologische Sozialethik im Spannungsfeld der philosophisch-ethischen Diskussion einer Trennung von Gutem und Gerechtem, in: Ders./M. Durst (Hg.): Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 2005, S. 190–256.

NABETH, T.: Identity of Identity, in: K. Rannenberg/D. Royer/A. Deuker (Hg.): The Future of Identity in the Information Society. Challenges and Opportunities. Heidelberg: Springer, 2009, S. 19–61.

OPINION OF THE EUROPEAN GROUP ON ETHICS IN SCIENCE AND NEW TECHNOLOGIES TO THE EUROPEAN COMMISSION: Ethics of Information and Communication Technologies (Nr. 26) (2012).

PÄPSTLICHE KOMMISSION FÜR DIE INSTRUMENTE DER SOZIALEN KOMMUNIKATION: Pastoralinstruktion Communio et Progressio. Über die Instrumente der sozialen Kommunikation. Rom, 1971.

PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE SOZIALEN KOMMUNIKATIONSMITTEL: Ethik im Internet (Arbeitshilfen; 163). Bonn, 2002.

PARISER, E.: Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden. Aus dem Amerikanischen von Ursula Held. München: Hanser, 2012 (The Filter Bubble, 2011).

PASCHKE, M. u.a. (Hg.): Hamburger Kommentar: Gesamtes Medienrecht. Baden-Baden: Nomos, ²2012.

PUBLIZISTISCHE KOMMISSION DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft. Ein medienethisches Impulspapier (Die deutschen Bischöfe; 35). Bonn, 2011.

RAINIE, L./WELLMAN, B.: Networked. The New Social Operating System. Cambridge: MIT Press, 2012.

SACK, H.: Semantische Suche. Theorie und Praxis am Beispiel der Videosuchmaschine yovisto.com. *Praxis der Wirtschaftsinformatik HMD* 47, 271 (2010), 13–25.

RICOEUR, P.: Das Selbst als ein Anderer. München: Fink, 1996.

SCHMIDT, J.-H.: Weblogs. Eine kommunikationssoziologische Studie. Konstanz: UVK-Verlags-Gesellschaft, 2006.

— Netzwerkplattformen als Räume des Heranwachsens, in: B. Fuchs u.a. (Hg.): Mit der Welt vernetzt. Kinder und Jugendliche in virtuellen Erfahrungsräumen. München: Kopaed, 2010, S. 163–177.

— Persönliche Öffentlichkeiten und informationelle Selbstbestimmung im Social Web, in: Ders./T. Weichert (Hg.): Datenschutz. Grundlagen, Entwicklungen und Kontroversen (bpb; 1190). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2012, S. 215–225.

SPARROW, B./LIU, J./WEGNER, D. M.: Google Effects in Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips. *Science* 333 (2011), 776–778.

SPITZER, M.: Digitale Demenz. Wie wir unsere Kinder um den Verstand bringen. München: Droemer, 2012.

TA-SWISS (Hg.): Digital Natives. Wie braucht die ‚Generation Internet' das Internet? Bern, 2011.

TURKLE, S.: Alone together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York: Basic Books, 2011.

ULTES-NITSCHE, U.: Web 3.0 – wohin geht es mit dem World Wide Web? Grundlagen zum Social Semantic Web. *Praxis der Wirtschaftsinformatik HMD* 47, 271 (2010), 6–12.
WIRTH, M.: Wenn man tut, was man nicht sieht. *Ethica* 21 (2013) 2, 99–122.
ZEILINGER, T.: Auf dem Weg zu einer Ethik der Verbundenheit. Kommunikationstheoretische, ethische und anthropologische Hinweise zum Personsein im Web 2.0, in: C. Costanza / C. Ernst (Hg.): Personen im Web 2.0. Kommunikationswissenschaftliche, ethische und anthropologische Zugänge zu einer Theologie der Social Media. Göttingen: Edition Ruprecht, 2012, S. 188–199.
ZWEITER ZWISCHENBERICHT DER ENQUETE-KOMMISSION „INTERNET UND DIGITALE GESELLSCHAFT". Medienkompetenz (Drucksache 17/7286), 21.10.2011.

Dr. Kerstin Schlögl-Flierl, Akademische Rätin a. Z. am Lehrstuhl für Moraltheologie
an der Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg

kerstin.schloegl-flierl@theologie.uni-regensburg.de

ETHICA 22 (2014) 1, 73–75

DISKUSSIONSFORUM

ENTGRENZUNGEN DES MACHBAREN?*

Doping zwischen Recht und Moral

(Rezension von Riccardo Bonfranchi, Wolfhausen/CH)

Nach einer von der Welt-Anti-Doping-Agentur in Auftrag gegebenen Untersuchung haben 29% aller an den Leichtathletik-Weltmeisterschaften 2011 in Daegu (SKor) Beteiligten zugegeben, gedopt zu haben. Mehr als 2000 Athleten sind dabei anonym befragt worden. Dies berichtete der Tages-Anzeiger Zürich am 24.08.2013. Nun sind ja bereits die Weltmeisterschaften 2013 (Moskau) Geschichte und die WADA erklärte, dass es mit der Veröffentlichung der Studie so lange gedauert habe, weil die Studie noch hat ‚begutachtet' werden müssen. Auch war man sich über die Qualität der Untersuchungsergebnisse noch nicht so ganz einig.

Wenn man nun Antworten sucht, warum es überhaupt Doping gibt, was die damit verbundenen Probleme z.B. bei den Kontrollen (Menschenrechtsverletzungen u.a.) sind, warum die Kontrollen nie alle ‚Täter' erfassen können, warum in gewissen Sportarten kaum gedopt wird und in anderen dagegen sehr häufig und was noch viele andere Fragen rund um Doping anbelangt, der sollte zu dieser Veröffentlichung greifen.

Das Buch *Entgrenzungen des Machbaren?* enthält 16 Beiträge. 11 davon sind unter dem Titel ‚Doping zwischen Recht und Moral', 5 unter der Überschrift ‚Doping zwischen Verbands- und Strafrecht' eingeordnet. Doping ist ein komplexes Phänomen. Es tangiert die Historie (gedopt wurde schon immer?), das Recht (dürfen staatlich nicht legitimierte private Verbände überhaupt bestrafen?), die Soziologie (kann Doping für sich allein betrachtet werden, oder ist es grundsätzlich ein gesellschaftliches Phänomen?), die Psychologie (welches sind die Motive, sich zu dopen und dies zu verschleiern bzw. anschließend zu lügen?) usw.

Tatsache ist, dass dem Buch eine starke Aktualität beizumessen ist, weil gerade in der BRD zur Zeit eine große Diskussion stattfindet, inwieweit a) auch in der BRD gedopt wurde, als man wusste, dass die Staats-Athleten der DDR in einem flächendeckenden System der künstlichen Leistungssteigerung eingebunden waren. Nun stellt man sich in der heutigen BRD die Frage, ob nicht eventuell insbesondere auf die Olympiade 1972 (München) hin auch westdeutsche Athleten und Athletinnen gezielt und mit Steuergeldern gedopt worden sind? (vgl. hierzu DIE WELT vom 8.08.2013; Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5.08.2013). In der Welt lautete denn auch die Überschrift ‚Das ist wie ein Mini-Mauerfall'. Damit kann man sehen, welche Bedeutung dieser Diskussion bzw. Aufarbeitung eines Geschehens im Sport (der schönsten Nebensache der Welt?) zugemessen wird.

Bemerkenswert ist, dass mehrere Beiträge dem insbesondere in den Medien (TV) immer wieder kolportierten Gedanken, dass Doping gegen das Natürliche, ge-

gen die Natur verstoße und deshalb abzulehnen sei, eine klare Absage erteilen. So transportieren insbesondere Sportkommentatoren unverdrossen die Mär, dass wer dopt, sich unlauter verhalte und seine Leistung nicht original erbringe. Dabei sind gerade, was die Natürlichkeit (was immer man auch darunter zu verstehen glaubt), die Grenzen völlig fließend. Stellt denn ein neu entwickelter Laufschuh keine künstliche Verbesserung dar? Desgleichen: ein neuer Schwimmanzug (mit ein bisschen Auftrieb?), eine Nahrungsergänzung, die nicht auf der Doping-Liste steht? usw. Wie verhält es sich dann mit der Abgabe von Eigenblut, das durch Training eine erhöhte Anzahl roter Blutkörperchen enthält und am Tag des Wettkampfes dem Athleten induziert wird? Hier ist ‚nur' die Technik künstlich, wenn man denn will, das Eigenblut ist auf jeden Fall natürlich, d.h. es ‚gehört' ja dem Athleten. Weiter: wie verhält es sich, wenn ein Ausdauerathlet für eine bestimmte Zeit in einer Druckluftkammer schläft, die ihn auf ca. 2500 m über Meer ‚transportiert', damit er eben vermehrt rote Blutkörperchen (Hämoglobin) produziert, um dann leistungsfähiger zu sein. Was ist davon zu halten, wenn sich eine Tennisspielerin die Brust verkleinern lässt, weil sie damit beweglicher wird? Fällt dies unter leistungssteigernde Mittel? Im Grunde schon, stellt aber kein Doping dar, denn Doping ist letztendlich nur das, was auf der Dopingliste steht. Kann man dies als eine Tautologie bezeichnen? Ja! Man kann, man muss sogar. Warum werden z.B. Studenten, die sich mit Medikamenten pushen, um besser lernen zu können, nicht gezwungen, Urin- und Blutproben vor der Prüfung abzugeben? Besteht hier nicht eine Ungleichheit zwischen Profi-Sportlern und Studenten, die ja i.d.R. auch Profis sind (wenn auch eher zukünftige)? So könnte diese Liste noch beliebig lange fortgesetzt werden und das Buch enthält eine ganze Reihe von Beispielen.

Absurd wird die Doping-Diskussion dann, wenn davon ausgegangen wird, was bei der Tour de France ja der Fall zu sein scheint, dass sich alle Fahrer gedopt haben. Besteht dann nicht eine völlige Chancen-Gleichheit? War L. Armstrong evtl. nicht doch der beste aller dieser Fahrer? Es ist im Grunde anzunehmen. Warum will man ihn dann im TV weinen sehen? Andererseits wissen die Tausenden von Zuschauern, die auch dieses Jahr (2013) wieder am Wegesrand standen und den Heroen der Landstraße zujubelten, dass diese sich alle leistungssteigernder Mittel bedient haben und – jubeln trotzdem. D.h. doch, dass die Allgemeinheit die Doping-Vergehen als nicht so gravierend beurteilt, wie z.B. die Medien und diverse Vertreter der Anti-Doping-Kommissionen das tun. Das mag auch damit zusammenhängen, dass es sich bei der Doping-Diskussion um eine Phantomdiskussion handelt, weil es im Grunde gar keine Gegenposition gibt. Ein Autor im vorliegenden Buch ist auch der Meinung, dass es sich im Grunde um gar keine ethische Diskussion handelt. Die Gegenposition wäre ja, man dürfe dopen bzw. man solle dies so gut wie möglich tun. (Wird das nicht auch in der Realität so gehandhabt?) Also ist man dagegen, auf keinen Fall – öffentlich – dafür. Der überführte Dopingsünder wird an den Pranger gestellt, gesperrt und erhält Berufsverbot. Dies deswegen, weil man dem Phantasma nachjagt, dass Sport etwas Natürliches ist und dass es um Chancengleichheit geht. Beides ist aber nachweislich nicht der Fall. Die Situation wird damit skurril,

denn Doping bekämpfen oder freigeben ist nicht die Alternative. Tatsache ist aber, dass die Kontrollkultur dem Sport schadet und gegen die Menschenrechte verstößt. Die Kontrollstellen sind nicht gesellschaftlich legitimiert und unterscheiden sich dabei noch von Sportverband zu Sportverband. Es bildet sich ein Staat im Staate mit einer eigenen Gesetzmäßigkeit. Dies kann der Staat im Grunde gar nicht dulden. Diese Vorgehensweise erinnert an mafiöse Strukturen.

Aus einer ethischen Perspektive würde die Fragestellung ja lauten: Ist es normativ geboten oder nicht, sich zu dopen? Diese Frage wird ja implizit schon dadurch beantwortet, dass Doping per se etwas Unlauteres ist, dass es nicht geben darf usw. Dies ist aber Unsinn, weil im Grunde damit in das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen Menschen, sprich Athleten eingegriffen wird, was – indiskutabel – nicht statthaft ist. So wird z.B. auch die Zwangsernährung bei einem Strafgefangenen, der (aus welchen Gründen auch immer) die Essensaufnahme verweigert, aus ethischen Gründen abgelehnt. Die normative Frage könnte höchstens lauten: Darf man einem Kind, einem Jugendlichen Dopingmittel abgeben, weil es seine Gesundheit schädigen könnte und der Dopingmittel abgebende Erwachsene eine Fürsorgepflicht diesem Kind oder Jugendlichen gegenüber hat. Dann ist die Antwort klar. Nein, er darf dies nicht tun. Ebenso darf eine Person einer anderen Person kein Dopingmittel verabreichen, wenn diese nichts davon weiß, weil es z.B. heimlich über die Nahrungsaufnahme oder eine Zahnpasta geschieht. Hier würde es sich um eine arglistige Täuschung handeln, die ebenfalls aus ethischer Sicht nicht statthaft ist.

Fazit: Dieser Sammelband enthält hochinteressante Beiträge, die lohnenswert sind, wenn ihre Inhalte in die öffentliche Diskussion mit einfließen. So wären insbesondere die Medien gut beraten, sich dieser Lektüre hinzugeben. Möglich, dass dann die Diskussion um Doping differenzierter ausgetragen wird als es zur Zeit der Fall ist. Es muss aber auch angemerkt werden, dass es sich bei dieser Veröffentlichung nicht um eine klassische Aufarbeitung des Dopings vor dem Hintergrund normativer Theorien der Ethik handelt. Noch wird die Verhaltensweise des Dopings nach deontologischen oder konsequentialistischen Maximen untersucht. Auch tugendethische Überlegungen, die m.E. auf Doping, als ein Verschieben eines vernunftbezogenen Mittelmaßes hinweisen, finden sich in dem Buch nicht. Eine Ausnahme bildet ein Beitrag, in dem auf vertragstheoretische Positionen rekurriert wird, denen aber letztendlich auch keine Relevanz für die Rechtfertigung des Doping-Verbotes zugemessen wird. Möglich, dass die oben bereits erwähnte These, dass Doping im Grunde kein ethisches Dilemma darstellt, weil es (von bestimmten Kreisen) zwar geächtet wird, aber im Grunde ein anthropologisches Phänomen ist, sich jeglicher ethischer Betrachtung bzw. Bewertung entzieht. D.h. es gehört zum Menschsein, oder neu-deutsch: zum Human Enhancement, und das hat den Menschen letztendlich im Laufe der Evolution zu dem gemacht, was er geworden ist und noch werden wird.

* Asmuth, Christoph/Binkelmann, Christoph (Hrsg.): **Entgrenzungen des Machbaren? Doping zwischen Recht und Moral.** Bielefeld: transcript Verlag, 2012 (Brennpunkt Dialog: Die Macht des Machbaren und der moderne Mensch; 2), 419 S., ISBN 978-3-8376-1936-2, kart., EUR 38.80

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

VON MENSCHEN UND MÄUSEN

Ein Team um die Neurologin *Xiaoning Han* von der University of Rochester erregte unlängst Aufsehen durch ein Experiment, bei dem Mäusen menschliche Sternzellen, sog. *Astrozyten*, implantiert wurden, welche nach neueren Forschungen für den Stoff- und Flüssigkeitstransport im Gehirn sowie für die Signalübertragung zwischen den Nervenzellen verantwortlich sein sollen und somit möglicherweise einen wichtigen Faktor für die herausragende Leistungsfähigkeit des menschlichen Gehirns bilden. Es wurde nun festgestellt, dass die betreffenden Mäuse mit Versuchsaufgaben schneller zurechtkamen und über ein besseres Gedächtnis verfügten. Dabei besteht der biochemische Mechanismus offensichtlich darin, dass besagte Astrozyten die Nervenzellen dabei unterstützen, einen bestimmten Rezeptor in ihre Synapsen einzubauen, der dort die Signalübertragung verbessert und zu einer erhöhten Lernfähigkeit des Mäusehirns führt.

Für ihr Experiment benutzten die Wissenschaftler abgetriebene menschliche Föten, denen sie die Vorläufer der Sternzellen entnahmen und anschließend in die Gehirne neugeborener Mäuse spritzten, wo sie zur gleichen Größe und Komplexität heranwuchsen wie beim Menschen.

In einer Reihe von Tests konnte sodann nachgewiesen werden, dass die Nager mit den implantierten Zellen ihren unveränderten Artgenossen in der Denkleistung deutlich überlegen waren. So wiesen die Chimären u.a. ein besseres Erinnerungsvermögen bzw. eine höhere Merkfähigkeit auf. Mit Hilfe des sog. Barnes-Labyrinth-Tests wurde die räumliche Orientierungsfähigkeit der Tiere untersucht, wobei sich herausstellte, dass die Maus-Mensch-Chimären z.B. deutlich schneller den Weg in die Freiheit fanden. Weiterführende Experimente veranlassten die Forscher zu der Vermutung, dass die Neuronen der Mäuse durch die Nähe zu den menschlichen Astrozyten leichter erregbar würden. Als Auslöser für die Steigerung der Denkleistung der manipulierten Mäuse gilt Studien zufolge ein bestimmtes Protein, das von den menschlichen Sternzellen reichlich ausgeschüttet wird. Dadurch wiederum wird ein spezielles Enzym aktiviert, was am Ende der Kettenreaktion dazu führt, dass elektrische Signale zwischen den Neuronen besser weitergeleitet werden können. Dieser Mechanismus könne – so die Forscher – durch die Verabreichung einer Substanz namens Thalidomid sogar gezielt ausgeschaltet werden.

Das Team um Xiaoning Han glaubt dadurch eine Erklärung für die überragende Leistungsfähigkeit des menschlichen Gehirns geliefert zu haben. Außerdem seien die so geschaffenen Chimären auch besonders geeignet, mögliche Erkrankungen des Nervensystems besser zu verstehen.

Allein, es stellt sich hier die Frage, ob der Zweck die Mittel heiligt.

Ethica 22 (2014) 1, 77–96

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ETHIK ALLGEMEIN

SCHÄFER, DANIEL/MÜLLER-BISCHOF, CHRISTOF/FREWER, ANDREAS (Hg,): **Perspektiven zum Sterben. Auf dem Weg zu einer Ars moriendi nova?** Stuttgart: Franz Steiner, 2012 (Ars moriendi nova; 2), 206 S., ISBN 978-3-515-10189-9, Kart., EUR 39.00

Wie gehen wir mit den Sterbenden und mit dem Tod um und wie wollen wir (künftig) sterben? Diese und ähnliche Fragen stehen im Mittelpunkt des vorliegenden Sammelbandes, dem die Herausgeber einen Essay vorangehen lassen, in dem sie unter dem Schlagwort *Ars moriendi nova* darauf hinweisen, „dass wir neue Formen des Umgangs mit Sterben und Tod einüben sollten, die mit den Bedingungen des gegenwärtigen und absehbar zukünftigen Ablebens nicht nur konform gehen, sondern sie gestalten und verbessern" (S. 15). Doch was sind die Bedingungen, unter denen heute gestorben wird? Inwiefern bestehen hier Gestaltungsmöglichkeiten und inwieweit lässt sich eine zeitgemäße Kultur, ja eine Kunst des Sterbens entwickeln? Im ersten Teil des Bandes versuchen Experten aus unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen, diese Fragen zu beantworten. In einem zweiten Teil finden sich „Kurzkommentare zum Essay der Herausgeber" und zu deren Plädoyer für eine neue Sterbekultur.

Im ersten Teil geht z.B. *Héctor Wittwer* der Frage nach, ob „die Philosophie einen Beitrag zu einer neuen Kultur des Sterbens leisten" kann. Er klärt zunächst den Begriff der „Kultur" und unterscheidet zwischen einem allgemeinen Begriff von Kultur als Gegensatz zur Natur und Kultur „im engeren Sinne", die „zum großen Teil aus Verhaltensweisen" besteht, „*die sich von selbst verstehen*" und als solche „das Zusammenleben [...] auf verbindliche Weise" (S. 29) regeln. Eine neue Kultur des Sterbens wäre demnach charakterisiert durch Überzeugungen und Verhaltensweisen, die von einer Mehrheit als verbindlich erachtet werden und denen der Einzelne zu folgen hat. Nun zeichnet sich die Philosophie gerade durch die kritische Hinterfragung von „Selbstverständlichkeiten" (S. 30) aus. Zudem ist das Wesensmerkmal der Philosophie der Dissens bezüglich jeglicher Grundannahmen. Das betrifft auch den Tod: Es herrscht bis heute kein Konsens darüber, ob der Tod ein Übel oder „etwas Gutes" (S. 33) ist und auch im Rahmen der aktuellen Diskussionen rund um das Hirntodkriterium gibt es keine Einigkeit hinsichtlich der Frage, ab wann ein Mensch wirklich als tot zu gelten hat. Zur Einigkeit kann die Philosophie also nicht verhelfen, aber sie kann zur Entwicklung eines Problembewusstseins, zur Sensibilisierung, zur „*Verbreitung und Steigerung der Reflexivität in Bezug auf Sterben, Tod und Sterblichkeit*" (S. 35) beitragen.

Norbert Fischer veranschaulicht, wie sich die Bestattungskultur verändert hat: Zum einen ist neuerdings ein vermehrt auftretender Wunsch nach anonymen Bestattungen zu beobachten, zum anderen sind – seit dem Ende des 19. Jahrhunderts – immer öfter Einäscherungen gefragt. Zunehmender Beliebtheit erfreut sich dabei die sogenannte Baumbestattung innerhalb und außerhalb des Friedhofs (vgl. S. 56f.). Die Bestattungszeremonien lösen sich von den traditionellen kirchlichen Vorgaben, weltliche bzw. freie Trauerredner ersetzen immer öfter den Priester. Bestattungs- und Erinnerungsort müssen heute nicht mehr identisch sein, Trauerbekundungen finden auch außerhalb der Friedhofsmauern, d.h. öffent-

lich statt, „Trauer- und Erinnerungsstätten für bekannte Persönlichkeiten", nicht zuletzt „Internet-Gedenkseiten" (S. 59) werden eingerichtet. Fischer verweist auf Hans Gesers Diktum von einer „neuen Todeskultur" (S. 60) und stimmt ihm zu. Der Trend geht in Richtung Individualisierung und Formenreichtum.

Stephan Völlmicke fragt, wie die Verdrängung des Todes aus der Alltagswirklichkeit mit der medialen Dauerpräsenz des Todes zu vereinen ist. Zum einen kann tatsächlich von einer „*Privatisierung* des Todes" (S. 92) gesprochen werden, insofern das Sterben in öffentliche Institutionen wie das Krankenhaus ausgelagert und den Spezialisten überlassen wird. Mit dem Tod wird professionell umgegangen, der Umgang mit Tod und Sterben wird zu einer Technik, Sterben und Tod werden versachlicht, sie werden auch zu einer Sache der Wissenschaft, zu einer profanen Angelegenheit, die es zu untersuchen und handzuhaben gilt. Der Tod verliert seinen Status als Tabu. Dem entspricht zum anderen die gewandelte Thematisierung und Darstellung des Todes in der Fernsehreihe *Tatort*, die Völlmicke untersucht und zu dem Ergebnis geführt hat, „dass sich die Art der Leichenabfilmung innerhalb von 40 Jahren signifikant verändert hat und dass (fiktive) Leichen inzwischen sehr direkt, detailliert und intensiv dargestellt werden" (S. 95). Zudem sind auch die Rechtsmedizin und der entsprechende Gebrauch fachmedizinischer Terminologie mittlerweile zu einem fixen Bestandteil der Serie geworden, eine „Verwissenschaftlichung" (S. 96) des Umgangs mit dem Tod hat stattgefunden. Der Rechtsmediziner im Film ist ausgezeichnet durch den sachlichen, kühlen und wissenschaftlichen Blick auf den Leichnam, er ist distanzlos und kennt keine Tabus, wenn es um eine solch profane und alltägliche Sache wie den Tod geht. Nach Völlmicke ist der „Tod im Fernsehen" ein Spiegel des Umgangs mit dem „Tod in der Realität" (S. 100).

In den weiteren Beiträgen zum ersten Teil werden pädagogische und soziologische Aspekte einer etwaigen neuen Sterbekultur erwogen, es wird der Zusammenhang zwischen der Hospizbewegung und dem Ideal eines guten Sterbens erörtert, es werden Leitlinien zur palliativen Sedierung ausgewertet und problematisiert, es werden rechtliche, moralische und weltanschauliche Fragen diskutiert und strafrechtliche Fragen und Probleme des Hirntodkriteriums kritisch dargestellt. Deutlich wird hier, dass sich als Folge der medizinischen, technischen und naturwissenschaftlichen Entwicklungen neue Herausforderungen ergeben, dass sich ein gesellschaftlicher Wandel vollzieht, dass der Tod neu perspektiviert wird. Aber die Frage, wie sich der einzelne Mensch zu seinem Tod verhält, ob und wie er sich auf ihn vorbereiten kann, scheint seit alters her gleich geblieben zu sein. In den „Kurzkommentaren" vertritt *Monika Müller* die Ansicht, dass nur das rechte als das ausgekostete und insofern *gelebte* Leben sowie die daraus resultierende Lebenssattheit die beste Vorbereitung auf ein leichtes und gutes Sterben sein können. Das Sterben lasse sich aber nicht „bewältigen" im Sinne von „gewaltsam in den Griff bekommen" (S. 153), der Tod sollte nicht bagatellisiert und degradiert werden zu einer Sache, mit der man nur umzugehen lernen müsse. *Reiner Sörries* weist in eine ähnliche Richtung und betont die Unvorstellbarkeit und Unbegreifbarkeit des Todes. Nach *Friedemann Nauck* zeichne sich eine neue Sterbekultur vor allem dadurch aus, „das Sterben (wieder) in den Alltag zu integrieren, um die Angst vor dem eigenen Tod zu lindern" (S. 157). „Der Tod gehört" auch nach dem Bestatter und Trauerbegleiter *Fritz Roth* „zum Leben" (S. 163). Und das Verdienst der Herausgeber und der Beitragenden besteht darin, aufzuzeigen, inwiefern der Tod zum

Leben gehört und auf vielfältige Weise mit dem Leben verflochten ist, inwiefern er uns alle angeht. *Johannes Krämmer, Salzburg*

ENZYKLOPÄDIEN

KREFF, FERDINAND/KNOLL, EVA-MARIA/GINGRICH, ANDRE (Hrsg.): **Lexikon der Globalisierung.** Bielefeld: transcript, 2011, 527 S., ISBN 978-3-8376-1822-8, Kart., EUR 29.80

Wozu im Zeitalter von Internet noch Lexika? Die HerausgeberInnen schreiben dazu, dass sie die praktischen, sozialen und kulturellen Dimensionen der Globalisierung mit „deutlicher Hinwendung an die Leserinnen und Leser" vermitteln wollen; „eine klare, übersichtliche Gliederung und anschauliche Schreibweise" seien daher oberstes Erfordernis. Entsprechend unterscheide sich das vorliegende Lexikon von ähnlichen Werken durch dreierlei: die inhaltliche Grundorientierung, die wissenschaftliche Nutzungsfreundlichkeit und die spezielle Zusammenführung von Einsichten aus bestimmten Wissensfeldern. Dies erscheint mir vollauf gelungen – nie hätte ich z.B „Universalien", „Kreolisierung" oder „Dichotomien" im Zusammenhang mit Globalisierung vermutet.

Einleitend wird außerdem vermerkt, dass man sich von den beiden, derzeit herrschenden Grundansichten über Globalisierung (diese Entwicklung sei etwas völlig Neues versus nichts davon sei neu) absetzen möchte und statt dessen einen „Globalisierungsrealismus" vertrete: die kapitalistische Marktwirtschaft habe eine bisher nie dagewesene weltweite Vorherrschaft erlangt, die ihr eine Reihe neuer Mechanismen, Dynamiken und Qualitäten verleihe. Leider fehlen gerade hier die Verweise auf die AutorInnen bzw. Texte der zuvor kritisierten Ansätze. Bei den einzelnen Stichworten ist dieser Fehler ausgemerzt, hier gibt es dann ausführliche Belege und Hinweise zum Weiterlesen. Am Ende des Lexikons folgen dann noch ein Stichwort- und Autorenverzeichnis sowie ein ethnographischer Index. Dort habe ich meine Heimatstadt Leipzig gesucht – und erfahre zu ihr im Stichwort „Arbeitsteilung" unter dem Abschnitt „Beobachtungen aus der Praxis", dass das in Millionenhöhe geförderte BMW-Werk zu 98% automatisiert ist und ein Großteil der 2500 Menschen (Arbeitsplätze = Grund der Förderung) nur befristete Arbeitsverträge hat bzw. durch eine Zeitarbeitsfirma vermittelt worden war. Für mich ist dieser Abschnitt der spannendste Teil der Stichworte – Gratulation zu dieser Idee!

Die Auswahl der 145 Stichworte sei so erfolgt, „dass neue und gleichzeitig bekannte Phänomene der heutigen Globalisierung" angezeigt werden. Dabei ist die Anthropologie von besonderer Bedeutung. Dies führt zu interessanten Entdeckungen und verleitet zum Schmökern – was m.E. schon immer ein Vorteil von Lexika gegenüber geschlossenen wissenschaftlichen Werken war. Dieses ganz besonders, deshalb endet hier der Text und die Rezensentin blättert weiter – zu ihrem Lieblingsstichwort: medizinische Globalisierung – mit Verweisen auf Organhandel, SARS u.a.m.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

MEDIENETHIK

HEINRICH, AXEL: **Politische Medienethik. Zur friedensethischen Relevanz von Medienhandeln.** Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2013, 245 S., ISBN 978-3-506-77661-7, EUR 34.90

In seiner Habilitationsschrift, die nun als Buch gedruckt vorliegt, bezieht Axel Heinrich christliche Friedensethik und medienethische Reflexion auf Darstellungen der „von Polen und Deutschen geteilten Kon-

fliktgeschichte" (S. 9) in verschiedenen Medien. Nicht wenige Darstellungen bieten nicht nur nach Einschätzung des Autors Anlass zur Sorge, weil sie dem theologischen und gesellschaftlichen Ziel der Versöhnung entgegenwirken.

Der Autor möchte den Medien christlich-friedensethisch orientierte Handlungsempfehlungen geben, die zu einer langfristig positiven Entwicklung der Beziehungen der Menschen in Deutschland und Polen beitragen. Diese ethische Orientierung ist vergleichsweise leicht zu begründen, etwa unter Berufung auf die deutschen Bischöfe, die im „Gerechten Frieden" mit dem Blick auf die Medien festhalten: „Ein Krieg beginnt nie erst, wenn geschossen wird; er endet nicht, wenn die Waffen schweigen. Wie er längst vor dem ersten Schuss in den Köpfen und Herzen begonnen hat, so braucht er lange Zeit, bis der Friede in den Köpfen und Herzen einkehrt." (S. 9). Wegen der verfassungsrechtlich gesicherten Meinungs- und Medienfreiheit kann aber der gute Wille nicht zur bindenden Verpflichtung für alle Medien erhoben werden. Was also ist zu tun, wenn im Krimi der Autodieb oft ein böser Pole ist und in polnischen Medien Deutsche als preußische oder faschistische Herrenmenschen dargestellt werden?

Ab hier wird die Erörterung schwierig. Einerseits zeigt sich schnell, dass der Begriff „Medien" heutzutage sehr vielfältig verstanden werden kann. Das 6. Kapitel des Buches „Zur Klärung des Medienbegriffs" (S. 117ff.) zeigt sehr schön eine – insbesondere durch das Internet – ausufernde Medienlandschaft und die nahezu unlösbare Problematik, alles Medienhandeln in einen aussagekräftigen theoretischen Rahmen zu stellen. Was kann Medienethik, außer sehr allgemeinen Leitlinien, gleichzeitig über Blogbeiträge, Tageszeitungen, Fernsehnachrichten, Dokumentationen und andere Sendungen in privaten und öffentlich-rechtlichen Radio- und Fernsehsendern sowie all die anderen Medien aussagen? Der Autor formuliert im letzten Absatz seiner Arbeit als Ziel, „einen medienkulturellen Wandel anzustreben... Ein solcher Wandel betrifft die Mediengesellschaft insgesamt und muss umfassend, etwa auch veränderte Publikumsinteressen involvierend, gedacht werden." So ein Ziel lässt sich allerdings auch ohne Habilitationsschrift formulieren. Wer weniger allgemein hoffend, sondern mehr im Hier und Jetzt orientierend wirken will, muss aus meiner Sicht einerseits die Analyse im Hinblick auf betrachtete Medien weit enger fokussieren, z.B. vergleichend auf die Beiträge in einem öffentlich-rechtlichen und einem privaten Fernsehprogramm oder einige wenige Zeitungen oder Zeitschriften in einem engen Zeitraum. Zudem muss – wie in anderen Bereichen der Wirtschaftsethik durchaus üblich – genauer gefragt werden, welchen Einfluss Marktmechanismen auf den redaktionellen Teil der Medien haben: Gibt es eine konsequent verfolgte und verbreitete inhaltliche Meinung und Absicht des Mediums in einer bestimmten Thematik, wie etwa dem Verhältnis von Polen zu Deutschen, oder geht es „nur" darum, eine möglichst hohe Auflage bzw. Sehbeteiligung durch viel beachtete Beiträge mit welcher inhaltlichen Tendenz auch immer zu erreichen? Offenbar hängen Ansatzmöglichkeiten für ethische Leitlinien sehr stark von einer Antwort auf diese Frage ab. *Jürgen Maaß, Linz*

PHILOSOPHIE

HOESCH, MATTHIAS/MUDERS, SEBASTIAN/RÜTHER, MARKUS (Hrsg.): **Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben**. Berlin/Boston: de Gruyter, 2013, 310 S., ISBN 978-3-11-028146-0, Geb., EUR 109.95

Seit einiger Zeit erlebt die Frage nach dem guten Leben ihre Renaissance in der Philo-

sophie. Die Theologie wiederum wird auch mit der Frage nach dem Sinn des Lebens verbunden. Im Jahr 2011 wurde in Münster ein Symposium zum Thema *Philosophie, Theologie und die Frage nach dem guten Leben* abgehalten. Viele der in den vorliegenden Band aufgenommenen vierzehn Aufsätze gehen auf diese Veranstaltung zurück. Um einen Einblick in die aktuelle Diskussion über das gute und sinnvolle Leben zu gewähren, sollen hier fünf der Beiträge skizziert werden:

Holmer Steinfath problematisiert zunächst die von Aristoteles herrührende Identifizierung eines guten mit einem glücklichen Leben und kommt auf mögliche Konflikte „zwischen den eigenen Glückshoffnungen und den Ansprüchen der Moral" (S. 14) zu sprechen. Ein gutes Leben hat auch mit Prinzipien und Haltungen, ja mit Tugenden zu tun. Uns Menschen geht es nicht nur um unser Wohlbefinden, wir fühlen uns auch anderen gegenüber verpflichtet, wir halten gewisse Verhaltensweisen für erstrebens-, andere für verachtenswert. Wir sind wertende Wesen, die wissen (wollen), „was wichtig ist" (S. 19), und die dieses Wissen für notwendig erachten, um ein gutes Leben zu führen. Steinfath spricht in diesem Zusammenhang mit Charles Taylor von „starken Wertungen" (S. 15). Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen diskutiert er die Vor- und Nachteile einiger neuaristotelischer Theorien (Foot, Nussbaum) über das gute Leben. Er widmet sich der Auseinandersetzung zwischen Wertrealisten und Wollensfundamentalisten und verweist seinerseits darauf, dass „wir unsere Selbst- und Weltdeutungen im Gespräch mit anderen" (S. 27) entwickeln. Die Zeiten und die Werte wandeln sich. Dass das eigene Glück als höchster Wert erachtet wird, ist nach Steinfath „jedenfalls nicht selbstverständlich" (S. 30) und Glück ist von starken Wertungen abhängig.

Kurt Bayertz konstatiert, dass die Philosophie bei der Frage nach dem glücklichen Leben seit der Antike offenbar kaum Fortschritte gemacht, sondern nur eine Vielzahl von unvereinbaren Antworten und Theorien produziert hat. Dieser unbefriedigende Zustand hat dazu geführt, dass sich die empirischen Wissenschaften des Glücks angenommen haben. Dabei scheint die Ausarbeitung einer „allgemeinen Theorie des Glücks" (S. 38) gut voranzugehen. So stellen die Psychologen Pelin Kesebir und Ed Diener in Aussicht, empirische Antworten auf die philosophische Frage zu geben, „was Glück ist und wie man glücklich wird" (S. 39). Aber was „Glück" ist, das können Kesebir und Diener letztlich nur klären, indem sie auf eine bestimmte philosophische Position – auf eine subjektivistische Glückstheorie – zurückgreifen. Bayertz zeigt, dass sie und dass „empirische Glücksforschung" nicht ohne Philosophie auskommen, d.h. ohne einen Begriff vom Glück, der „nicht ausschließlich empirisch gerechtfertigt werden kann" (S. 44).

Ludwig Siep beschäftigt sich mit der Sinnfrage, er analysiert „deren verschiedene Bedeutungen" (S. 92) und stellt dabei einen Zusammenhang mit der Frage her, was man unter Leben generell und was man speziell unter einem guten, moralisch richtigen und unter einem sinnvollen Leben versteht. Wie lässt sich Letzteres verwirklichen und erkennen? Welche Beziehung besteht zwischen Sinn und Glück? Ist unser Leben auf das irdische Dasein beschränkt oder gibt es ein „Leben jenseits dieses ‚sterblichen' Lebens" (S. 99)? Wenn sich unser Leben nur auf die uns bekannte Zeitspanne zwischen Geburt und Tod erstreckt, dann lassen sich zumindest einige Bestandteile angeben, die für ein sinnvolles Leben unerlässlich sind: die erfolgreiche Bewältigung von Herausforderungen, Akzeptanz seitens der Kollegen etc. Aber so etwas wie eine letz-

te, unüberbietbare Sinnerfahrung machen wir in diesem Leben kaum, was wieder die Frage nach einem möglichen Weiterleben in einem wie immer gearteten Jenseits aufwirft. Ist es nicht auch die Suche nach einem vollkommeneren Zustand oder nach „unendlicher Steigerung des Glücks" (S. 103), die dem Leben religiöser Menschen Sinn verleiht?

Thaddäus Metz wendet sich gegen die häufig vertretene Gleichsetzung eines „sinnvollen" mit einem „lebenswerten" Leben. Dazu bestimmt er die beiden Begriffe näher, klärt, was sie gemeinsam haben, was dazu führt, sie miteinander zu identifizieren. Tatsächlich „ist in vielen Fällen [...] ein sinnvolles Leben auch ein lebenswertes" (S. 114), aber eben nicht in allen Fällen. Ein sinnvolles Leben besteht nicht nur darin, dass „bestimmte Ziele realisiert" (S. 117) werden. Ein Hedonist mag sein Leben durch die Befriedigung seiner Bedürfnisse zwar lebenswert, aber eben nicht sinnvoll gestalten. Jemand, der in einem Pflegeberuf tätig ist, führt zwar ein sinnvolles, aber nicht unbedingt ein lebenswertes Leben, insofern es mit einem Mangel an Wohlbefinden einhergeht. Einer, der sein Leben opfert, „um Unschuldige zu beschützen" (S. 119), verleiht seinem Leben Sinn. In diesem Fall wäre das Sinnvolle identisch mit etwas, „wofür es sich lohnt zu sterben" (S. 120). Man sieht, dass eine adäquate Definition und Trennung der beiden Termini gefragt ist, dass Sinn über das individuelle Bedürfnis nach Wohlbefinden und sogar über das Bedürfnis nach Selbsterhaltung hinausgeht.

John Cottingham geht mit Augustinus und Thomas von Aquin davon aus, dass uns Menschen eine gewisse Ruhelosigkeit, eine Sehnsucht, ein Drängen eigen sei. Wir streben „nach dem Transzendenten" (S. 268). Wir fragen nach dem Grund für die Geordnetheit und Stimmigkeit von Mikro- und Makrokosmos, wir fragen nach dem Grund, wenn wir die Erfahrung von Schönheit und Sinn, von Geborgenheit und Erhabenheit machen. Wir suchen nach etwas, das uns übersteigt, das uns überlegen ist. Dies tun wir auch dann, wenn wir bei der Begegnung mit anderen einen Imperativ zur Nächstenliebe vernehmen und uns als empfänglich „für zentrale moralische Werte" (S. 278) erweisen. Woher entspringt dieser Imperativ, der uns auf unser individuelles Wohlbefinden verzichten lässt? Gibt es so etwas wie ewige Werte? Cottingham diskutiert diese Fragen in Auseinandersetzung mit Darwin und Nietzsche, die die These vertreten haben, dass Werte nicht ewig gültig, sondern anpassungsbedürftig und veränderlich sind. Nach Cottingham jedoch haben wir Menschen uns kaum verändert: Was uns auszeichnet, ist die Ausrichtung auf Werte, „die wir nicht geschaffen haben" (S. 285). Cottingham beansprucht nicht, zu beweisen, dass es Ewiges oder dass es eine höhere „schöpferische Macht" (S. 287) gibt, er verweist lediglich auf das konstant beobachtbare menschliche Verlangen danach.

Der Mensch will glücklich sein, gut leben, Werte verwirklichen und Sinn erfahren. Dass das nicht einfach ist, wird auch in diesem Sammelband deutlich. Ebenso deutlich wird, dass die Frage, was ein gutes Leben ist und wie man es erreichen kann, verschiedenste Dimensionen aufweist und weiterer Klärung bedarf. Dabei kann die Philosophie beweisen, dass sie auch lebens- und praxisnah zu sein vermag.

Johannes Krämmer, Salzburg

THEOLOGIE

FUSS, TILMAN: **Das ethisch Erlaubte. Erlaubnis, Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelisch-theologischen Ethik.** Stuttgart: Kohlhammer, 2011, 240 S., ISBN 978-3-17-021817-8, Brosch., EUR 29.90

Die in kantscher Terminologie gesprochen – „hypothetische" bzw. „problematische" (weil dem ontischen Modus der Möglichkeit zugeordnete) Kategorie des ethisch Erlaubten ist bislang nicht hinreichend als Mittleres zwischen dem apodiktisch Verbotenen und assertorisch Gebotenen entfaltet. Diese Lücke versucht vorliegende Arbeit zu schließen.

Das „Erlaubte" wird verbindlich, wenn es seinen Modus ändert und apodiktisch notwendig wird; mit praktischer „Freiheit" wird es korreliert, insofern es seinen Modus in assertorische Urteile wandelt. Hinter dieser Problemstellung der Zuordnung dieser zentralen Begriffe verbirgt sich die Schwierigkeit, eine entsprechende Systematisierung in Anlehnung an die Kritik der praktischen Vernunft konsistent umzusetzen: das praktische Postulat der Freiheit als ins Praktische gehende Erweiterung ihrer theoretischen Idee wird mit der Kategorie des Erlaubten kombiniert. Die „Verbindlichkeit" wiederum resultiert aus der Idee des moralischen Sittengesetzes. Die Einsicht in das Sittengesetz wiederum ist Aufgabe rationaler Reflexion, welche die freiheitliche Entscheidung für seine Befolgung voraussetzt und im Grunde den Sinn von Freiheit definiert: die Beherrschung der Emotionen und ihre Unterordnung unter das ordnende Sittengesetz in der Logik einer deontologischen Normen- und Moralbegründung.

Vorliegendes Buch deckt somit systematisch einen Teilbereich der deontologischen Ethik ab, innerhalb derer eine weitere Fokussierung auf die evangelisch-theologische Ethik erfolgt. Sie wiederum ist ausgezeichnet durch eine gewisse Emphase der Freiheit i.S. des heterogen getragenen Glaubens angesichts ihrer fast bis zur Auslöschung reichenden Korrumpiertheit durch die Sünde. Ebenso ambivalent werden Wille und Vernunft als einerseits fähig, das Sittengesetz zu befolgen, andererseits jedoch außerordentlich geschwächt hinsichtlich der Verbindlichkeit notwendiger Erkenntnis, gefasst.

Wie erfolgt eine Lösung der Zu- und Einordnung des sittlich Erlaubten zur Pflicht- und zur formalen Wertethik? Die skizzierte spezifisch evangelische Perspektive wird dabei immer wieder ausgeblendet; so dass ein Ansatz bei einer nicht-christlichen Ethik erfolgt, so etwa beim Ritschl-Schüler Hans Hinrich Wendt. Der deontologische Ansatz beim Sittengesetz, das universaler als etwa das Rechtsgesetz ist, bindet in Anlehnung an Kant den Willen des Akteurs und sekundär die Tathandlung. „Freiheit" ist also „im Gesetz" zu finden, so dass „allein diese Freiheit den Willen maßgeblich leiten soll und nicht ein aufgrund minimalistischer Pflichtauffassung sich nebenbei eröffnender Spielraum der Freiheit vom Gesetz. Von dieser Bestimmung aus gesehen erscheint es unwahrscheinlich, dem Begriff des Erlaubten ... einen Freiheitswert zuzugestehen." (169) So wird jenseits der apodiktischen Pflicht das ethisch Erlaubte im „wertethischen Überschuss, der gewissens- oder pflichtethisch nicht bestimmt wird", d.h. im „Bereich überpflichtmäßiger (supererogatorischer), besonders wertvoller ‚Akte des Edelmuts und der Großmut' sowie auch bloß erlaubter Handlungen, die z.B. als Erholung oder Vergnügen einen sittlichen Wert nur für den Akteur selbst haben, auf jeden Fall aber keiner Pflicht unterliegen", verortet (172). Es handelt sich beim ethisch Erlaubten also um „pflichtindifferente" Handlungen (ebd.), was nicht gleichzusetzen ist mit „sittlicher Indifferenz" (173). Vielmehr wird das ethisch Erlaubte durch das „Wertprinzip" bestimmt (ebd.), das demzufolge einen größeren begrifflichen Umfang hat als das Pflichtprinzip. „Eben hierin ist nun auch begründet, dass das erlaubte Tun ein in besonderer Weise durch Freiheit ausgezeichnetes Tun ist – im Unterschied zur Pflichterfüllung, die ihrerseits in anderer Weise kraft des Autonomiege-

dankens ebenfalls ein freies Handeln ist." (174) Die Freiheit in der Pflicht und in der Werterfüllung definiert zwei Modi des Gutseins: gut ist, was dem Gewissen (Pflicht) und was den Werten entspricht. Beide Modi der Freiheit fallen nach Wendt erst im christlichen Verständnis im Postulat der „Liebe" zusammen (175). Ihre Einheit wird durch den Begriff der christlichen „Liebespflicht" gewahrt, die jedoch nicht durch natürliche Erkenntnis zugänglich wird, sondern spezifisch christlich bleibt (ebd.) und der Voraussetzungslosigkeit gnadenhaft gewährter göttlicher Liebe entspricht.

Das Wendt-Kapitel kann als Paradigma der systematischen Methode und inhaltlichen Plattform der Auseinandersetzung mit anderen evangelischen Ethikern im Rahmen der deontologisch-kantischen Pflichtethik fungieren. Wünschenswert wäre es daher etwa gewesen, näher auf die o.g. kantische Systematisierung und Schematisierung der Postulate der praktischen Vernunft einzugehen, insofern das Postulat der „Freiheit" auf die Idee des Sittengesetzes bezogen wird, so dass darin die kantische Schwierigkeit der Zuordnung praktischer Postulate zu theoretischen Ideen ebenso deutlich wird wie die Bestimmung des Verhältnisses von Autonomie und Heteronomie der Freiheit sowie der Modi der praktischen und theoretischen Urteile. Denn das „ethisch Erlaubte" deckt einen praktischen Modus der Möglichkeit ab, der unmittelbar mit der assertorischen Gewissheit des praktischen Postulats der Freiheit korreliert ist.

Hier wären mehr als nur acht Seiten (40–47) Auseinandersetzung mit Kant erforderlich gewesen. Dafür hätte das Kapitel über Schleiermacher (55–108) relativiert und relational auf Kant bezogen werden können. Doch entspringt die Emphase Schleiermachers und seiner Destruktion des Begriffs des „sittlich Erlaubten" durchaus dem strategischen Gesamtduktus vorliegender Arbeit, insofern im dritten Kapitel (ab 109) die „Rehabilitierungen des Begriffs des Erlaubten" erörtert werden. Besonderes Augenmerk verdient das letzte, sechste Kapitel „„Systematische Überlegungen zur Bedeutung des Begriffs des Erlaubten in einer heutigen theologischen Ethik" (180–225), in dem auf prägnante Weise die zentralen Begriffe reflektiert und zueinander in Bezug gesetzt werden: „Erlaubnis und Gebot", „Erlaubnis und Supererogation", „Individuelle Verpflichtung statt bloßer Erlaubnis?", „Religion und sittliche Identität", „protestantisches Ethos" und bes. „nicht-indifferent, nicht geboten: Der ‚positive Wertakzent" des Erlaubten" (215–217).

Wer eine Auflösung des paradigmatisch angedeuteten Dilemmas erwartet, wird hier nicht finden, was er erwartet. Dafür müsste das Gesamtmodell einer gerade aktuell immer deutlicher zutage tretenden begrenzten deontologischen Normen- und Moralbegründung auf eine Meta-Theorie überschritten werden. Besonders könnte das Verhältnis von rational erkennbarer Pflicht sowie emotional erlebtem Wert zwischen einer Verpflichtung und normativer Wertung und letztlich zwischen einer durch Sünde geschwächten und zugleich dennoch verlässlichen Vernunfterkenntnis und entsprechenden Willensstrebens auf Basis einer höheren Theorie bestimmt werden, anstatt ermüdender intrinsischer Modellreflexion und interner Konsistenz- und Korrespondenzprüfung das Wort zu reden. Daher sei das Buch eher ethischen Experten als fokussierende Detailstudie anempfohlen als der interessierten Allgemeinheit. Ein Ethiker wird das Buch als detailliert aufbereitete Fundgrube zu schätzen wissen.

Imre Koncsik, München

SOZIALWISSENSCHAFTEN

POLLMANN, ARND / LOHMANN, GEORG (Hrsg.): **Menschenrechte. Ein interdisziplinäres**

Handbuch. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2012, 466S., ISBN 978-3-476-02271-4, Geb., EUR 49.95

Die Vorzüge der im Teamwork von ExpertInnen verschiedener Disziplinen auf dem jeweiligen spezialisierten Forschungsstand (jedoch stets im Blick auf eine möglichst umfassende Information zur Gesamtthematik) erstellten Handbücher scheinen den Studien-, Lehr-, Forschungs- (und allgemeinen Informations-)Bedürfnissen gegenwärtig sehr entgegenzukommen. Neben das rasch arrivierte und bereits in 3. Auflage erschienene „Handbuch Ethik"[1] tritt nun das im gleichen Verlag und mit ähnlichem Format erschienene Pendant zur Thematik ‚Menschenrechte'. Die Herausgeber, beide Philosophen an der Universität Marburg, sind seit Jahren durch profilierte eigene Beiträge zu menschenrechtlichen Grundfragen hervorgetreten.

Schon in Anbetracht der eindrucksvollen Zahl von Autoren und Autorinnen – es sind über 70 ExpertInnen beteiligt – sowie erst recht angesichts der sehr stattlichen Zahl behandelter Themen und Schwerpunkte bleibt für eine Rezension dieser Größenordnung nur die Möglichkeit einer summarisch-überblickhaften, d.h. auch einer unvermeidlich sehr fragmentarischen Darstellung.

Der in 5 Hauptteile gegliederte Band informiert zunächst über entscheidende Stationen der philosophischen Vorgeschichte von der Antike bis in die frühe Neuzeit und charakterisiert sodann historisch bedeutende Beiträge einzelner Autoren (von H. Gotius bis M. Weber), wobei auch eine Reihe von ansonsten oft vernachlässigten Menschenrechtskritikern (von E. Burke bis R. Rorty) gewürdigt werden. Im letzten Abschnitt des ersten Hauptteils (S. 87–128) werden die wichtigsten Schritte und Etappen auf dem Weg zur Verrechtlichung seit der „Magna Charta" (1215) nachgezeichnet und die wichtigsten historischen und aktuellen Rechtsdokumente seit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bis zur völkerrechtlichen Entwicklung nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948) bis zur Gegenwart vorgestellt und besprochen.

Im 2. Hauptteil (S. 129–231) befassen sich 15 Autoren und 1 Autorin mit zentralen Begriffsbestimmungen bzw. -unterscheidungen (z.B. Menschenrechte, Grundrechte, Bürgerrechte), mit den bekanntesten historischen und aktuellen Begründungsansätzen (darunter auch ein Abschnitt zu neueren interkulturellen Fragestellungen) sowie mit gängigen Systematisierungen und Einteilungen (z.B. individuelle Freiheitsrechte, politische Teilnahme – und soziale Teilhaberechte; Menschenrechtsgenerationen). Die 9 Abschnitte des 3. Hauptteils (S. 237–329) thematisieren relativ detailliert einzelne Gruppen bzw. Typen von Menschenrechten (z.B. individuelle Freiheitsrechte) sowie eine Reihe von internationalen Übereinkommen gegen menschenrechtswidriges Verhalten in besonders sensiblen Bereichen (z.B. Internationales Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form rassistischer Diskriminierung) sowie Übereinkommen zum Schutz (partiell darüber hinaus auch: zur Förderung) speziell verletzlicher Menschengruppen (z.B. Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen). Die im 4. Hauptteil unter der Überschrift ‚Kontroversen' zusammengestellten Einzelthemen betreffen ein sehr weit gespanntes Spektrum von systematischen, institutionellen wie auch eher bereichsspezifischen Schwerpunkten (z.B. Universalismus, kulturelle Prägungen , relativistische Strömungen, Menschenrechte und Demokratie, Folter, Umweltproblematik, Tierrechte, vgl. S. 331–460). Der bei weitem kleinste, abschließende 5. Hauptteil beinhaltet lediglich einen kurzen Anhang mit Abkürzungs- und AutorInnenverzeichnis sowie ein Personenregister (S. 460–466).

Bei diesem neuen Handbuch handelt es sich zweifellos um ein hochkarätiges Arbeitsin-

strument, vor allem für die implizit schon angedeuteten Personenkategorien, aber auch weit über diese hinaus. In deutscher Sprache dürfte es derzeit kein anderes Werk geben, das diesen Zwecken besser gerecht würde

Das bedeutet freilich noch nicht, dass nichts mehr zu verbessern bliebe. Für eine spätere, aktualisierende Neuauflage sollte z.B. unbedingt noch ein Sachregister – wie im erwähnten Ethikhandbuch – erstellt werden. Auch ein Glossar nach dem Beispiel des Globalisierungs-Handbuchs könnte gute Dienste leisten.

Der enorme thematische Reichtum des vorliegenden Werkes lässt zwar die eine oder andere (als eigenständige Größe) fehlende Fachperspektive eher verschmerzen. Dass die Theologie nicht als eigene Disziplin berücksichtigt wird, ist eine von den Herausgebern selbst bemerkte, aber nicht weiter begründete Entscheidung (vgl. S. XI). Immerhin lassen die exzellenten Beiträge von *L. Honnefelder* und *M. Kaufmann* (vgl. S. 6–13, 171–178 bzw. 13–20) erkennen, dass es doch nicht ganz ohne Theologie, näherhin Theologiegeschichte, geht. Vielleicht ist auch die zumindest verkürzte Interpretation der Gottebenbildlichkeitsaussage im Artikel über Menschenwürde (S. 144–150) eine Folge dieser Theologie-Abstinenz?!

Die viel zitierte Stelle in Genesis 1,26f. (bzw. 1 Mose 1,26–27) ist mit der Formulierung „Herausgehobenheit und Erhabenheit gegenüber allen anderen Lebewesen" (S. 147) unzulänglich (und sichtlich angelehnt an philosophische Traditionselemente, nicht aber an bibelwissenschaftliche Forschung) erfasst. Zur angemessenen Deutung gehört auf der Grundlage der Geschöpflichkeit ein funktionaler Repräsentationsgedanke, verknüpft mit einem Gestaltungs- und Ordnungsauftrag. Ob die etwas massiven ideengeschichtlichen Bemerkungen zur Geschichte [bzw. nur „Vorgeschichte" (?), d.h. für die Zeit vor 1945/48] des menschenrechtlichen Würdebegriffs wirklich mit etlichen anderen, geschichtlich orientierten Beiträgen dieses Bandes in Einklang stehen, kann hier aus Raumgründen – zum Bedauern des Rez. – nicht eigens behandelt werden. Eher einverstanden ist er hingegen mit den nahe verwandten Ausführungen auf den Seiten 179–182. Angefügt sei immerhin die Frage, ob die Verankerung des normativen Leitgedankens der Menschenwürde im Kontext der menschenrechtlichen Internationalisierung nach dem 2. Weltkrieg ohne die jahrhundertelange Dignitas-Tradition diese Bedeutung hätte erreichen können!

In Bezug auf allzu beiläufig erwähnte Stichworte und Themen regt Rez. an, in einer künftigen (erweiterten und aktualisierten) Auflage stärker auf die Rechte indigener Völker einzugehen. Im vorliegenden Band wäre dafür im Kontext des Brückenschlags vom Recht der Selbstbestimmung der Völker zum Schutz von Minderheiten und Ethnien (vgl. S. 301) ein geeigneter Ort schon vorgezeichnet.

Die UN-Erklärung über indigene Völker (United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples) vom Sept. 2007 lässt auf gruppen- und menschenrechtlicher Ebene eine komplexe Verzahnung von grundsätzlichen wie auch aktuellen politischen sowie sozio-ökonomischen und kulturellen Herausforderungen erkennen (z.B. Diskriminierung/Marginalisierung indigener Völker, Kampf gegen Ressourcenplünderung und Umweltzerstörung durch multinationale Konzerne u.a.), die gerade in unserer globalisierten Welt solcher internationaler Mindeststandards der fundamentalen Rechte und Freiheiten dringend bedürfen. In einschlägigen NGO-Texten ist in diesem Zusammenhang übrigens von rund 5000 Ethnien die Rede. Unbestritten sind dabei jedoch die den Rechten korrespondierenden Pflichtaspekte (insbesondere die Pflichtenebenen) oft nur schwer bestimmbar.

Insgesamt betrachtet kann den Herausgebern dieses gut lesbaren und drucktechnisch im Allgemeinen sorgfältig gestalteten Handbuchs bestätigt werden, dass ihnen die

Einlösung der in der Einleitung hervorgehobenen Zielsetzungen [Bestandsaufnahme der Menschenrechtsthematik auf aktuellem Forschungsniveau in einschlägigen Disziplinen (Geschichts-, Rechts- und Politikwissenschaften, Soziologie und Philosophie) sowie eine wissenschaftliche Orientierung sowohl für „Anfänger" als auch für „fortgeschrittene Nutzer" (S. XI)] weithin gelungen ist. Dies dürfte freilich mehr für die „Fortgeschrittenen" als für die „Anfänger" gelten; eine sinnvolle Lektüre ohne einige Vorkenntnisse kann jedenfalls nicht gemeint sein. In Anbetracht des Schwierigkeitsgrads einer wissenschaftlich ausgewiesenen Bearbeitung der involvierten Materien zögert Rez. gleichwohl nicht, dieses Werk sehr zu empfehlen.

[1] Der Verlag J.B. Metzler setzt damit fast schon eine Tradition fort; erinnert sei hier auch an das „Handbuch Habermas" und das „Handbuch Globalisierung", die beide ebenfalls eine Reihe von Themen aus der praktischen Philosophie behandeln.

Hans J. Münk, Luzern

CASSEE, ANDREAS/GOPPEL, ANNA (Hrsg.): **Migration und Ethik.** Münster: mentis Verlag GmbH, 2012, 308 S., ISBN 978-3-89785-317-1, Brosch., EUR 29.80

Haben Staaten ein moralisches Recht, Einwanderungswillige nach Belieben aufzunehmen oder abzuweisen? Welche Pflichten haben wir gegenüber „illegalen" Migranten und „Wirtschaftsflüchtlingen"? Haben Einwanderer einen moralischen Anspruch, als Staatsbürger in die politische Gemeinschaft des Einwanderungslandes aufgenommen zu werden? Diese im Vorwort (7) aufgeworfenen Fragen bilden die drei Themenbereiche, denen der vorliegende Band gewidmet ist. Andreas Cassee und Anna Goppel von der Arbeits- und Forschungsstelle für Ethik an der Universität Zürich ist es gelungen, einen in der politischen Philosophie verorteten Themenkomplex in einem der Sache angemessenen Für und Wider aufzubereiten. Dazu kommen neben den beiden Herausgebern weitere 13 Autoren, darunter *Joseph H. Carens*, *Michael Walzer* und *Peter Schaber* zu Wort. Es sollen einige dieser Beiträge kurz erörtert werden.

Die ersten 8 Beiträge behandeln den ersten Themenbereich. Als grundlegender, erstmalig in deutscher Übersetzung vorliegender Bezugstext, kann *Carens* Aufsatz „Fremde und Bürger" (23–46) angesehen werden. Er vertrat darin bereits 1987 die Auffassung, dass „Grenzen grundsätzlich offen und Menschen normalerweise frei sein sollten, ihr Herkunftsland zu verlassen und sich in einem anderen Land niederzulassen, wobei sie nur solchen Beschränkungen unterworfen sein sollten, die auch für die jetzigen Bürgerinnen des Einwanderungslandes gelten" (24). Ähnlich positiv äußern sich *Martino Mona*, in seinem Beitrag „Recht auf Einwanderung oder Recht auf politisch-kulturelle Selbstbestimmung?" (147–168) sowie *Francis Cheneval* und *Johan Rochel* in ihrem Gemeinschaftsbeitrag „Rimessen, Personenfreizügigkeit und globale Gerechtigkeit" (169–184). Mona argumentiert, in Auseinandersetzung mit der kommunitaristischen Position Walzers, für ein individuelles Recht auf Immigration. Cheneval und Rochel sehen im Phänomen der Rimessen, d.s. „ohne Rechtszwang vorgenommene monetäre Transfers von Arbeitsmigrierenden an ihre Familienmitglieder und Freunde in den Ursprungsländern" (169) einen stützenden Beleg für eine Argumentation zur Förderung der Personenfreizügigkeit. Für ein Recht auf Zuwanderungsbeschränkungen treten im Gegensatz dazu *David Miller* und *Michael Walzer* ein. Miller spricht in seinem Beitrag „Einwanderung: Das Argument für Beschränkungen" (47–65) u.a. davon, dass es kein generelles Recht für eine freie Wahl des Landes, „in dem man sich niederlässt oder Staatsbürger ist" (48) gäbe. Den Staaten stehe es im Hinblick auf die

kulturelle Kontinuität (56f.) und die Bevölkerungsgröße (58f.) zu, die Einwanderung zu beschränken. Michael Walzer plädiert in „Mitgliedschaft und Zugehörigkeit" (107–145) – einem Textauszug aus seinem Werk „Sphären der Gerechtigkeit"* – dafür, den Mitgliedern einer Gemeinschaft „die Entscheidungsgewalt in Sachen Einwanderungspolitik" (143) zuzugestehen. Ein Recht auf Einwanderung würde Form und Gestalt der politischen Gemeinschaft verändern und somit die Grundlagen der spezifischen Gemeinschaften, gesehen als „historisch stabile Vereinigung von Menschen, die einander in einer speziellen Weise verbunden und verpflichtet sind und die eine spezielle Vorstellung von ihrem gemeinsamen Leben haben" (ebd.) unterminieren.

Der zweiten Frage sind drei Beiträge gewidmet. *Stephan Schlothfeldt* und *Andreas Cassee* neigen zu einer positiven Beantwortung der gestellten Frage, *Carsten Köllmann* zu einer negativen. Schlothfeldt vertritt in „Dürfen Notleidende an den Grenzen wohlhabender Länder abgewiesen werden?" (199–209) die Meinung, dass „Verfolgte und Bedürftige uns gegenüber prinzipiell dieselben Ansprüche geltend machen können" (201ff.). Köllmann – „Migration in die Illegalität" (233–252) – vertritt demgegenüber einen skeptischen, eher dem Common Sense verpflichteten Ansatz. Er sieht seinen Beitrag dezidiert als „Gegengewicht zu der gerade im akademischen Kontext zu beobachtenden Einseitigkeit" (252) der Betrachtung. Er spricht sich dafür aus, das „Problem systematischer und ausgewogener zu diskutieren" (251) und „geltendes Recht zunächst einmal zu respektieren" (252).

Der letzte Themenbereich wird von *Anna Goppel*, *Simone Zurbuchen* und *Robin Celikates* behandelt. Goppel bejaht in „Wahlrecht für Ausländer?" (255–274) die Frage, ob ausländische Wohnbürger einen moralischen Anspruch auf Wahlrecht im Aufenthaltsland haben (vgl. 257f.); Zurbuchen vertritt in ihrem Beitrag „Haben Einwanderer Anspruch auf politische Rechte" (275–289) die Auffassung, dass es problematisch wäre, den Mitgliedern eines bereits konstituierten *demos*, wie sie es nennt, das Recht einzuräumen, zu entscheiden, wer in den *demos* aufgenommen und wer abgelehnt wird. Robin Celikates Beitrag „Demokratische Inklusion: Wahlrecht oder Bürgerschaft" (291–305) beschließt diesen Band.

Es ist in Zeiten, in denen teils dramatische Flüchtlingsschicksale an den europäischen Außengrenzen vermehrt in den Fokus der Öffentlichkeit gelangen, geradezu eine Notwendigkeit, ausgewogene Diskurse über *Migration und Ethik* zu führen. Ein solches Vorhaben wurde in diesem Band erfolgreich verwirklicht. Eine Lektüre ist somit zu empfehlen.

* Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, ²2006, S. 65–107.

Jürgen Koller, Innsbruck

BIOWISSENSCHAFTEN

Achatz, Johannes: **Synthetische Biologie und „natürliche Moral". Ein Beschreibungs- und Bewertungszugang zu den Erzeugnissen Synthetischer Biologie.** Freiburg i.Br./München: Alber, 2013 (Angewandte Ethik; 14), 269 S., ISBN 978-3-495-48571-2, Geb., EUR 39.00

Seit es Craig Venter und sein Team 2010 geschafft haben, ein lebendes Bakterium mit einem durchwegs synthetischen Genom auszustatten, ist die Synthetische Biologie als Forschungsprogramm in das öffentliche Bewusstsein gedrungen. Es ist noch nicht geklärt, welche Fragen aus ethischer Sicht an diese radikale Form von Biotechnologie

gestellt werden müssen, die mit synthetischen Zellen arbeitet. Die Jeaner Dissertation von Johannes Achatz ist wegen seines systematischen Anspruchs und wegen seines vorurteilslosen Zugangs sehr willkommen. Ethik zu betreiben heißt für den Autor nicht, Moral zu formulieren, sondern kritisch und mit methodischem Anspruch über Moral nachzudenken. Er legt sich dabei nicht auf eine spezielle ethische Theorie fest, sondern benützt den Verantwortungsbegriff als mehrstellige Relation, um die ethische Problematik der Biotechnologie zu erfassen und unterschiedlichen ethischen Betrachtungsweisen zuzuführen.

Die zentrale These der Studie ist, dass die Erzeugnisse synthetischer Biologie – also die künstlich aus Unbelebtem hergestellten oder die biotechnologisch umgebauten Mikroorganismen – „nach Grad und Umfang der in sie ausgelagerten Handlungen systematisiert, beschrieben und ethisch beurteilt werden" können (S. 16). Diese These beinhaltet einen Technikbegriff, ein systematisches Beschreibungskonzept und eine Aufgabenstellung für die ethische Beurteilung.

Zum Technikbegriff: Die zentrale Idee ist, über eine genaue Beschreibung des „Technischen" eine ethische Bewertungsmöglichkeit der Erzeugnisse Synthetischer Biologie zu gewinnen. Achatz prüft dazu kritisch eine Reihe geläufiger Technikthe-orien und gelangt zu einer interessanten eigenen, integrativen Formulierung, die darin besteht, Technik als „ausgelagerte menschliche Handlung" zu betrachten (192). Menschen „delegieren" bestimmte Handlungen an technische Objekte. Die Waschmaschine besorgt z.B. das Waschen der Wäsche; der Computer besorgt das Versenden eines Textes über E-Mail. Ebenso besorgen synthetische Organismen die Herstellung eines gewünschten Stoffes. Das ist richtig. Es leuchtet aber nur ein, solange man unter Technik vor allem die Maschinen (einschließlich Biomaschinen) versteht. Bei Werkzeugen wird es schwierig, obwohl sie auch zur Technik gehören. Der Schraubenzieher ist keine ausgelagerte menschliche Handlung, sondern ermöglicht etwas zu tun, was wir mit bloßen Händen nicht vermöchten, nämlich z.B. eine Schraube zu lösen. Er ist ein Mittel, das den Machtbereich erweitert. Gerade die Instrumentalität der Technik wird von Achatz' Technikbegriff als ausgelagerte Handlung verdeckt. Moralisch relevant ist, was jemand mit einem Schraubenzieher anstellt (z.B. einen Einbruch verüben), nicht so sehr das Drehen des Schraubenkopfes am Türschloss, was vielleicht noch als die an den Schraubenzieher ‚ausgelagerte Handlung' gelten könnte. Auch bei den Erzeugnissen der Synthetischen Biologie verursacht das Technikverständnis als ‚ausgelagerte menschliche Handlung' Probleme, indem dann nur bestimmte Verwendungen von synthetischen Biosystemen in den Blick kommen, worauf sich der Verantwortungsbegriff tatsächlich korrekt anwenden lässt. Die Multifunktionalität der zu ‚Chassis' umfunktionierten Minimalorganismen und der darauf eingebauten Funktionsmodule, die mannigfachen Möglichkeiten zur kreativen Zweckentfremdung technischer Dinge (z.B. Schreibmaschinen zur Klangerzeugung), die Autonomie der selbstreplizierenden Biosysteme sowie die entsprechenden Nebenwirkungslogiken im zeitlichen Verlauf realer Ökosysteme sind schwer zu erfassen, wenn man nur an die an ein Ding ausgelagerten Handlungen denkt. Dieser Technikbegriff ist zu eng. Und zudem geht er am spezifisch Technischen vorbei.

Als Test seines Konzepts diskutiert er das Schlüsselexperiment von Venters Team von 2010: Ethische Probleme identifiziert Achatz darin am ehesten auf der symbolischen Ebene. Das von Venter benützte 'framing' der synthetischen Zellen als mit DNA programmierte Biomaschinen, in denen die DNA-Software ihre eigene Hardware herstelle, sei einerseits unsachlich, weil die Zellen vorher schon lebten. Andererseits stelle es die Zellen als reine Artefakte dar, was sie *de facto* nicht sind,

und negiere, dass dem Leben ein Eigenwert zukommen könnte. Auf der materiellen Ebene sei es aber problemlos. Die an Bakterien ausgelagerten Handlungen entsprechen nämlich „im Wesentlichen dem Verhalten des ‚Wildtyps' des Bakteriums". Es bestehen „keine Bedenken, die über die bestehende gute Praxis im Umgang mit gentechnisch veränderten Organismen (GMO)" hinausreichen (248). Wenn man nur diese scheinbar harmlose Kultur der ‚synthetischen' *Mycoplasma JCVI-syn1.0* anschaut, die sich im Labor des Craig Venter Institutes in La Jolla befinden, mag das wohl stimmen. Der Charakter des Experiments als *proof of principle*, das den Boden schafft für die Entwicklung ganzer Generationen weiterer, mit synthetischer DNA für verschiedene Zwecke programmierter und eingesetzter Bakterienkulturen, wird damit aber ausgeblendet.

Erzeugnisse der synthetischen Biologie beschreibt Achatz mit dem von Nicole Karafyllis übernommenen Begriff der ‚Biofakte'. Das leuchtet zunächst ein, ist aber zu wenig trennscharf. Es führt bloß dazu, die Erzeugnisse der Synthetischen Biologie in die gleiche Kategorie wie GMOs, Klone, Zuchtpflanzen und Zuchttiere einzuordnen und ihnen ungefähr dieselbe „Eingriffstiefe" zuzuschreiben. Dabei wären gerade die Differenzen zu und zwischen den klassisch oder gentechnologisch gezüchteten Bakterien, Pflanzen und Tieren interessant.

Die verschiedenen Dimensionen der Verantwortungsrelation, die Achatz für die ethische Beurteilung heranzieht (Wer? Wann? Wovor? Was? Wofür?), sind hilfreich, weil sie die Ethikdebatte von der nicht sehr ergiebigen Frage wegführt, ob natürliche Bakterienzellen ein Geheimnis enthalten, das sie zu intrinsisch wertvollen Entitäten machen, die man vor den Eingriffen der Biotechnologen schützen müsste. Nicht das synthetische Bakterium an sich selbst ist es, das in erster Linie moralisch bewertet werden muss, sondern die Handlungen und ihre Auswirkungen sind es, die an ihm und mit ihm in die Welt kommen. Dem ist zuzustimmen. Achatz geht von der Voraussetzung aus, dass es sich bei ‚Erzeugnissen der Synthetischen Biologie' um Mikroorganismen handelt. Es gibt aber auch Anwendungsformen der Synthetischen Biologie in der Tier- und Pflanzenzucht sowie in der Humanmedizin, die als solche diskutiert werden müssen.

Es besteht zwar noch begrifflicher Differenzierungsbedarf. Die Stärke der Arbeit sehe ich darin, dass sie die Verantwortungsrelation in den sozialen und ökologischen Handlungszusammenhängen ansetzt, in welche die synthetischen Organismen eingewoben sind.

Christoph Rehmann-Sutter, Lübeck

UMWELTWISSENSCHAFTEN

VOGT, MARKUS / OSTHEIMER, JOCHEN / UEKÖTTER, FRANK (Hrsg.): **Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel.** Marburg: Metropolis Verlag, 2013 (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Nachhaltigkeitsforschung; 5), 458 S., ISBN 978-3-89518-972-2, Kart., EUR 39.80

Wo steht die Umweltethik? Offenbar auf viel bedrucktem Papier – nach der Lektüre des Sammelbandes wird sehr schnell klar, dass auch 458 Seiten keinesfalls ausreichen, die Argumentationsmuster im Wandel in allen Details aufzuschreiben. Aber der in diesem Band nachlesbare Überblick zeigt auch sehr gut, dass die Umweltethik nicht am Ende eines Wandels steht (im Sinne von feststeckt), sondern nach wie vor „ein sehr dynamisches Gebilde" (S. 11) ist. Dynamik entwickelt die Umweltethik als Bereichsethik und zugleich als Sammelbegriff für viele andere umweltbezogene Ethikthemenbereiche durch die interne lebhafte Diskussion einerseits und durch die beschleunigte Entwicklung immer Neuer Technologien, welche die Lebenswelt in immer mehr Aspekten verändern oder zu verändern drohen. Ein Beispiel dafür ist

die Nanotechnik (vgl. dazu den Beitrag von *B. Seegebarth* und *H. Hof*, S. 359–378), die an einem neuen Beispiel eine „Chancen und Risiken"-Diskussion auslöst und dabei nicht zufällig auf dieselben ethischen Grundfragen stößt, die in anderen ähnlichen Debatten (und im Buch an vielen Stellen) erörtert werden und wurden. Eine kleine Auswahl:

– Wem soll die Neue Technologie einen Nutzen bringen?
– Welche Gefahren für Mensch und Umwelt birgt sie in sich?
– Wem wird sie, möglicherweise, Nachteile bringen?
– Sind Vor- und Nachteile gerecht (lokal, global, sozial,...) verteilt?
– Wird nur über Chancen und Risiken für Menschen nachgedacht oder auch für Tiere und Pflanzen oder eine ökologische Gesamtheit?
– Sind Tiere, Pflanzen oder eine ökologische Gesamtheit überhaupt ethikfähig?

Ob es um einen kleinen Teich mit Kröten, Nistplätze für Singvögel, den Lebensraum für Fische, Eisbären oder Elefanten, sauren Regen in Schweden oder das Abschmelzen des Polareises geht – in der Debatte gibt es immer wiederkehrende Argumentationslinien. Einerseits werden naturwissenschaftliche Kenntnisse gesucht und vertieft, um genauer zu verstehen, was passieren kann oder schon passiert ist, und andererseits gute – ethische – Gründe für die eigene Position. Während auf der Seite der „Macher" die Macht des Faktischen, das Wirtschaftswachstum und der Lockruf des Geldes kaum mehr argumentiert werden, gibt es auf der anderen Seite einen bunten Strauß von Argumentationslinen. Im Zentrum steht die Suche nach einem archimedischen Ankerpunkt der Umweltethik, nach dem für alle möglichst unmittelbar einsehbar Wichtigsten, dem anzustrebenden Guten für – wen eigentlich? Die Menschen? Alle Menschen? Menschen in einer bestimmten räumlichen oder sozialen Nähe? Im Buch ist zu Recht ein hochinteressantes Kapitel dem „spatial turn" (S. 189) gewidmet. Ein weiterer zentraler Begriff, der im Buch vielfach thematisiert wird, ist die Nachhaltigkeit: Geht es um alle oder bestimmte Menschen auch in der Zukunft?

Vielleicht muss es der richtigen Umweltethik gar nicht nur um den Menschen gehen, sondern um die Natur insgesamt? Im Buch schön nachzulesen ist, wie die Umweltethik die Frage nach dem Guten über die individuelle menschliche Ebene hinaus stellt und zu beantworten versucht. Das Subjekt der Ethik weitet sich. Neue Technologien bewirken auf unserem Planeten nicht nur andere Möglichkeiten für Produktion, Dienstleistungen und Konsum, sondern auch sehr tiefgreifende ökologische und vor allem soziale und gesellschaftliche Veränderungen. Welche Veränderungen finden statt? Welche sollen stattfinden? Hier wird Ethik global – und doch lohnt es sich, die Wurzel der klassischen Individualethik nicht aus den Augen zu verlieren, wie es viele AutorInnen im Buch demonstrieren.

Hier das Inhaltsverzeichnis:

I. Grundfragen der Umweltethik

Markus Vogt: Was taugt der Naturbegriff für die Umweltethik?

Anton Leist: Von den Grenzen in das Zentrum der Moral. Eine kleine Geschichte der angewandten Ethik

Michael Reder: Umweltethik als Bereichsethik

Christian Thies: Umweltethik ohne Natur? Anmerkungen zu den Prinzipien der gegenwärtigen Ansätze

Felix Ekardt: Ist Umweltethik sinnvoll? Ein Beitrag zu Aporien der Geisteswissenschaften (gerade) im pluralistischen und digitalen Zeitalter

Frank Uekötter: Die Umweltethik und ihre Geschichte: Anmerkungen eines Historikers

II. Wertdimensionen in der Umweltethik

Konrad Ott: Zur Bedeutung eudaimonisti-

scher Argumente für eine „tiefe" anthropozentrische Umweltethik

Hans Münk: Welchen moralischen Status für Pflanzen?

III. Die Bedeutung der Raumkategorie für die Umweltethik

Martin Schneider: Raum-Ethik als Basistheorie der Umweltethik

Angelika Krebs: „Und was da war, es nahm uns an." Heimat, Landschaft und Stimmung

Sigurd Bergmann: Raum, Gerechtigkeit und das Heilige: Skizzen zur Umweltästh/ethik

Barbara Muraca: Whiteheads Prozessphilosophie und die umweltethische Debatte. Ein Überblick

IV. Umweltethik im Zeichen des Anthropozän

Wolfram Mauser: Normative Implikationen der Erdsystemforschung

Reinhold Leinfelder: Verantwortung für das Anthropozän übernehmen. Ein Auftrag für neuartige Bildungskonzepte

Sebastian Kistler: Das moralische Dilemma von Emissionsrechten

Wolfgang Haber: Ökologie: eine Wissenschaft unbequemer Wahrheiten – auch für die Ethik

V. Technikfolgenabschätzung

Marc Dusseldorp: Beratung als Modus normativer Reflexion. Was die Umweltethik von der Technikfolgenabschätzung lernen kann

Barbara Seegebarth und *Hagen Hof*: Nanotechnologie und (Umwelt-)Ethik

Anton Lerf: Umweltethik – Die Ignoranz der Naturwissenschaftler/Techniker

VII. Nachhaltigkeit

Jochen Ostheimer: Nachhaltigkeit: Zum moralischen Gehalt eines Naturnutzungskonzepts

Franz-Theo Gottwald: Ethik nachhaltiger Entscheidungen. Zur kulturellen Dimension Nachhaltiger Entwicklung

Joachim Hamberger: Nachhaltigkeit – Entstehung und Formung eines Begriffs im Forstbereich und wie er zum Berufsethos einer Branche wurde

Dem Buch gelingt nicht nur der im Vorwort formulierte Versuch, einen aktuellen Stand der Diskussion in der Umweltethik zu umreißen, sondern auch etwas für einen Ethik-Sammelband sehr seltenes: Es liest sich spannend wie ein guter Kriminalroman.

Jürgen Maaß, Linz

TECHNIK

THIEDE, WERNER: **Die digitalisierte Freiheit: Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion.** Berlin: Lit, 2013 (Zeitdiagnosen; 29), 258 S., ISBN 978-3-643-12401-2, Brosch., EUR 24.90

Prof. Dr. Werner Thiede, der bereits mit seinem Buch „Mythos Mobilfunk" ein sehr aktuelles Thema vorgestellt hat, greift hier das Thema Freiheit in einer digitalisierten Welt auf, heißt es doch immer wieder, dass die Zukunft der digitalen Welt gehöre, da sie den Menschen frei und unabhängig mache. Dieses Freiheitsversprechen ist nach Thiede jedoch mit „Freiheitsfallen" verbunden, von denen er in dieser Arbeit vier eingehend beschreibt, nämlich die *politische*, *ökologische*, *lebenspraktische* und die *spirituelle*.

Die *politische Freiheitsfalle* besteht darin, dass uns eine ökonomisch dominierte Politik weiteren Fortschritt und damit mehr Freiheit verspricht, während sie zugleich zulässt, dass die technologische Entwicklung die Freiheit der Mächtigen besonders und hinterhältig stärkt. Die demokratischen Strukturen werden zunehmend durch totalitäre Tendenzen ersetzt. Der weltweite Datenzugriff in Wirtschaft und Leben durch internationale Internetfirmen sowie staatliche und private Geheimdienste reicht bis

in den Privatbereich hinein. Dabei sind die globalen Organisationen schon jetzt bei der Konzeption einer neuen Welt den nationalen Regierungen überlegen. Sie sind auch deshalb schnell, weil sie die mühsamen demokratischen Prozesse von Willensbildung und Entscheidungsfindung übergehen. Dies führt zur Diktion einer ganz bestimmten Kultur- und Verhaltensprägung.

Die *ökologische Freiheitsfalle* besteht hingegen darin, dass die Vorteile für den Umweltschutz, wie ihn die digitale Revolution mit sich bringt, mit einer gigantischen Energieverbrennung und Umweltverschmutzung einhergehen, wie allein schon die Strahlenbelastung zeigt. So soll Expertenschätzungen zufolge allein schon der Datenverkehr bis 2020 um das Dreiunddreißigfache steigen. Allerdings kann die ökologische Freiheitsfalle nur dort zugreifen, wo Gewissen zunehmend manipuliert und korrumpiert ist und wo auch die Wissenschaft das Ideal ihrer Unbestechlichkeit aufgegeben hat. Zudem sind die durch die Digitalisierung erfolgte Minderung des Einfühlungsvermögens, des Gewissens und des Bezugs zu Gott als dem lebendigen Prinzip des Guten, der Güte und der Gerechtigkeit gedämpft worden. Dabei dürften digital evozierte innere und äußere Abhängigkeiten zum Problem werden, weil die innere Urteilsfähigkeit durch die digitale Außeninformation verschüttet ist.

Die *lebenspraktische Freiheitsfalle* geht einher mit der fortschreitenden Technisierung unserer Lebens- und Arbeitsprozesse, die in vielen Bereichen, wie etwa in der Medizin, große Dienste leistet, allerdings auch auf Kosten des Arztgesprächs mit dem Patienten. Ähnliches gilt in anderen Arbeitsbereichen, was zu einer gesellschaftlichen Kontroverse führt. Während die einen sich nach menschlichen Kontakten sehnen, halten andere solche Empfindungen für überholt und belastend. Im Virtuellen verschwinden alle Unterschiede, das macht frei, aber auch unendlich einsam, denn dort wo der Mensch Gemeinschaft und Vollendung sucht, darf die Antwort nicht die Auflösung sein.

Die *spirituelle Freiheitsfalle* schließlich besteht darin, dass sich einerseits digital mancherlei neue Freiheiten und Möglichkeiten im Religiösen eröffnen, andererseits die Transzendenz, auf die sich die Religion bezieht, in das digital Verfügbare verschoben und dort angeblich auch gefunden wird. Das hat schwerwiegende Folgen. Man sucht nicht mehr nach der Gottebenbildlichkeit, sondern nach einer Maschinenebenbildlichkeit, die es nicht gibt, wenngleich man bereits an der Digitalisierung der Unsterblichkeit der Seele arbeitet. Der stille Kampf um die persönliche Zukunft, um die Erfüllung der Sehnsüchte unseres Herzens, um unsere Freiheit ist also schon voll im Gange. Letztlich geht es, wie der Autor abschließend bemerkt, um die Frage nach dem, was im Leben und Sterben wirklich trägt.

Wenn man am Schluss dieser Arbeit der 936. Anmerkung begegnet, dann wird noch einmal klar, dass Thiede unter den genannten vier Freiheitsfallen ein Material zusammengetragen hat, das alle Aspekte der Freiheit und seiner Gefährdung durch die digitale „Revolution" anspricht und somit die Größe und die Begrenztheit der Digitalisierung des menschlichen Lebens eindrucksvoll beleuchtet. Ein Literatur- und Anmerkungsverzeichnis beschließen diese fundierte und aufrüttelnde Arbeit zur aktuellen Situation des Menschen in einer durchgehend digitalisierten Welt. Auf ein Personen- und Sachregister hat man allerdings verzichtet.

Andreas Resch, Innsbruck

MEDIZIN

JOERDEN, JAN C./HILGENDORF, ERIC/THIELE, FELIX (Hrsg.): **Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch.** Berlin: Duncker & Humblot, 2013, 1135 S., ISBN 978-3-428-13649-0, Kart., EUR 98.90

Das Thema der Menschenwürde ist gegenwärtig nicht nur im Kontext der praktischen Philosophie und Ethik von ausgesprochener Bedeutsamkeit, sondern wird auch in anderen Bereichen immer wichtiger. Die kaum zu ermessende Breite des Diskurses wurde nun in einem Handbuch, das der Verlag Duncker & Humblot herausgegeben hat, anschaulich. Darin versammeln sich 48 Autoren aus verschiedenen Forschungsrichtungen, um sich dem Thema aus interdisziplinärer Perspektive anzunähern. Die Linie des Bandes folgt dabei vor allem dem Ziel, die besondere Tauglichkeit des Menschenwürdebegriffs für die Medizin zu erproben.

Im ersten Teil des umfangreichen Bandes wenden sich die Beiträger zunächst der philosophisch-ethischen Begründung der Menschenwürde zu. So fragen *Ralf Stoecker* und *Christian Neuhäuser* nach dem spezifischen Charakter der Würde, wobei sie zur Feststellung gelangen, dass ein Gelingen der Bestimmung offen bleibt, es aber gute Argumente dafür gebe, die Menschenwürde weiterhin aus ihrem Würdecharakter abzuleiten. *Markus Rothhaar* beleuchtet anschließend, wie man Menschenwürde auch als interpersonale Anerkennungsrelation theoretisch zu rekonstruieren vermag und zeigt damit eine interessante Alternative zu klassischen Begründungsversuchen auf. Im Laufe dieses Abschnitts, der mit *Dieter Birnbachers*, dem geschulten Leser bereits geläufigen, Skepsis am Menschenwürdebegriff, welcher seiner Ansicht nach einer Definitionsbeliebigkeit unterworfen und damit begründungstheoretisch überaus fragwürdig sei, ansetzt, werden schließlich diverse philosophische Ansätze aus der Diskursethik, der Handlungstheorie und der Phänomenologie vorgestellt und diskutiert, innerhalb derer der Topos der Menschenwürde eine zentrale Stellung besitzt.

Das nächste Kapitel wendet sich vornehmlich einem Bereich zu, in den die gerade genannten philosophischen Bestimmungsversuche zwar eingegangen sind, der sich aber speziell auf die Normativitätsfunktion des Begriffes der Menschenwürde konzentriert. Menschenwürde als Rechtsbegriff soll dabei die „Basis" für die Bildung der Menschenrechte sein, wie *Georg Lohmann* in seinem Beitrag ausführt. Dass die Würde dabei grundlegend an ein Menschenbild geknüpft werden müsse, scheint allgemein und nahezu unwidersprochen nachvollziehbar, dass Menschenbilder aber auch rechtlich verbindliche Vorgaben darstellen, ist nach *Eric Hilgendorf*, der die juristische Einhegungs-funktion der Menschenwürde betont, indes nicht zu bestätigen. Wie Menschenwürde daher vor allem verfahrenstheoretisch in die deutsche Rechtsprechung (und auch in internationales Recht) Eingang finden kann, zeigen die darauffolgenden Beiträge des Abschnitts.

Jene sogenannte „Grundlagendiskussion" des Menschenwürdebegriffs soll schließlich mit Untersuchungen zur religiösen, kulturellen und sozialwissenschaftlichen Dimension dieses schillernden Konzeptes zum Abschluss gebracht werden. Hervorzuheben sei hierbei der Beitrag von *Marcus Düwell* und *Roberto Andorno*, welche die Leistungsfähigkeit des Menschenwürdethemas für die Bioethik explizit herausarbeiten. Fragen nach der Trägerschaft der Würde und den normativen Implikationen des Konzepts müssten nach Ansicht der Beiträger dabei genauso beantwortet werden wie es auch notwendig sei, sich der Aufgabe anzunehmen, nach Begründungen des universalen Anspruches, den die meisten Theoretiker mit der Menschenwürde verbinden, zu suchen. Die Autoren sehen bezüglich der Erfüllbarkeit dieses Anspruchs aber noch längst nicht das Ziel erreicht.

Im nächsten großen Komplex wird sich dezidiert praktischen Anwendungsgebieten des Menschenwürdegedankens zugewandt. Hierbei lässt sich – ebenso wie im ersten, eher theoretischen Teil – eine große Vielfalt feststellen. Wohlgemerkt finden sich unter diesen Konzepten auch jene „klassischen

Themen", die sich mit der Relevanz des Begriffes in den verschiedenen Lebensphasen des Menschen beschäftigen. Das umschließt insbesondere die Frage nach dem Würdestatus des menschlichen Embryos, zahlreiche würdebezogene Probleme im klinischen Alltag (Verhältnis zwischen Arzt, Patient und Pflegepersonal) und die Rolle der Menschenwürde am Lebensende. Das große Verdienst dieses Handbuches – das darf man jetzt schon verraten – ist allerdings der dritte Block, in dem neue Herausforderungen des Menschenwürdebegriffs angesichts des phasenbeschleunigten medizinisch-technischen Fortschrittes diskutiert und evaluiert werden. Dieser Fortschritt ermöglicht einerseits neue Handlungsoptionen, andererseits werden damit *terrae incognitae* beschritten, bezüglich derer es bislang weder rechtliche Regelungen noch ethische Folgenabschätzungen gibt. Neben den der Öffentlichkeit durchaus bekannten Themen wie Präimplantationsdiagnostik, Hirntod, Xenotransplantation oder Klonen finden sich in diesem Abschnitt auch sehr interessante Studien zur Anwendung der Menschenwürdeproblematik auf noch sehr junge Problemfelder wie Neuroimaging und Gehirnsteuerung, Transsexualität und Robotik sowie Nanotechnologie und spezifische Formen der Datenspeicherung von medizinischen Informationen (Biobanken etc.). Zwei Beiträge dieses Kapitels verdienen besondere Erwähnung. So ist der Beitrag von *Dorothee Dörr* zum Verhältnis von Menschenwürde und Intensivmedizin anzuführen, weil anhand der Darstellung dieser Beziehung deutlich werden kann, wie der medizinisch-technische Fortschritt die Behandlungs- und Betreuungspraxis schwerstkranker Menschen, deren Zahl bekanntlich immer mehr steigt, grundlegend verändert. Jede Ausweitung der Behandlungsmöglichkeiten schränkt folglich auch den Spielraum für ethische Handlungsmöglichkeiten ein, weil Entscheidungen immer stärker von der Funktionsgarantie und Gebrauchsnotwendigkeit technischer Apparaturen abhängig gemacht werden. Allerdings bezieht sich Dörr in ihrem Beitrag ausschließlich auf den Zusammenhang von Menschenwürde und Lebensqualitätsbewertung im Kontext der Intensivmedizin, was nach Auffassung derjenigen, die täglich auf einer Intensivstation arbeiten, mit großer Wahrscheinlichkeit nicht die dinglichste Frage zu sein scheint.

Neben all diesen vielfältigen Beispielen und Vorschlägen, infolgedessen der Menschenwürdegedanke in verschiedene Diskurse eingebracht werden kann, ist es nicht verwunderlich, auch einmal grundsätzlich zu fragen, ob der Mensch als eine Spezies neben anderen Lebewesen hier überhaupt oberstes Ziel moralischer und rechtlicher Erwägungen ist bzw. sein soll. Leider ist der neben Dörrs Beschäftigung mit der Intensivmedizin hervorzuhebende Beitrag von *Eric Hilgendorf* allein auf die artifizielle Seite eines Transhumanismus, der mit dem Anspruch auftreten möchte, vom Menschen aus „über den Mensch" hinauszugehen, beschränkt. Solcherlei überzogene fortschrittsoptimistische Ideologien, die vom Menschen auch als einem „Prothesengott" oder Cyborg-Übermenschen im Sinne visionärer Selbstperfektionierungstechniken sprechen, zeigen aber nur die eine Seite der Medaille. Dieser durchaus noch einem anthropozentrischen Denken verhaftete Ansatz lässt zahlreiche weniger nach Science-Fiction klingende biozentrische bzw. physiozentrische Entwürfe beiseite, die gerade die Vorrangstellung des Menschen zugunsten seiner Gleichwertigkeit (vor allem in Bezug auf die Empfindungsfähigkeit, die er sich mit Tieren teilt) mit anderen Lebewesen in Frage stellen. Gewiss bestünde hier auch die Möglichkeit zu einer Konvergenz, die in dem Beitrag und auch anderswo nur selten als eine Option in Betracht kommt: Ein maßloser technischer Fortschritt, den Hilgendorf überwiegend im Blick hat, und eine schleichende Desanthropomorphisierung, welche die Sonderstellung des Menschen im Reich der Natur bezweifelt, gehen

in diesem Falle aufeinander zu, um an der Selbstabschaffung des Humanen, an das die Würde stets gebunden bleibt, sukzessiv zu arbeiten.

Ich möchte nun abschließend einen unverbindlichen Gesamteindruck auf den vorliegenden Band vermitteln. Das Handbuch bietet eine Fülle von Informationen zum Thema Menschenwürde, was allerdings eine inhaltliche Überforderung des Lesers nicht auszuschließen vermag. Diese Fülle hat aber wiederum den Vorteil, dass man ähnlich wie bei einem Lexikon auf der Suche nach gewünschten Themen schnell fündig werden kann und darüber hinaus auch noch ausreichend, wissenschaftlich fundiert und mit großem Aktualitätsbezug über verschiedene Facetten des Menschenwürdebegriffs in Kenntnis gesetzt wird. Die Auswahl der Themen erscheint trotz der präsentierten Fülle keineswegs arbiträr, da sie einer bestimmten Systematik und Problemorientierung folgt. Zu loben ist insbesondere auch der Versuch, neue Herausforderungen des Menschenwürdethemas im Hinblick auf bereits einsetzende und sich zukünftig womöglich noch stärker auswirkende Veränderungsprozesse in der gegenwärtigen Medizin auszumachen und zu bewerten. Sicherlich lässt die ständige, oftmals sehr angestrengt wirkende Herstellung eines Bezuges zum Thema Menschenwürde, wie sie sich vor allem anlässlich der eingeschränkten Suche nach geeigneten Aufsatztiteln („Menschenwürde und...") ausdrückt, das Gefühl zurück, man könne dieses Begriffes niemals Herr werden. Vielleicht sollte dies auch nicht die Aufgabe eines Handbuches sein, das sich vielmehr auf Darstellungen als auf Schlussfolgerungen verlassen möchte.

Martin Hähnel, Dresden/Eichstätt

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zur fachlichen Beratung, zur Gegenlesung von Beiträgen und zur Anregung 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/
www.imagomundi.biz

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 41.90 [D], 43.00 [A], sFr 64.00, zuzügl. Versand

Einzelh. EUR 11.50 [D], 11.80 [A], sFr 16.50 zuzügl. Versand

Kündigungsfrist:

6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres

Zahlungsmöglichkeiten:

Hypo Tirol Bank AG:
IBAN: AT18 5700 0002 1004 4950
BIC: HYPTAT22

Postbank München:
IBAN: DE12 7001 0080 0120 6378 09
BIC: PBNKDEFF

PostFinanz AG, Zürich:
IBAN: CH11 0900 0000 8005 4696 2
BIC: POFICHBEXXX

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 10 kostenlose Sonderdrucke.
Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekannt zu geben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

In den Beiträgen der Zeitschrift wird aus Gründen der Lesbarkeit auf eine geschlechtsspezifische Differenzierung verzichtet. Wenn nicht ausdrücklich auf das Geschlecht hingewiesen wird, sind immer beide Geschlechter in gleicher Form gemeint und angesprochen.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2013:

Riccardo Bonfranchi: Ethische und gesellschaftliche Implikationen rund um die pränatale Diagnostik

Franz Josef Illhardt: Anthropologie der Grenze und medizinische Versorgung von Migranten

Mark Joób: Überlegungen zum Objekt und zur Instanz der Verantwortung

Nina Kollegger/Peter Seele: Menschenrecht vs. Handelsware. Eine ethische Fallstudie zu Nestlés *Creating Shared Value*-Konzept im Licht der Einführung des Menschenrechts auf sauberes Wasser 2010

Josef Römelt: Ethik der Sterbebegleitung. Zwischen der Unverfügbarkeit des Lebens, dem Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen und der zwischenmenschlichen Solidarität

Rupert Scheule: Im Anfang war das Spiel. Was uns die anthropologische Forschung von Spiel, Sprache und Moral sagt und welche Schlüsse eine christliche Ethik daraus ziehen kann

Martina Schmidhuber: Interkulturelle Aspekte in der Medizinethik am Beispiel der Demenzerkrankung

Hanspeter Schmitt: Wozu Theologie? Klärung aus theologisch-ethischer Perspektive

Karsten Weber: Internet = Demokratie?

Mathias Wirth: Wenn man tut, was man nicht sieht. Ein Gespräch über Haupt- und Nebeneffekte zwischen Technikphilosophie und einer Ethik der Informationstechnologie

Dieter Witschen: Whistleblowing – Individualethische Aspekte einer diffizilen Handlungsweise

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/ – www.imagomundi.biz

ISSN 1021-8122