ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

HANSPETER SCHMITT: **Glaube als Größe und Grenze optionaler Moral. Im Gespräch mit Hans Joas**

JÜRGEN KOLLER: **Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm**

RICCARDO BONFRANCHI: ***Care Ethics* als ethische Grundlage der Telefonseelsorge**

Aus Wissenschaft und Forschung

Fragliche Manipulationen an menschlichem Erbgut

Kopftransplantation

Dokumentation

Netzwerk Moraltheologie – Bericht über die Tagung zum Thema „Ethik und Emotionen"

Bücher und Schriften

Jahr 23 – 2015 – 2

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Redaktion und Beirat: 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

23. Jahrgang 2 – 2015 Innsbruck: Resch

Leitartikel

HANSPETER SCHMITT: Glaube als Größe und Grenze optionaler Moral
Im Gespräch mit Hans Joas 99

JÜRGEN KOLLER: Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm 115

RICCARDO BONFRANCHI: *Care Ethics* als ethische Grundlage der Telefonseelsorge 155

Informationssplitter *154*

Aus Wissenschaft und Forschung

Fragliche Manipulationen an menschlichem Erbgut 171

Kopftransplantation 172

Dokumentation

Netzwerk Moraltheologie – Bericht über die Tagung zum Thema „Ethik und Emotionen“ 173

Bücher und Schriften

Ulrich Schneckener/Arnulf von Scheliha/Andreas Lienkamp/Britta Klagge (Hg.): Wettstreit um Ressourcen. Konflikte um Klima, Wasser und Boden (Chr. Rehmann-Sutter) 175

Giovanni Maio: Medizin ohne Maß? Vom Diktat des Machbaren zu einer Ethik der Besonnenheit (V. Schubert-Lehnhardt) 176

Peter Strasser: Diktatur des Gehirns. Für eine Philosophie des Geistes (J. Koller) 177

Johann Platzer/Elisabeth Zissler (Hg.): Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs (L. Klinnert) 179

Reinhard Neck (Hg.): Wirtschaftsethische Perspektiven X. Wirtschaftsethik nach der Wirtschafts- und Finanzkrise (M. Joób) 180

Thomas Bahne: Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein (J. Römelt) 182

Orsolya Friedrich/Michael Zichy (Hg.): Persönlichkeit. Neurowissenschaftliche und neurophilosophische Fragestellungen (J. Krämmer) 184

Nicole Zillien/Maren Haufs-Brusberg: Wissenskluft und Digital Divide (J. Maaß) 186

Bernhard Irrgang: Projektmedizin. Neue Medizin, technologie-induzierter Wertewandel und ethische Pragmatik (L. Ohly) 187

Riccardo Bonfranchi: Studienbuch der geistigen Behinderung. Theoretische und praktische Aspekte der Geistigbehindertenpädagogik (B. Schmid) 189

Andreas Brenner: UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch (J. Maaß) 191

ETHICA 23 (2015) 2, 99–114

HANSPETER SCHMITT

GLAUBE ALS GRÖSSE UND GRENZE OPTIONALER MORAL

Im Gespräch mit Hans Joas*

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, geb. 1959, Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg, 1987/88 Ausbildung im Pastoralseminar der Phil.-Theol. Hochschule in Münster, seither Arbeit in der Jugend-, Berufungs- und Gemeindepastoral. 1994–1999 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moraltheologie der Universität Bamberg, dort 2001 Promotion im Fach Moraltheologie bei Prof. Dr. Volker Eid zum Thema „Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive" (erschienen: Freiburg i. Br. u.a., 2003). 2001–2005 Wissenschaftlicher Assistent, 2005–2007 kommissarische Leitung der Professur Moraltheologie der Fakultät Katholische Theologie, Universität Bamberg, dort 2007 Habilitation für Theologische Ethik mit der Arbeit „Sozialität und Gewissen. Anthropologische und theologisch-ethische Sondierung der klassischen Gewissenslehre" (erschienen: Berlin, 2008).
Seit 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Theologische Ethik an der Theologischen Hochschule in Chur (Schweiz). 2012 Lehrauftrag an der Universität Zürich.
Aus den weiteren Veröffentlichungen: *Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten* (Stuttgart, 2006); *Theologie in Politik und Gesellschaft* (zus. mit A. Filipovic u. K. Lindner, Berlin, 2006); *Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen* (zus. mit K. Bieberstein, Luzern, 2008); *Seelsorge in Palliative Care* (zus. mit M. Belok u. U. Länzlinger, Zürich, 2012); *Familienvielfalt in der katholischen Kirche. Geschichten und Reflexionen* (zus. mit A. Bünker, Zürich 2015).
Forschungsschwerpunkte: Dokumentationssysteme im Bereich klinischer Pastoral; Proprium der Theologischen Ethik; Empathie und die Entstehung von Werten; Ethik und Theologie im Kontext der Sterbendenbegleitung.

1 Glaube und Moral – die Notwendigkeit ihrer Vermittlung

1.1 Biblische Vorgabe und hermeneutischer Zirkel

Die Notwendigkeit, Glaube und Moral bzw. Spiritualität und Praxis zu vermitteln, ist dem Christentum ins „biblische Stammbuch" geschrieben.[1] Die

* Erstpublikation in: SUSANNE BRAUER (Hrsg.): „Alle Religion ist erfahrungsbasiert." Im Gespräch mit Hans Joas. Zürich 2015, S. 85–98. Dort weitere Beiträge von Christoph Ammann, Josef Annen, Eva Baumann-Neuhaus, Susanne Brauer, Hans Joas, Antonius Liedhegener, Georg Pfleiderer und Esther Straub.

[1] Vgl. zum Folgenden: F. BÖCKLE: Fundamentalmoral (³1981), S. 167–234; B. FRALING: Vom

hierin erfahrbare, fest und präsent gehaltene Offenbarung Gottes belegt in sämtlichen Traditionen und Schichten, dass sich Gott als der Gott der Väter und Propheten, des Jesus von Nazaret und der in Christus gegründeten Kirche auf die von ihm geschaffene Welt selbst einlässt: Er wird als Ursprung, Antrieb und Vollender ihrer Geschichte erfahrbar; er nimmt stets Anteil an den Wegen und Regungen aller Lebenden; er freut sich mit ihnen, geht und leidet ihre Pläne und Schicksale mit. Dabei begegnet er den Menschen mit göttlichem Anspruch. Kern dieses Anspruches und der sich daran entzündenden Kommunikation ist die Ansage der persönlichen, sozialen wie strukturellen Heilung und Befreiung: Gott setzt auf eine Praxis und Weltgestalt, die den Geschöpfen Entfaltung und Glück als Leben in Fülle bringt. Es geht ihm um Moral als dem Weg solidarisch wie visionär verwirklichter Freiheit. Sie soll sich schon heute bewahrheiten: im Mühen um „größere Gerechtigkeit" (Mt 5,20), welche die Hoffnungen der Anderen und Fremden ins eigene Interesse einbezieht. Sie wird einmal in die Vollendung des Schalom münden, in die uneingeschränkte Lebensfülle alles Geschaffenen. Diesen Schalom von Herzen anzunehmen und so Motive für ein schöpfungsgemäßes Tun und Lassen zu gewinnen, gehört zum Wesen des biblisch-christlichen Glaubens.

Allein das Zitieren biblischer Quellen genügt aber nicht, damit die darin grundgelegte und aufgetragene Vermittlung von Glauben und Moral menschlich angemessen gelingt. Entscheidend sind immer auch Vorverständnisse, die das Denken und Handeln bei der Aneignung und Interpretation der Quellen leiten. Was aktuell, kulturell oder geschichtlich unter Spiritualität, Gott, Religion, Offenbarung auf der einen Seite, unter Gerechtigkeit, Freiheit, Humanität und Praxis auf der anderen Seite verstanden wird, macht den Einstieg in die Quellen und ihre Interpretation möglich, kann aber auch zu ihrer Verfremdung und Funktionalisierung beitragen. Um in diesem hermeneutischen Zirkel nicht ideologisch abgeschottet zu bleiben, sondern produktiv voranzukommen und neue Erkenntnisse auszulösen, bedarf es der bewussten Öffnung des eigenen Verstehens für das Verstehen des Anderen. Für die Deutung des besagten Zusammenhanges von Glauben und Moral bzw. Praxis, wäre es also wichtig, die jeweils vorliegenden Erfahrungen mit den biblischen Texten und untereinander ins Gespräch zu bringen. Je eingehender sich hierbei das Verstehen und Abwägen ihrer Gründe und Hintergründe gestaltet, desto angemessener wird der resultierende Begriff gläubiger Praxis bzw. praktischen Glaubens sein.

1.2 Unterschiedliche Paradigmen und kommunikative Öffnung

Nicht zu vergessen, weil vorentscheidend, sind zudem Paradigmen des Verstehens. Sie können prägend für Personen, Kulturen oder Epochen sein, lenken deren moralisch-praktische Deutung des Glaubens entlang einer tief eingelassenen, nicht leicht hintergehbaren Logik.[2] So ist z.B. für Texte der Bibel oder der frühen Kirchenväter ein *theistisches* Schema selbstverständlich, demzufolge die Praxis des Menschen sich am direkten Willen Gottes ausrichtet, wobei Weisheit in Form von Erfahrung und Angemessenheit durchaus eine Rolle spielt. Der prägende hochmittelalterliche Entwurf des THOMAS VON AQUIN hingegen operiert *theologisch wie rational*: er geht von einer praktischen Vernunft aus, die mit der göttlichen Ratio und Heilsdynamik verbunden, dadurch aber geradezu befähigt ist, in moralischen Fragen eigenständig, das heißt sach-, erfahrungs- und gewissensgemäß zu urteilen. Demgegenüber hat die antimodernistisch ausgerichtete neuscholastische Logik des 19. Jahrhundert ein *positivistisches* Denken hervorgebracht, weil sie bestimmte sittliche Normen direkt durch Gott und im Rahmen der von ihm geschaffenen Naturordnung begründet sah. Damit aber entzogen sie jene Anteile, die geschichtlich bedingt und durch sie selbst in die Auslegung eingetragen waren, der ethischen Reflexion. Anders *extrem säkulare* Ansätze jüngerer Zeit: sie halten es für ein lediglich historisches oder zufälliges Phänomen, dass Glaube und Religion Relevanz für das Verständnis bzw. die humane Orientierung und Gestaltung von Welt und Menschsein haben. Selbst wenn Religionen, was offensichtlich scheint, auch künftig zum kulturellen wie persönlichen Leben gehören, sei ihnen dafür keine substantielle Bedeutung beizumessen.

Diese und andere Paradigmen stellen also Weichen für ein Verständnis dessen, was Glaubensvollzüge und Moral als Wert- und Handlungsorientierung verbindet. Einerseits brauchen Menschen, Kulturen und Epochen solche Schlüssel, um Zugang zum praktischen Denken zu erhalten und ihm eine logische Struktur zu geben. Andererseits ist es für eine humane Praxis zentral, diese Paradigmen transparent und reflexionsfähig zu halten. Sie dürfen sich nicht autoritär gebärden, wenn sie einem besseren Verstehen dienen sollen. Das gilt umso mehr, als auch sie Ergebnis falsifizierbarer Deutungen menschlicher Existenz – ihrer Wesensmerkmale sowie ihrer kulturellen, sozialen und struk-

Ethos der Bibel zu biblischer Ethik (1998); M. HOFHEINZ u.a.: Wie kommt die Bibel in die Ethik? (2011).

[2] Vgl. insgesamt: A. ANZENBACHER: Einführung in die Ethik (1992); ders.: Christliche Sozialethik (1998).

turellen Voraussetzungen – sind. Um Menschen und geschichtlichen Prozessen gerecht zu werden, bedarf es somit auch auf dieser Ebene einer kommunikativen Öffnung, welche die Vorverständnisse und Denkschemata durchdringt und unverbrauchte innovative Begegnungen mit aktuellen Realitäten, Lagen und Äußerungen anstrebt. Ziel ist eine beeindruckbare anthropologische Reflexion auf Basis von Kommunikation und präziser sozialer Wahrnehmung.

1.3 Reflexion bei Hans Joas und neu entstehende Gesprächsräume

Sämtliche Arbeiten von Hans Joas[3] treiben diese anthropologische Reflexion voran. Sie dienen dem Anliegen, produktive Gesprächsräume für ein angemessenes Verstehen wesentlicher Vollzüge des Menschseins zu eröffnen. Joas bahnt die Erneuerung diesbezüglichen Denkens und Deutens besonders dadurch an, dass er „festgefahrene" Begriffe, allzu gewohnte Sichten und sie begleitende, vermeintlich zeitlos geltende Theorien empirisch überprüft und sozialphilosophisch befragt. Entlang der ihnen zugrunde liegenden greifbaren Phänomene kritisiert, relativiert und differenziert er etwa gängige Vorstellungen über die Genese, Lage und Zukunft von Religion, Moderne, Wertorientierung und Glauben. So gestalten sie sich wieder „flüssig", neu auf Realität bezogen und für konstruktivere praktische Entwürfe zugänglich.

Besonders sein neues Werk „Glaube als Option"[4] macht Joas zum Gesprächspartner für alle, die an der besagten Frage einer Vermittlung religiösen Lebens mit wertbezogenen moralisch-praktischen Vollzügen interessiert sind. Wer bereit ist, den erfahrbaren Tatsachen der Individualisierung und kulturellen Pluralität nicht nur mit Abwehr oder Fatalismus zu begegnen, sondern ihnen für ein Zusammenspiel von Glauben und Moral etwas zuzutrauen, wird das Gespräch mit Joas nicht bereuen.

2 Theologisch-ethische Vermittlungsmodelle im Widerstreit

2.1 Humanae vitae (1968) als Auslöser des Vermittlungsstreites

Als ich Anfang der 1980er-Jahre Theologische Ethik studierte, war in diesem Fach eine scharfe Kontroverse im Gange. Es ging just darum, auf welche Weise christlicher Glaube und Moral zusammenhängen: Wie soll man mit der

[3] Für diese Überlegungen kontextuell im Blick: H. Joas: Die Kreativität des Handelns (1992); ders.: Die Entstehung der Werte (1997); ders.: Braucht der Mensch Religion? (2004); ders.: Die Sakralität der Person (2011).

[4] H. Joas: Glaube als Option (2012).

allenthalben beobachteten Moralisierung des Glaubens umgehen, mit dem Fakt also, dass vermehrt normative Forderungen und wertpraktische Appelle die Verkündigung und Vollzüge des Christentums bestimmen? Verfremdet und funktionalisiert dieser Fakt nicht das Wesen biblisch-christlicher Orientierung? Zielt dieses Wesen primär auf Moral und Norm oder verheißt es nicht vielmehr Gottes gütige Erlösung und Gnade, die erst zur vollen Menschlichkeit befreit? Selbst wenn aus dieser Erfahrung Perspektiven oder Effekte für die Moralgestaltung folgten: Welche anthropologischen Konzepte eignen sich, diesen Vorgang zu verstehen bzw. theoretisch einzuholen, mittels welcher Rationalität lassen sich insbesondere seine normativen Aussagen plausibel machen oder kritisieren? Und bietet der Glaube diesem Feld reflektierter Ethik und gelebter Moral überdies etwas an, was nur durch ihn erreich- und vollziehbar ist und damit als sein ganz eigener Beitrag – als sein Proprium – zu werten wäre?

Anlass dieser Kontroverse war das große Entsetzen, das durch die 1968 publizierte Enzyklika *Humanae vitae* ausgelöst wurde. Dieses Entsetzen ergriff nicht allein die Fachleute der Theologie und Ethik, sondern bewegte weite Kreise inner- wie außerhalb der Kirche und dauert an, auch wenn der einst widerständige Sturm längst einer allgemeinen Distanzierung gewichen ist.[5] Dabei wurde wohlgemerkt nicht der gesamte Lehrtext Gegenstand der Ablehnung: Dessen Aussagen über die personale Ausrichtung und Symbolik menschlicher Sexualität und Liebe bzw. über den auch von dort her sich aufbauenden reichen Gehalt ehelicher und familiärer Partnerschaft werten Insider bis heute als großen Fortschritt kirchlicher Moralverkündigung, der allerdings nur von wenigen zur Kenntnis genommen wurde. Zu wuchtig und unverständlich stand nämlich das Ansinnen im Raum, den Menschen – über diese Wertaussagen hinaus – konkrete Normen ihres Handelns diktieren zu wollen. Dabei lag das Problem nicht in einer, wie oft unterstellt wird, weitverbreiteten Unwilligkeit, Verantwortung zu tragen und humane Qualität anzustreben. Es lag und liegt vielmehr an der Art der Normbegründung und wie mit den Adressaten solcher Moraldoktrinen umgegangen wird. Nicht ihre Erfahrungen, spezifischen Situationen und gründlichen Reflexionen sind letztlich gefragt bzw. werden gewürdigt, sondern ihre Bereitschaft, einem ihnen auferlegten Normenkatalog schlicht Folge zu leisten.

[5] Vgl. F. Böckle/C. Holenstein (Hrsg.): Die Enzyklika in der Diskussion (1968); F. Oertel (Hrsg.): Erstes Echo auf Humanae vitae (1968); F. Böckle (Hrsg.): Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral (1977); P. Hünermann (Hrsg.): Lehramt und Sexualmoral (1990); D. Mieth: Humanae vitae – 40 Jahre danach. *Concilium* 44 (2008), 111–116.

Hinzu kommt, dass die theologisch in Anschlag gebrachte naturrechtliche Argumentation gegen „künstliche" Empfängnisverhütung und jede Form von vor-, außer- und nachehelicher Sexualitätsgestaltung Mängel hat, daher kaum vermittelbar ist, irrational wirkt und den Eindruck autoritärer Übergriffigkeit verstärkt.[6] In Zeiten diskursiver Rationalität erscheint es ungenügend, ja sogar kontraproduktiv, situative Moralurteile unmittelbar auf der Basis von Glaubensquellen bzw. eines zeitbedingten, lehramtlich präformierten Naturverständnisses fällen und vorschreiben zu wollen.

2.2 Reaktion der Fachvertreter als erste Suche nach anderen Lösungen

Nur wenige theologische Ethiker folgten im anschließenden, lang dauernden Streit über diese Enzyklika und andere ähnlich gelagerte Lehrtexte deren im Kern neuscholastischen Begründungmustern. Die meisten teilten das Entsetzen und kritisierten diese Linie als inadäquate Moralisierung des Glaubens. Im Gegenzug belegten sie durch eingehende Studien, dass das Christentum nicht zwangsläufig oktroyierend oder verfremdend in sittliche Überzeugungen und Urteile eingreift:[7] Wertaussagen und moralische Normen folgen demnach einer praktischen Rationalität, deren Prämissen wissenschaftstheoretisch zu verantworten und mit christlich gewachsenen Erkenntnissen interaktiv zu verbinden sind. Inhaltlich ist diese Rationalität auf die Erfahrung bzw. Interpretation von Menschsein, auf sachliche Voraussetzungen und die Umstände jeweils betreffender Situationen bezogen. Kultur, Vernunft, Diskurs und Gewissen bilden unverzichtbare Medien einer solchen Rationalität.

Auch wenn – was niemand in diesem Streit verneinte – biblische Texte, theologische Traditionen oder kirchliche Personen wichtige Anregungen für die Humanisierung diverser Bereiche persönlichen und gesellschaftlichen Lebens beisteuern: Stets sind solche Impulse rational – über nachvollziehbare Gründe, sachliche Triftigkeit, dialogische Prozesse und konkrete Relevanzen – einzuholen und zu bewahrheiten, um für sittlich, sprich mündig wie selbstbestimmt agierende Zeitgenossen zu einem Angebot werden zu können.

Damit lag eine theologische Ethik vor, die sich als klares Contra gegen jede christlich ideologisierte Form sittlicher Normbegründung verstand. Jedoch reichte diese Abgrenzung allein nicht, um die im Hintergrund treibende

[6] Hierzu jüngst: S. Goertz: Naturrecht und Menschenrecht. *Herder Korrespondenz* 68 (2014), 509–514. Grundlegend: F. Böckle (Hrsg.): Das Naturrecht im Disput (1966); K. Hilpert (Hrsg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (2011).

[7] Vgl. F. Böckle: Fundamentalmoral (^{3}1981); J. Gründel: Normen im Wandel (^{2}1984); W. Korff: Theologische Ethik (1975).

Frage der Vermittlung von Glauben und Moral befriedigender zu beantworten als es zuvor geschehen war. Im Gegenteil wurde den sogenannten „autonomen Ethikern" von der „glaubensethischen" Seite vorgehalten, dass Texte der Offenbarung, Glaubensbezüge und andere explizit christliche Beiträge in ihrer rationalistischen Ethik nur noch marginal vorkämen und besonders für die Normfindung irrelevant seien. Damit aber stünde die genuine Bedeutung christlichen Glaubens für Ethik und Sittlichkeit auf dem Spiel.[8]

2.3 „Christlicher Sinnhorizont" (Alfons Auer) als nicht ausreichendes Modell

Zusammen mit anderen Fachleuten trat damals besonders ALFONS AUER (1915–2005) diesem Vorwurf vehement und erfolgreich entgegen. Er bestritt aus Gründen der von ihm breit erörterten Rationalität des Sittlichen, dass das spezifisch christliche Proprium für Humanität und Ethik in positiven, rein christlich hergeleiteten Normen zu finden sei. Stattdessen entwickelte er unter der Formel „Christlicher Sinnhorizont"[9] ein Modell, das die moralische Relevanz des Glaubens bzw. des Christ- und Kircheseins neu beschrieb und für diese Frage fachlich prägend wurde.

Der Kern dieses Modells besteht in der Einsicht, dass sich die praktische Orientierung und moralische Entschiedenheit eines Menschen nicht nur auf der Ebene gut begründeter Normen ereignet, sondern vor allem durch die Vitalität der ihn treibenden Motive wie durch die Bedeutsamkeit der ihn tragenden existentiellen Sinnkonzepte bedingt ist. Hier – nicht in der Statuierung spezifischer sittlicher Normen! – hätte der christliche Glaube seinen zentralen, ja unverzichtbaren Beitrag für Moral und Ethik zu leisten. Im Eigentlichen ginge es also um die gläubige Erkenntnis und Annahme der unbedingten Solidarität Gottes zu jedem Geschöpf, um das Bewusstsein seiner nicht verlierbaren personalen Liebe wie seiner geschichtlich mächtigen, einmal vollendeten Heilsdynamik.

Einerseits führt dieses Bewusstsein nach AUER dazu, die Heilsdynamik mit existentieller Sicherheit und Stärke – Gelassenheit, Motivation, Offenheit und Hoffnung – aufzunehmen und der darin mitgeteilten humanen Fülle konsequent und beherzt auf der Spur zu sein. Andererseits lässt die Ansage der

[8] Vgl. exemplarisch: B. STOECKLE: Grenzen der autonomen Moral (1974).

[9] A. AUER: Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation (1975), S. 27–90, hier 46; vgl. auch: Ders.: Autonome Moral und christlicher Glaube (1971); ders.: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs (1995).

grenzüberschreitenden wie subjektbezogenen Humanität jene, die in Theologie wie Kirche Verantwortung haben, auf der Ebene wissenschaftlicher Reflexion ethische Diskurse in genau diesem Format initiieren und vorantreiben. Das Christentum erzeugt folglich nach AUER für die ethisch-praktischen Vollzüge einen unverwechselbaren, doppelten Effekt: Es formt bzw. beantwortet existentielle Sinnfragen moralisch handelnder Menschen, aber es formt auch – diesem Sinn entsprechend – die Anlage, Ernsthaftigkeit und Transparenz der im Hintergrund stattfindenden Diskurse.

Trotz ihrer Leistung konnte die Theorie AUERS das virulente Vermittlungsproblem aber nicht ausreichend lösen.[10] Zwar waren jetzt ethische und theologische Beiträge auf der Normebene voneinander unterschieden und auf der Sinnebene in ein plausibles Verhältnis gebracht. Offen blieb jedoch die Frage, wie dieser christliche Sinn die Akteure, die sich um verantwortliche Lebensqualität bemühen, erreichen wird: Was muss geschehen, damit sich die Botschaft in ihr Welt- und Selbstbild so integrieren kann, dass daraus existentielle Motivationen und eine weltanschauliche wie spirituelle Einhegung ihres humanen Handelns entstünden?

AUER selbst war aufgrund seiner christlichen, im katholischen Milieu integral gestützten Sozialisation von der christlichen Botschaft ganz beseelt und getragen. Um diese existentiell wie moralisch tragende Wirkung auch für andere zu erreichen, sah er die christliche Katechese, Moral- und Religionspädagogik am Zuge. Er berücksichtigte aber zu wenig, dass allein dadurch der Wegfall biographischer, soziologischer und kultureller Bedingungen, die für ihn lebensweltlich noch bestanden, nicht zu kompensieren ist. AUER hatte die christliche Sicht und Symbolik „mit der Muttermilch" aufgesogen, so dass sie ihm in „Fleisch und Blut" übergegangen war. Sie war für ihn der klimatische Horizont tiefer Beheimatung, der seine Identität existentiell und praktisch verortete bzw. auslegte, sprich eine „Selbst-Verständlichkeit". Seine meist jüngeren Rezipienten aber teilten diese Plausibilität oft nicht mehr. Sie erkannten zwar, dass AUER den christlichen Sinn authentisch beschrieb und inhaltlich eingehend erklärte. Es fehlte ihnen aber jener konsistente sozial-biographische Nährboden, auf dem sich für AUER diese Inhalte in die Früchte existentiell tragender Evidenz und Verankerung hatten wandeln lassen. Daher blieb ihnen die Botschaft letztendlich äußerlich: Ihre Mitteilung wirkte auf sie wie

[10] Erste Anfragen bei: E. ARENS: Glaube und Handeln aus handlungstheorethischer Sicht (1995), S. 25–43; H. HIRSCHI: Autonome Moral und christliche Anthropologie (1995), S. 97–119. Vgl. auch: H. SCHMITT: Vom Menschen her (2008), S. 58–69, hier 66–69.

ein einseitiges, von außen herangetragenes, fertiges christliches Wissen, zu dem sie trotz einiger Kenntnis keinen einfachen inneren Zugang mehr fanden.

3 Glaube als Größe optionaler Moral (Hans Joas)

3.1 Ansatz von Joas

In dieser Problematik steckt die theologisch-ethische Vermittlungsdebatte bis heute. Es spiegelt sich darin die Ausgangslage von Gesellschaften und Kulturen, die strukturell durch ein erheblich gestiegenes Maß an Pluralität, Individualität und einem damit verbundenen säkularen Wandel der Bedeutung religiöser Phänomene geprägt sind. Unter solchen Bedingungen haben Religionen wie eben die christliche weiterhin Chancen auf kulturelle Akzeptanz und überzeugten Nachvollzug. Nur dürfen sie nicht mehr mit einer systemisch gestützten Etablierung ihrer Deutungen, auch nicht mit dem Erfolg einer nur einseitigen Übereignung bereits fertiger Sinngehalte rechnen. Es kommt darauf an, dass sie gegebene menschliche Erfahrungen, Bedürfnisse und Lagen ernst nehmen, in ihren Horizont integrieren und zum Anfang bzw. zur Nahtstelle der Artikulation und sprachlichen Neuformulierung ihrer dogmatischen und praktischen Ideale machen.

Daher wählt Joas „Selbsttranszendenz“[11] als Einstieg für die Vermittlung von christlichem Glauben und wertbezogenem Handeln: eine Erfahrung, in der sowohl religiöse Äußerungen als auch die Artikulation von Wertungen einen Anknüpfungspunkt haben. Selbsttranszendenz ereignet sich auf Feldern wie Biographie, soziale Begegnung, Natur, Kunst, Technik etc. Sie steht für dauerhafte Bindung und enormes Interesse, einhergehend mit Gefühlen „restlosen“ Ergriffenseins, die durchaus ambivalent sind: Sie reichen von Pathos, Enthusiasmus, verstörendem Berührtsein, unerhörtem Staunen, Lust etc. bis hin zu Angst, Sucht und existentiellem Entsetzen. Selbsttranszendenz entsteht meist spontan: durch die erlebende Anschauung des in Augenschein genommenen Phänomens. Man beschreibt sie als ekstatisches „Hin-und-weg-Sein“, als Hinauskommen über sich zugunsten der leidenschaftlichen Besetzung einer Wirklichkeit außer mir und der Identifikation mit ihr. Solche Ereignisse sind für Identitätsbildung und Sozialität, für Wertfindung und Parteilichkeit unverzichtbar, bedürfen aber der gezielten Artikulation und kulturellen wie

[11] H. Joas: Braucht der Mensch Religion?, S. 17, vgl. auch ebd., S. 12–31, 42ff., 138ff.; ders.: Glaube als Option, S. 44, 63ff., 121–128, 139–154, 169–172. Im Hintergrund: Ders.: Die Entstehung der Werte.

sozialen Deutung, um angemessen erfasst bzw. eingeordnet und gehandhabt werden zu können.

Zusammengefasst rückt damit die Genese tief verwurzelter Optionen in den Fokus: Diese befähigen nach Joas handelnde Akteure, die in pluralisierten Welten normale Erfahrung der Kontingenz durch die Herstellung von Gewissheit zu bewältigen. Solche Optionen sind keine beliebig wähl- und austauschbaren Varianten, da sie die Person ganz vereinnahmen, an das besetzte Phänomen „fesseln", somit den Charakter elementarer Glaubensformung gewinnen. Umso wichtiger ist es aber, dass solcher Art Bindungen reflektiert und kultiviert werden, damit man verstehen lernt, was sie aussagen und in welcher Gestalt sie dem humanen Anspruch genügen.

Damit kommen Religionen, etwa die christliche Glaubensform, als Größe optionaler Moral ins Spiel; sie sind ein Angebot, die Kommunikation und Kultur solcher fundamentalen – das Selbst übersteigenden, es zugleich bildenden – Optionen zu fördern und zu beheimaten:[12] Einerseits helfen sie, Optionen in Richtung eines reflektierten, damit praktikablen Wertbewusstseins zu erschließen und aufzubauen. Andererseits bewahren und pflegen sie dabei deren selbstenergetischen Charakter, der das Eigene fest an das zum Ziel gewordene Andere hängt. Für beides bieten sie die reiche Vielfalt ihrer existentiell wie praktisch relevanten Symbole, Erzählungen, Riten, Denk- und Sozialformen an, können auf dieser Basis aber auch umgekehrt Anlass zentraler, existentiell verankerter Wertungsperspektiven des Menschen sein.

Vor allem deutet Religion diese engagierte Selbsttranszendenz, die für moralisches und wertvolles Leben so unabdingbar ist, auf wirklich existierende göttliche Transzendenz hin:[13] das verstärkt für jene, die diese explizit gläubige Deutung annehmen, die Bindung, Ernsthaftigkeit und Hoffnung ihres daraus resultierenden Handelns.

3.2 Einige Rückfragen

3.2.1 Selbsttranszendenz und religiöse Artikulation im Zusammenspiel?

Die erste Rückfrage betrifft das Miteinander von Selbsttranszendenz und religiöser Artikulation. Ausgehend von Joas und gegen eine nur einseitig verstandene Übereignung christlichen Wissens rückt jetzt eine dezidiert wechselseitige Hermeneutik in den Blick: Religionen bilden einen Horizont für die

[12] Vgl. H. Joas: Braucht der Mensch Religion?, S. 22–31, 48f.; ders.: Glaube als Option, S. 125–128, 139–154, 161ff.

[13] Vgl. H. Joas: Braucht der Mensch Religion?, S. 22f., ders.: Glaube als Option, S. 205ff.

Artikulation, Deutung und Kultivierung der identitäts- wie wertkonstitutiven Fähigkeit zur Selbsttranszendenz. Umgekehrt aber (das steht bei JOAS nach meinem Eindruck nicht im Vordergrund) transformieren sich auf diesem Weg – durch die Aneignungskompetenz der Glaubenden! – die Symbolik, Sprachen und Konzepte von Religionen und Bekenntnissen. Das ist vornehmlich als Chance ihrer kulturellen Identität und personalen Weitergabe zu begreifen, nicht als Gefahr. Letztes wird wohlgemerkt nicht von JOAS behauptet, aber von jenen, die christliche Wahrheit als starre Gegebenheit denken.

Das Zusammenspiel zeigt sich noch auf andere Art. Die Ergriffenheit und Bindung, die zur Selbsttranszendenz führt und über sie erfolgt, kann sich auf inhumane Größen richten: Erniedrigung, Rassismus, Besitzgier, Ausgrenzung, Ästhetik ohne Verantwortung etc. Religiöse Artikulationen, die angesichts dessen kultivierend wirken sollten, zeigen sich allerdings gleichermaßen anfällig: Denn auch die Symbolik der Religionen wird oft inhuman – für Krieg, Würdeverletzung, physische oder doktrinäre Übergriffe, Abschottung etc. – benutzt. JOAS[14] spricht das klar an, berührt damit freilich einen hermeneutischen Zirkel, den es näher zu beleuchten gälte: Wertbindungen sind (auch) auf Religionen angewiesen, um adäquat artikuliert und dauerhaft konstituiert zu sein; umgekehrt brauchen Religionen plausible Wertungen, um sich in Form und Wirken human auszurichten. Diese wechselseitige Humanisierung darf jedoch nicht als positiver Automatismus gedacht werden. Es wäre folglich der Frage nachzugehen, worin das Kriterium liegt bzw. was der materiale Anhaltspunkt ist, um zu entscheiden, welche Optionen akzeptabel sind – und welche nicht.

3.2.2 Ethischer Universalismus mittels christlichem Exklusivismus?

Für die Kultivierung optionaler Präferenzen des Handelns und der mit ihnen verbundenen Selbsttranszendenz traut JOAS den großen monotheistischen Religionen Entscheidendes zu:[15] Durch die achsenzeitliche Transformation gewann ihr Transzendenzbegriff und damit ihr gesamtes Gebaren universalistisches Niveau, das der Sakralisierung partikulärer Interessen und Objekte seither klar widerspricht. Damit steht die Präsenz von Religionen – sofern sie ihrem Transzendenzbezug treu sind – für ein nicht teilbares humanes Denken, wie es etwa in den modernen Menschenrechtsformulierungen zum Ausdruck kommt, und unterstützt es. In diesem Zusammenhang bekennt JOAS, dass er

[14] Vgl. H. JOAS: Glaube als Option, S. 164–184.
[15] Ebd., S. 63ff., 173–176, 183f., 213ff., 225.

„persönlich in der Botschaft des Evangeliums die stärkste ‚Imagination' des Universalismus, die der Menschheit zuteil wurde" sehe, und äußert seine Sorge, „dass eine Schwächung des Christentums einen Pfeiler des moralischen und rechtlichen Universalismus schwächt"[16].

Damit ergibt sich die Frage eines möglichen, universalistisch allerdings nur schwer vereinbaren Exklusivismus des Christlichen: Man sollte die Sorge, die Joas äußert, zweifellos teilen und auch einräumen, dass eine persönliche Option für die Leistung einer bestimmten Religion nicht nur vertretbar, sondern biographisch unumgänglich ist. Dennoch fragt sich, ob der Vorrang des Evangeliums bezüglich der nicht teilbaren humanen Orientierung auch inhaltlich behauptet werden kann oder sogar muss. Welche Auswirkungen hätte aber eine solche Exklusivität auf interreligiöse Dialoge, die für den Universalismus des Humanen ja nicht unwesentlich sind?

3.2.3 Geschätzte, aber zugleich unterschätzte Empathie?

Joas schätzt Empathie als Kompetenz sozial einfühlender Praxis und beschreibt sie – neben Prozeduraliserung und Wertgeneralisierung – als zentralen Faktor für die Bewältigung gestiegener Kontingenz.[17] Es zählt zur aktuell erlebten Normalität, dass menschliche Begegnungen von unterschiedlichen Interessen, Ausgangslagen, nicht einfach prognostizierbaren Erwartungen und Wertungen geprägt sind. Auf Basis gekonnter Empathie entsteht nach Joas aber die Chance, sich inmitten differierender Perspektiven angemessen zu bewegen und orientiert zu sein: Pläne, Intentionen, Stimmungslagen, Gründe und Hintergründe, die auf strukturell offenem Feld gedeihen, kommen konstruktiv zusammen und werden zugunsten von genauem Verstehen, qualitätsvoller Sozialität und prospektiver Handlungsplanung ausgetauscht. Besonders die optionalen, durch tiefe Emotionen existentiell verankerten Bindungen und Ziele, von denen die Rede war, werden durch empathische Interaktionen kommunizierbar, weil hierin die Fühlensebene eine bezeichnende Rolle spielt.

Diese Erkenntnis lässt sich aber vertiefen, wobei die geisteswissenschaftliche Empathieforschung der letzten Jahre zu beachten ist:[18] Einfühlendes Verstehen wird hier – aufgrund seiner emotional-reflexiven Form – nicht nur als Ort begriffen, die Differenz von Erlebensperspektiven analog aufzugreifen,

[16] Ebd., S. 64f.
[17] Vgl. H. Joas: Braucht der Mensch Religion?, S. 47ff.; ders.: Glaube als Option, S. 139–146.
[18] Vgl. für das gesamte Feld: H. Schmitt: Empathie und Wertkommunikation (2003); Themenheft: Compassion – Empathie – Achtsamkeit. *Religionsunterricht an höheren Schulen* 54 (2011), 145–190.

wertbezogen zu erörtern und sie so gestalterisch fruchtbar zu machen. Sie gilt auch als hervorragende Quelle für die originäre – reflexiv wie existentiell informierte – Genese von Wertbewusstsein, dies wegen des in der Empathie stattfindenden Aufwandes *eigener* emotionaler und selbstenergetischer Mittel für die Erkenntnis *anderer* Wertlagen.

3.3 Resümee

Diese Rückfragen bewegen sich in dem Gesprächs- und Reflexionsraum, der durch die innovative Arbeit und sozialphilosophische Systematik von Hans Joas eröffnet wurde. Mein spezifisches Interesse ist, das theologisch-ethische Vermittlungsproblem im Gespräch mit Joas zu vertiefen. Dieses Interesse ist Teil der zentralen Herausforderung zu einer anschlussfähigen christlichen Zeitgenossenschaft und Kirche.

4 Glaube – Grenze und Gnade optionaler Moral

Joas betont, dass er diese Anschlussfähigkeit christlichen Glaubens nicht funktional verstanden wissen will. Es kann folglich nicht um Glaubenssinn auf Linie der frühen religionssoziologischen Kontingenzbewältigungstheorie und ihrer sehr schlichten Auslegung gehen: Glaube und Religion als Versatzstück, als Kompensation des Mangels an Moral, sozialer Integration und Wissen. Für Religionen, die auf solche Glaubensdefinitionen setzen, ist die eigene Bedeutungslosigkeit im Maß der jeweiligen Steigerung von Wertbewusstsein, Sozialität und Erkenntnis vorprogrammiert.[19]

Joas will die „Nutzenfalle" meiden, bietet aber dennoch Nutzen an, da er die konstitutive Leistung der Religion und glaubensbezogenen Deutung für die Genese, Artikulation und kulturelle Stützung tragender universaler Optionen favorisiert. Gewiss lässt sich mit diesem Nutzen christlich gut leben, weil er nicht Täuschung – nicht Projektion, Entfremdung oder falschen Trost – anzielt, die den sozialen Fortschritt und die personale Würde blockieren: Vielmehr dient christliches Erschließen von Selbsttranszendenz der Etablierung jener grenzüberschreitenden, zugleich subjektbezogenen universalen Humanität, für die gerade der Anspruch Gottes im Kontext christlicher Heilsdynamik steht. Hier erweist sich also der Glaube als ausgesprochen bedeutsame Größe optionaler Moral und Humanität.

[19] Vgl. H. Joas: Glaube als Option, S. 32ff., 125ff.

Ebenso anspruchsvoll kommuniziert Glaube aber auch die Grenze: Die Kommunikation der Güte und Heilung Gottes findet Menschen selbst da, wo sie universalen humanen Werten aus Schuld, Angst, Egoismus, notorischer Desorientierung oder Gedankenlosigkeit (noch) nicht folgen können oder wollen. Diese für eine christliche Glaubenshermeneutik essentielle Aussage ist gnadentheologisch zu buchstabieren; sie gilt als Kerninterpretation aller christlich vorstellbaren Optionen.[20]

Die oft gehörte Gegenrede, dass diese Zuwendung Gottes zwar bestehe, darin aber die mögliche Umkehr zur konkreten wie universalen Liebe die inhärente Erwartung und Bedingung sei, greift gnadentheologisch zu kurz. Gott will humane Umkehr, doch seine Liebe hängt nicht davon ab! Ihre Größe, die zugleich Grenze aller noch so erwartbaren moralischen Idealistik ist, liegt in ihrer eigenen sich selbst entgrenzenden solidarischen Hingabe. Dass diese Hingabe menschliche Selbsttranszendenz und Umkehr zugunsten der Lebensfülle Anderer und Fremder bewirkt, ist die Hoffnung Gottes, nicht der Grund seiner Liebe. Im Klima göttlicher Hingabe scheint es aber möglich, dass sich menschliche Selbsttranszendenz solidarischer gestaltet.

Eine im Wesen *theologische* Ethik wird diese auf Gottes Gnade konsequent bezogene Kerninterpretation bewahren, ohne sie imperativisch umzumünzen. Wenn das in Kirche und Verkündigung Schule macht, entsteht womöglich mehr Raum für den Versuch, schlicht ein Medium dieser göttlichen Kommunikation und Praxis zu sein. Zweifellos eine gewagte Option! Möglich kraft des Glaubens.

Zusammenfassung

SCHMITT, HANSPETER: **Glaube als Größe und Grenze optionaler Moral. Im Gespräch mit Hans Joas.** ETHICA 23 (2015) 2, 99–114

Die Notwendigkeit, Glaube und Moral bzw. Spiritualität und Praxis zu vermitteln, ist ein Teil der Identität biblisch fundierten Glaubens und bildet daher eine Grundaufgabe christlicher Theologie bzw. Theologischer Ethik. In der christlichen Theologiegeschichte haben sich für diese Vermittlung unterschiedliche Paradigmen herausgebil-

Summary

SCHMITT, HANSPETER: **Faith as a magnitude and limit of optional morality. In dialogue with Hans Joas.** ETHICA 23 (2015) 2, 99–114

The necessity of conveying faith and morality or spirituality and experience is part of the identity of a biblically founded faith and, thus, is a basic task of Christian theology or theological ethics. In the history of Christian theology different paradigms have developed to this effect which, from today's point of view, need to be critically

[20] Vgl. H. SCHMITT: Empathie und Wertkommunikation, S. 482–490; ders.: Wozu Theologie? *Ethica* 21 (2013) 1, 9–47, hier 35. Allgemein zum theologischen Gabediskurs: V. HOFFMANN (Hrsg.): Die Gabe (2009); dies.: Skizzen zu einer Theologie der Gabe (2013).

det, die aus heutiger Sicht der kritischen Reflexion bedürfen. In seinen jüngeren Werken liefert der Philosoph und Soziologe Hans Joas dieser Reflexion ein anthropologisch wie kulturell fundiertes Theorieangebot und führt damit die Debatte in entscheidender Weise fort. Dabei beschreibt er die Erfahrung der Selbsttranszendenz – ihre Artikulation und Deutung – als grundlegenden Akt, der die Angebote von Religionen und die humane Wertorientierung auf fundamentale Weise verbindet. Glaube und Religion eröffnen nach Joas die Chance, universale, damit menschenrechtlich angelegte Optionen und Haltungen im Bewusstsein von Menschen und Kulturen zu verankern. Im Gespräch mit Joas wäre freilich zu bedenken, dass christlicher Glaube nicht allein zur Etablierung optionaler Moralgrößen beiträgt, sondern zugleich die heilvolle Grenze einer lediglich moralisch verstandenen Wirklichkeit markiert und gestaltet.

Auer, Alfons
Empathie
Glaube
Humanae vitae
Joas, Hans
Moral
Selbsttranszendenz
Theologische Ethik
Werte

reflected. In his more recent works the philosopher and sociologist Hans Joas makes an offer of anthropologically as well as culturally founded theories and so carries on the debate in a decisive way. He describes the experience of self-transcendence, its articulation and significance as a basic act that combines the offers of religions and the human value-orientation in a fundamental way. According to Joas, faith and religion offer the possibility for embedding options and attitudes that are universal and, thus, based on human rights in the consciousness of man and culture. Of course, in dialogue with Hans Joas, one would have to consider that Christian faith does not only contribute to establishing optional magnitudes of morality but also marks and shapes the salvific bounds of a reality that is interpreted only from a moral point of view.

Auer, Alfons
empathy
faith
Humanae vitae
Joas, Hans
morality
self-transcendence
theological ethics
values

Literatur

ANZENBACHER, ARNO: Einführung in die Ethik. Düsseldorf: Patmos, 1992.
— Christliche Sozialethik. Paderborn u.a.: Schöningh, 1998.
ARENS, EDMUND: Glaube und Handeln aus handlungstheoretischer Sicht, in: Walter Lesch/Alberto Bondolfi (Hrsg.): Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung. Tübingen/Basel: Francke, 1995, S. 25–43.
AUER, ALFONS: Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral", in: Ders. u.a. (Hrsg.): Moralerziehung im Religionsunterricht. Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 1975, S. 27–90.
BÖCKLE, FRANZ: Fundamentalmoral. München: Kösel, [3]1981.
BÖCKLE, FRANZ (Hrsg.): Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf: Patmos, 1966.
— Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt? Düsseldorf: Patmos, 1977.
BÖCKLE, FRANZ/HOLENSTEIN, CARL (Hrsg.): Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu *Humanae vitae*. Zürich u.a.: Benziger, 1968.

BRAUER, SUSANNE (Hrsg.): „Alle Religion ist erfahrungsbasiert." Im Gespräch mit Hans Joas. Zürich: TVZ, Theol. Verl., 2015.
FRALING, BERNHARD: Vom Ethos der Bibel zu biblischer Ethik. Versuche zur biblischen Grundlegung der Moraltheologie. Thaur u.a.: Dr.- u.-Verl.-Haus Thaur, 1998.
GOERTZ, STEPHAN: Naturrecht und Menschenrecht. Viele Aspekte der kirchlichen Sexualmoral werden nicht mehr verstanden. *Herder Korrespondenz* 68 (2014), 509–514.
GRÜNDEL, JOHANNES: Normen im Wandel. München: Don Bosco-Verlag, ²1984.
HILPERT, KONRAD (Hrsg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2011.
HIRSCHI, HANS: Autonome Moral und christliche Anthropologie, in: Walter Lesch/Alberto Bondolfi (Hrsg.): Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung. Tübingen/Basel: Francke, 1995, S. 97–119.
HOFFMANN, VERONIKA (Hrsg.): Die Gabe – ein „Urwort" der Theologie. Frankfurt a. M.: Lembeck, 2009.
HOFFMANN, VERONIKA: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2013.
HOFHEINZ, MARCO: Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik. Zürich: TVZ, Theol. Verl., 2011.
HÜNERMANN, PETER (Hrsg.): Lehramt und Sexualmoral. Düsseldorf: Patmos, 1990.
JOAS, HANS: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
— Die Entstehung der Werte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
— Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg i. Br.: Herder, 2004.
— Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp, 2011.
— Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br.: Herder, 2012.
KORFF, WILHELM: Theologische Ethik. Eine Einführung. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 1975.
MIETH, DIETMAR: *Humanae vitae* – 40 Jahre danach. Ein Anlass zu Überlegungen, die über die Kontroverse zur Empfängnisverhütung hinausführen. *Concilium* 44 (2008), 111–116.
OERTEL, FERDINAND (Hrsg.): Erstes Echo auf Humanae vitae. Essen: Fredebeul und Koenen, 1968.
SCHMITT, HANSPETER: Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2003.
— Vom Menschen her. Voraussetzungen und Anhaltspunkte einer theologisch-ethischen Anthropologie, in: Ders./Klaus Bieberstein (Hrsg.): Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen. Luzern: Edition Exodus, 2008, S. 58–69.
— Wozu Theologie? Eine Klärung aus theologisch-ethischer Perspektive. *Ethica. Wissenschaft und Verantwortung* 21 (2013) 1, 9–47.
STOECKLE, BERNHARD: Grenzen der autonomen Moral. München: Kösel, 1974.
Themenheft: Compassion – Empathie – Achtsamkeit. *Religionsunterricht an höheren Schulen* 54 (2011), 145–190.

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, TH Chur, Lehrst. f. Theologische Ethik,
Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur
hanspeter.schmitt@thchur.ch

ETHICA 23 (2015) 2, 115–153

JÜRGEN KOLLER

LEIDENSFÄHIGKEIT ALS ZEITLOSE GRUNDNORM

Dr. Jürgen Koller, geb. 1982, Studium der Philosophie an der Philosophisch-Historischen und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Promotion 2007. Freiberufliche Tätigkeit als Autor, Rezensent und Übersetzer.

Neuere Veröffentlichungen: *M-Quale und Cyborgness. Eine Herausforderung für den Naturalismus?*, in: e-Journal Philosophie der Psychologie 17 (2012). Internet: http://www.jp.philo.at/texte/KollerJ1.pdf; *HO Theorien des Bewusstseins. Wo analytische Philosophie und Phänomenologie sich treffen*, in: TABULA RASA. Zeitschrift für Gesellschaft und Kultur 86 (4/2013). Internet: http://www.tabularasa-jena.de/artikel/artikel_4560/; *"The ecological fallacy"* (Dutton 1994) revised, in: Journal for Aggression, Conflict and Peace Research 5 (3/2013), 156–166.

EINLEITUNG

Pathozentrische Ethiken postulieren, dass die Leidensfähigkeit einer Entität das Kriterium dafür bildet, ihr einen moralischen Wert beizumessen. Dabei war[1] in der neueren philosophischen Diskussion vor allem die Frage leitend, ob die Zuschreibung von Leidensfähigkeit auf menschliche Entitäten beschränkt ist oder auch auf nicht-menschliche Entitäten ausgeweitet werden kann. Pathozentrische Ansätze, die eine solche Frage bejahen, berufen sich auf unterschiedliche Moraltheorien. So steht beispielsweise PETER SINGER als Präferenzutilitarist und maßgeblicher Autor der „ersten Welle" in der Tierethikdebatte in der Tradition JEREMY BENTHAMS. Während BENTHAM in seiner klassischen Ausformulierung des Utilitarismus dafür plädiert, im Streben nach Glück (engl. *pleasure*) und der Vermeidung von Leid (*suffer*) das höchste Ziel des Menschen zu erblicken und dieses summarisch auf die Handlungsgemeinschaft umzulegen, ist SINGER daran gelegen, die Bezugnahme auf das Gesamtglück durch die Bezugnahme auf die Maximierung der Interessen aller leidensfähigen Wesen zu ersetzen.[2] Für beide Ansätze ist die Frage nach dem

[1] Die Vergangenheitsform soll hier nicht Ausdruck einer überkommenen Diskussion sein, sondern dem Umstand Rechnung tragen, dass die Mehrheitsmeinung in der Philosophie wohl hin zu einer Zuschreibung von Leidensfähigkeit für – zumindest – Wirbeltiere tendiert.

[2] Siehe J. BENTHAM: Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1780) und P. SINGER: Animal Liberation (1975).

Status der Leidensfähigkeit von zentraler Bedeutung.[3] Eine andere Moraltheorie, bei der Leidensfähigkeit definitionsgemäß eine hervorgehobene Rolle spielt, ist die Mitleidsethik. Sich auf SCHOPENHAUER berufend, hat im deutschsprachigen Raum vor allem URSULA WOLF eine Mitleidsmoral entwickelt, die auf generalisiertes Mitleid abzielt. Die Kernvorstellung dieses Ansatzes lässt sich in der Forderung erfassen, dass „Wesen in ihrer Leidensfähigkeit zu berücksichtigen sind"[4].

Kriterien für die Zuschreibung von Leidensfähigkeit

Dabei stellt sich letztlich bei allen pathozentrischen Ansätzen[5] die Frage, wann Leidensfähigkeit vorliegt? Was sind die Kriterien dafür, dass eine Entität als leidensfähig erachtet wird und damit, dieser Logik folgend, ein Bestehen von Leidensfähigkeit angenommen werden kann?

Für URSULA WOLF sind hier in Anbindung an die wissenschaftliche Forschung zwei Kriterien notwendig. Zum Ersten nennt sie ein physiologisches Kriterium. Entitäten können als leidensfähige Entitäten angesehen werden, wenn sie „ein Nervensystem besitzen, das gewisse Konzentrationen aufweist"[6] und, zweitens, wenn ihnen zudem auf der Verhaltensebene die Möglichkeit offensteht, auf Reize hin ihr Verhalten adaptieren zu können, d.h. Entitäten können als leidensfähige Entitäten gelten, wenn sie zudem „anpassungsfähig bzw. lernfähig sind"[7], was jedoch nicht bedeuten muss, dass diese Fähigkeiten angeborenes Verhalten übersteigen können.

Bevor wir in vorliegender Arbeit diese Kriterien aufgreifen und ein Argument entwickeln wollen, das aufzeigt, dass die Erfüllung dieser Kriterien den Schritt hin zur zeitlosen Aussage, dass Leidensfähigkeit das Kriterium dafür bildet, einer Entität einen moralischen Wert beizumessen, nicht legitimiert,

[3] So z.B. nachzulesen in der viel zitierten Passage BENTHAMS aus den *Principles*, „The question is not, Can they reason? Nor can they talk? But, *Can they suffer*?", oder dem Hinweis SINGERS in der Praktischen Ethik, dass er Empfindungsfähigkeit als „bequeme, wenngleich nicht ganz genaue Abkürzung für die Fähigkeit, Leid oder Freude bzw. Glück zu empfinden" verwendet (P. SINGER: Praktische Ethik ([2]1994), S. 85; siehe auch ders.: Befreiung der Tiere (1982), S. 27).

[4] U. WOLF: Das Tier in der Moral ([2]2004), S. 80.

[5] Unabhängig davon, welcher Moraltheorie deren Vertreter, wie REGAN, MIDGLEY, CLARK, SAPONTZIS, PATZIG, SPAEMANN, BIRNBACHER, ROLING, RODD und J. C. WOLF, auch zuneigen mögen (siehe A. KREBS: Naturethik im Überblick, in: Dies.: Naturethik (1997), S. 347).

[6] U. WOLF: Ethik der Mensch-Tier-Beziehung (2012), S. 116; siehe auch dies.: Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere? (1988), zit. nach A. KREBS: Naturethik (1997), S. 65; U. WOLF: Das Tier in der Moral ([2]2004), S. 97f.

[7] Ebd.

scheint es notwendig zu sein, diesbezüglich einige interpretatorische Klärungen vorzunehmen.

Das physiologische Kriterium: Nozizeption und Schmerzempfinden

URSULA WOLF[8] führt in Rückgriff auf physiologische Forschung aus, dass Schmerz keine Art von Empfindung sei, sondern vielmehr dann auftrete, wenn Reize, die Empfindungen hervorrufen können, einen bestimmten Schwellenwert übersteigen würden. Dabei könne es sich um unterschiedliche Arten von Schmerzen handeln, was zur Folge habe, dass es verschiedene Schmerzrezeptoren und verschiedene Typen von Schmerzen gebe. Wesentlich für ein subjektives Schmerzgefühl sei dabei, dass diese über ein Zentrum vermittelt, was bedeuten soll, dass sie zur Hirnrinde gelangen würden.

WOLF vertritt hier offenkundig die auf MELZACK und WALL[9] zurückgehende Schmerztheorie der Kontrollschranke (engl. *gate control*), die, obwohl mittlerweile in weiten Teilen überholt[10], in dem Sinne wohl revolutionär war, dass sie das „zentrale Nervensystem als einen wesentlichen Teil im Schmerzprozess"[11] erkannte. MELZACK und WALL übernahmen von SHERRINGTON[12] das Konzept, dass es eine Klasse, vor allem auf der Haut angesiedelter, peripherer Nervenfasern gibt, die freie sensorische Nervenendungen besitzen (Nozizeptoren). Deren Aufgabe besteht darin, noxische Reize (mechanisch, thermisch oder chemisch) äußerer und innerer Natur sensorisch zu erfassen und über zwei Fasersträge hin zum Rückenmark, in drei Systeme – die Zellen der *Substantia gelatinosa* im Hinterhorn, die Hinterstrangfasern, die teilweise als ein zentraler Kontrolltrigger fungieren, der bestimmte Gehirnprozesse aktiviert, die wiederum auf den Schrankenmechanismus rückwirken, und die T-Zellen im Hinterhorn – zu afferieren.[13] Sie enden im Hinterhorn, in der Substantia gelatinosa, worin das Erregungsmuster auf ein zweites Neuron „umgeschaltet" wird. Die Aufgabe der Substantia gelatinosa besteht nun darin, als „Schranke" (*gate*) die Transmission der sensorischen Informationen hin zu Transmissions-

[8] U. WOLF: Das Tier in der Moral (²2004), S. 96f.

[9] R. MELZACK/P. WALL: Pain Mechanisms. *Science* 150 (1965), 971–979; in überarbeiteter Form u.a. in R. MELZACK/K. CASEY: Sensory, motivational, and central control determinants of pain, in: D. Kensholo (Hg.): The skin senses (1968), S. 423–439, und R. MELZACK/P. WALL: The Challenge of Pain (1988).

[10] Vgl. E. PEARL: Pain mechanisms. *Progress in Neurobiology* 94 (2011), Abschnitt 11; M. MOAYEDI/K. DAVIS: Theories of Pain. *Journal of Neurophysiology* 109 (2013), S. 9f.

[11] R. MELZACK: From the gate to the neuromatrix. *Pain* 6 (1999), S. 123. Übers. JK.

[12] Vgl. CH. SHERRINGTON: The Integrative Aion of the Nervous System (1906).

[13] Vgl. R. MELZACK/P. WALL: Pain Mechanisms. *Science* 150 (1965), S. 974.

zellen (T-Zellen) im hinteren Horn des Rückenmarks zu modulieren[14], wobei die Schranke durch die Aktivität der Fasern mit einem größeren Durchmesser (*large diameter fibers*) und den Fasern mit einem kleineren Durchmesser (*small diameter fibers*) kontrolliert wird – die Aktivität der Fasern mit einem größeren Durchmesser öffnet, die Aktivität der Fasern mit einem kleineren Durchmesser schließt die Schranke. Wenn die nozizeptive Reizeinwirkung einen bestimmten „Schwellenwert" übersteigt, öffnet sich die Schranke und die Reize gelangen über verschiedene Trakte an verschiedene Zentren im Gehirn, wo sie im somatosensorischen Kortex letztlich zu einer bewussten Schmerzwahrnehmung werden. Die Autoren interpretieren „Schmerz" als eine Funktion der Interaktionen von sensorischen, motivationalen und zentralen Kontrolldeterminanten.[15] Untersuchungen an Querschnittsgelähmten[16] führten MELZACK in weiterer Folge dazu, die Gate-Control-Theorie zur Neuromatrix-Theorie zu erweitern[17], die in neuesten Theorien zur Theorie der Schmerzmatrix (*pain matrix*)[18] umfunktioniert wurde.

Dabei sind drei Umstände hervorzuheben. Erstens die gerade erwähnte (nicht neue) Beobachtung MELZACKS, dass Patienten mit durchtrenntem Rückenmark über Schmerzen (Phantomschmerzen) an den Extremitäten berichteten, zweitens die nunmehr breit akzeptierte Erkenntnis, dass kortikulare Aktivität für die Erzeugung einer Schmerzerfahrung vorausgesetzt werden muss[19], und drittens die Weiterentwicklung der bildgebenden Verfahren, die dazu führte, dass man mittlerweile den größten Teil des Schmerzpfades nachvollziehen kann.[20] So weisen APKARIAN und Kollegen (2005) in ihrer Metaanalyse von Daten aus PET-, fMRI-, EEG- und MEG-Studien beispielsweise jene Gehirnregionen aus, die während/an einer akuten Schmerzerfahrung beteiligt waren. Dazu zählen die somatosensorischen Strukturen in den primären und

[14] Vgl. ebd.

[15] Siehe R. MELZACK/K. CASEY: Sensory, motivational, and central control determinants of pain, in: D. KENSHOLO (Hg.): The skin senses (1968), S. 434.

[16] Siehe u.a. R. MELZACK/J. LOESER: Phantom body pain in paraplegics. *Pain* 4 (1978), 195–210.

[17] R. MELZACK: Phantom limbs, the self and the brain. *Canadian Psychology* 30 (1989), 1–16, u. R. MELZACK: Phantom limbs and the concept of a neuro-matrix. *Trends in Neuroscience* 13 (1990), 88–92.

[18] Siehe u.a. M. INGVAR: Pain and functional imaging. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 354 (1999), 1347–1358, u. A. PLOGHAUS u.a.: Dissociating pain from its anticipation in the human brain. *Science* 284 (1999), 1979–1981.

[19] Siehe R.-T. TREEDE/D. KENSHALO/R. GRACELY/A. JONES: The cortical representation of pain. *Pain* 79 (1999), 105–111.

[20] Vgl. J. BROOKS/I. TRACEY: From nociception to pain perception. *Journal of Anatomy* 207 (2005), S. 28.

sekundären sensorischen Arealen, S1, S2 und Inselrinde, das anteriore Cingulum, der Präfrontalkortex sowie der Thalamus.[21]

Es zeigt sich, dass sich die Forschung des multidimensionalen Phänomens „Schmerz", ausgehend von der Reizaufnahme durch Nozizeptoren[22] über das Rückenmark, nun auf die netzwerkartigen Strukturen im Gehirn konzentriert, die an der Schmerzerfahrung beteiligt sind. Was nicht überrascht, kann doch die gegenwärtig gebräuchliche Definition von Schmerz durch die IASP (*International Association for the Study of Pain*) als „ein unangenehmes Sinnes- und Gefühlserlebnis, das mit tatsächlicher oder potenzieller Gewebeschädigung einhergeht oder mit Begriffen einer solchen Schädigung beschrieben wird"[23], beispielsweise nicht erklären, warum unter Hypnose die Schmerzintensität zwar erfahren, der unangenehme Effekt allerdings „weg-"moduliert werden, d.h. eine hypnotisch induzierte Schmerzunempfindlichkeit (Analgesie) bestehen kann.[24]

In Bezug auf das physiologische Kriterium zeigt sich zweierlei. Erstens stellt sich die Frage nach der Rolle der Gehirnregionen in der Schmerzwahrnehmung und des Bewusstseins in der Leiderfahrung (dazu später mehr). Zweitens scheint es angebracht zu sein, hier mit Bennett und Hacker[25] zu versuchen, begriffliche Klarheit und Tiefe zu erreichen. Wann ist es überhaupt angebracht, von Schmerzempfindung und Leidensfähigkeit zu sprechen?

Das Verhaltenskriterium: Nicht-bewusste Anpassungs- und Lernfähigkeit

Dass Tiere in einem Reiz-/Reaktionsschema auf ihre Umwelt reagieren, ist unstrittig. Strittig scheint mir zu sein, inwiefern, wenn man schon von der Ethnologie her kommend von Lernfähigkeit und Anpassungsfähigkeit spricht, die über genetisch vorprogrammiertes Verhalten hinausgeht, dies mit intentionalen Zuständen wie Absichten, aber auch Bewusstsein – wobei erst einmal

[21] V. Apkarian/C. Bushnell/R.-D. Treede/J.-K. Zubieta: Human brain mechanisms of pain perception and regulation in health and disease. *European Journal of Pain* 9 (2005), S. 463.

[22] Für einen Überblick siehe A. Dubin/A. Patapoutian: Nociceptors. *The Journal of Clinical Investigation* 120 (2010), 3760–3772.

[23] „An unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage, or described in terms of such damage." (URL, abgerufen am 13.04.2015: http://www.iasp-pain.org/Education/Content.aspx?ItemNumber=1698&navItemNumber=576#Pain).

[24] Siehe u.a. G. Wik u.a.: Functional anatomy of hypnotic analgesia. *European Journal of Pain* 3 (1999), 7–12, u. P. Rainville: Brain mechanisms of pain affect and pain modulation. *Current Opinion in Neurobiology* 12 (2002), 195–204.

[25] M. Bennett/P. Hacker: Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften (²2012).

offengelassen werden kann, um welche Art von Bewusstsein es sich dabei wenigstens handeln muss – verbunden werden kann. Wenn sich WOLF in der Ausarbeitung ihrer Kriterien auf DEGRAZIA[26] bezieht,[27] scheint dies zwangsläufig darauf hinauszulaufen, dass das Bestehen von mentalen Zuständen, die nicht-bewusst sein können, angenommen werden muss.[28] Das heißt letztlich, von bewussten Zuständen zu sprechen, die nicht-bewusst sein können, was einen leisen Übergang zur wissenschaftlichen Beschreibungsebene der Physiologie ermöglicht und die Aussage, dass Schmerz [!] auftrete, „wenn Reize, welche auf die Nozizeptoren einwirken, einen bestimmten Schwellenwert übersteigen"[29] oder:

> „Auch genetisch vorprogrammiertes Verhalten wird von Tieren oft so ausgeführt, dass es sich an die jeweiligen Umstände anpasst, weshalb man annehmen kann, dass es *absichtlich* oder *bewusst* vollzogen wird. Beide Kriterien, das physiologische ebenso wie das der Anpassungsfähigkeit, werden von allen Wirbeltieren und einer Reihe von Kopffüßern (Kephalopoden) erfüllt. [...] Jedenfalls muss man bei vielen Tierarten *Leidensfähigkeit* unterstellen."[30]

plausibilisiert. Dabei wird die Bezeichnung *mental* im Gegensatz zu *physisch* oder *körperlich* vom Common Sense her kommend in der Philosophie des Geistes in der Regel dazu verwendet um eine Reihe von Phänomenen wie Gedanken, Meinungen, Motive, Wünsche, Erwartungen, Absichten etc. intuitiv einzuordnen.[31] All diese Phänomene sind jedoch von nicht-körperlicher Natur. Damit wäre eine Einordnung, wie sie DEGRAZIA trifft, zu weit, würde dem Common Sense widersprechen und eine äquivoke Verwendungsweise der Begriffe begünstigen, was es – insofern man bestimmte Interessen verfolgt – ermöglicht, die Konnotation bestimmter Begriffe in die erwünschte Erweiterung der Denotation einfließen zu lassen. Man ist nun geneigt, WOLF zu fragen: Wo ist der *Ort* der Leidensfähigkeit beim nicht-menschlichen Tier? Dazu jetzt mehr.

[26] D. DEGRAZIA: Taking Animals Seriously (1996).
[27] Siehe U. WOLF: Ethik der Mensch-Tier-Beziehung (2012), S. 115ff.
[28] Vgl. D. DEGRAZIA: Taking Animals Seriously (1996), S. 98.
[29] U. WOLF: Ethik der Mensch-Tier-Beziehung (2012), S. 116.
[30] Ebd., S. 117. Hervorhebung JK. WOLFS, auf dieser Seite in einer Fußnote getätigte Behauptung, dass „die Leidensfähigkeit von Fischen inzwischen als biologisch plausibel nachgewiesen gelten [kann, JK]" (ebd., FN 10), kann indes kritisch hinterfragt werden (siehe J. ROSE u.a.: Can fish really feel pain? *Fish and Fisheries* 15 (2014), 97–133).
[31] Siehe P. BIERI: Analytische Philosophie des Geistes (^{3}1997), S. 2.

In einem Land vor unserer Zeit ...

Wir wollen nun ein Argument entwickeln, das die Problematik der zeitlosen Zuschreibung von Leidensfähigkeit offenlegt. So können wir zwar, so wird unsere Überlegung lauten, Entitäten Eigenschaften zuschreiben, die wir als Kriterien für die Zuschreibung von Leidensfähigkeit erachten – somit eine Entität per Zuschreibung zu einer *leidensfähigen* Entität machen. Daraus folgt jedoch nicht, so argumentieren wir, dass auch eine *Leidensfähigkeit* besteht.

Stellen wir uns zu Beginn die Frage, ob eine Welt denkbar ist, in der definitionsgemäß die Kriterien erfüllt sind, die eine Entität zu einer leidensfähigen Entität machen und dennoch keine Leidensfähigkeit vorliegt. Schon hier zeigt sich, dass, solange der *Ort* der Leidensfähigkeit nicht objektiv bestimmbar, eine solche Welt auch denkbar ist. Und dies hängt mit dem qualitativen Charakter der Leidensfähigkeit zusammen. Dennoch lässt sich einwenden, dass eine denkbare Welt nicht zwangsläufig auch tatsächlich existieren muss oder – wie sich für unseren Fall gleich zeigen wird – existiert haben muss. Um diesem Einwand zu begegnen, wollen wir uns – im Weiteren in Anlehnung an die Humangenetik – unsere Eltern und wenn möglich Großeltern ins Gedächtnis rufen. Es spricht nichts dagegen, dass wir damit, wenn auch ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr in visuell zutreffender Weise – ohne Bezugnahme auf Fotografien, Bilder, Gemälde – bei einem Ahnen (weiblich oder männlich) fortfahren und unsere Ahnenreihe rund 76.000 Generationen (an das Geschlecht des Ahnen gebunden) (bei einer angenommenen Generationsspanne von 25 Jahren) hinabsteigen bis wir an einem bestimmten Punkt, rund 1.9 Millionen Jahre zurückliegend und noch nicht am Endpunkt angelangt, innehalten. Mit dieser Überlegung haben wir über die Ahnenrelation eine direkte Verbindung zwischen den beiden Welten zum Zeitpunkt t_1 (2015) und t_2 (1.9 Ma BP) hergestellt. Wir wollen diese Welt t_2 nun von außen betrachten und eine Örtlichkeit und Szenerie herausgreifen.

> Vor uns liegt eine Savannenlandschaft. Darin erkennen wir eine Ansammlung mehrerer Lebewesen. Es dürfte sich bei genauerem Hinsehen um Angehörige der Gattung *Homo erectus* handeln. Sie machen sich daran, eine Gazelle zu töten und zu verzehren.

Wir fragen uns nun, leidet die Gazelle? Oder allgemeiner: Gibt es zu diesem Zeitpunkt Lebewesen, denen Leidensfähigkeit zugeschrieben werden kann? Mit Verweis auf Wolf muss die Antwort *Ja* lauten. Die Gazelle und mehr noch Homo erectus erfüllen augenscheinlich das allgemein gehaltene physiologische Kriterium und das Kriterium der Anpassungs- und Lernfähigkeit.

Lautet die Antwort *Ja*, dann stellt sich die Frage nach dem Ort der Leidensfähigkeit. Kann Leidensfähigkeit *in* der Welt *sein*, wenn die hirnphysiologischen Gegebenheiten noch nicht herausgebildet, wenn Bewusstsein und Sprache bei den damals intelligentesten Lebewesen noch nicht evolviert waren? Die Antwort muss ohne Zuschreibung von außen, ohne einen epistemischen Anthropozentrismus zu bemühen, meiner Meinung nach *Nein* lauten. Nun könnte man mehrerlei einwenden. Zum einen könnte man unseren Rückgang in der Ahnenreihe bezweifeln. Was sagt die Wissenschaft zu einem solchen Einwand?

Zur Stammesgeschichte der Gattung Homo

a) Die Verbreitung des Homo erectus

Aus der Paläoanthropologie erfahren wir, dass Homo erectus zu den frühesten Vertretern der Gattung *Homo* zählt.[32] Zu den ältesten datierten fossilen Überresten, die Homo erectus zugeordnet werden, zählen Fossilien aus Koobi Fora in Kenia.[33] Sein Siedlungsgebiet dürfte in der Entstehungszeit, rund 1.9 bis 1.8 Ma BP, das heutige Kenia, Tansania, Äthiopien und Südafrika umfasst haben.[34] Über das Epitheton dieser Menschenart als Erectus, als „aufgerichteten" Menschen, lassen sich Rückschlüsse auf dessen Morphologie ziehen. Im Vergleich zu früheren Homininen verfügt der Homo erectus über ein größeres Skelett, ein voluminöseres Gehirn, kleinere Zähne und wahrscheinlich über Schweißdrüsen, die es ihm ermöglichten, durch transpirative Regulation der Körpertemperatur seinen Handlungsradius zu erweitern.[35] Funde in Georgien (Dmanisi), die indirekt über das Vulkangestein an ihrer Fundstelle geochronologisch auf rund 1.7 Ma BP datiert wurden,[36] lassen darauf schließen, dass es

[32] Da es strittig zu sein scheint, ob *Homo rudolfensis* und *Homo habilis sensu stricto* bereits in die Gattung Homo eingeordnet werden können (vgl. B. Wood/J. Baker: Evolution in the Genus *Homo. The Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 42 (2011), S. 50ff.), wollen wir den später evolvierten Homo erectus als Ausgangspunkt heranziehen. Da sich die gängigen Theorien zur Stammesgeschichte der Gattung Homo – Out of Africa und Multiregionen-Theorie – vor allem in ihrer Auffassung zur Migrations- und Ersetzungsbewegung des *Homo sapiens* unterscheiden, wollen wir an dieser Stelle eine kurze Hinführung zur Genese des Homo sapiens gestalten. Für eine genauere Auseinandersetzung der beiden Theorien, beginnend bei Homo erectus, sei auf Abschnitt 2) verwiesen.

[33] Siehe S. Antón: Natural History of *Homo erectus*, in: Yearbook of Physical Anthropology 46 (2003), S. 129.

[34] Vgl. S. Antón: Early *Homo. Current Anthropology* 53 (2012), S. 291.

[35] Vgl. u.a. F. Schrenk: Die Frühzeit des Menschen (⁴2003), S. 94, u. H. Dunsworth: Origin of the Genus *Homo. Evolution: Education and Outreach* 3 (2010), S. 358.

[36] Siehe L. Gabunia u.a.: Earliest Pleistocene Hominid Cranial Remains from Dmanisi. *Science* 288 (2000), S. 1019.

relativ zügig nach der Evolution und Verbreitung dieser Art in Afrika (Funde von Artefakten in *Ain Hanesh*, Algerien, wurden auf ~1.8 Ma datiert)[37] zu einer ersten Besiedelung von Südwestasien kam. Als Gründe für diese Wanderbewegung mögen u.a. die zum damaligen Zeitpunkt vorhandene klimatische und ökologische Diversität aufgezählt werden.[38] Neben Südwestasien lassen Funde in Indonesien (1.6–1.8 Ma)[39] darauf schließen, dass diese Wanderbewegungen sehr ausgedehnt waren, wenn auch wahrscheinlich nicht überall zu dauerhafter Besiedelung führten.[40] Zur Besiedelung Europas kam es allem Anschein nach in einer späteren Auswanderungswelle (Out of Africa II) durch einen Nachfahren von Homo erectus – *Homo heidelbergensis* – vor ca. 600.000 Jahren[41], wobei der Status des Homo heidelbergensis umstritten ist.[42]

b) Zur Phylogenese von Homo sapiens

Zu den ältesten Belegen für die Existenz des anatomisch modernen Menschen zählen fossile Knochenfunde aus der Kibish-Formation des unteren Beckens des Omo-Flusses in Südwest-Äthiopien.[43]

[37] Siehe M. Sahnouni u.a.: Further research at the Oldowan site of Ain Hanech. *Journal of Human Evolution* 43 (2002), 925–937.

[38] Für einen Überblick siehe u.a. J. Fleagle u.a.: Out of Africa I (2010).

[39] Siehe S. Antón/C. Swisher: Early Dispersals of *Homo* from Africa. *Annual Review of Anthropology* 33 (2004), S. 273.

[40] Vgl. R. Dennell: Dispersal and colonization. *Journal of Human Evolution* 45 (2003), 421–440. Es zeigt sich, dass die außerhalb Afrikas entdeckten Fundstellen einen Zeitrahmen ausweisen, der eher recht als schlecht mit der Datierung des Homo erectus (zw. 1.78 u. 1.9 Ma BP – KNM-ER 3733 und KNM-ER 2598; W. Hartwig: The Primate Fossil Record (2002), S. 423, u. Ph. Rightmire/D. Lordkipanidze: Comparisons of Early Pleistocene Skulls, in: F. Grine/J. Fleagle/R. Leakey (Hg.): The First Humans (2009), S. 42) in Afrika und einer Migrationsbewegung nach Südwestasien bzw. Südostasien in Übereinstimmung zu bringen ist. Eine Erklärung wäre, dass es, nachdem frühere Homininen als erste den afrikanischen Kontinent verließen, zu Rückwanderungsbewegungen nach Afrika kam (vgl. B. Wood: Did early Homo migrate „out of" or „in to" Africa?, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 108 (2011), S. 10375–10376), wobei unstrittig ist, dass die ältesten, der Gattung Homo zuordenbaren Fossilien allesamt aus Afrika stammen (so z.B. das Fossil UR 501, ein Unterkiefer, der auf ca. 2.4 Ma datiert wurde; F. Schrenk u.a.: Oldest *Homo* and Pliocene biogeography of the Malawi Rift. *Nature* 365 (1993), 833–836). Für das von uns vorgebrachte Beispiel spielt es jedoch keine Rolle, ob Homo erectus im Osten Afrikas die eine Gazellenart verspeiste oder in Georgien die andere, etwa eine *Gazella borbonica* (vgl. S. Antón/C. Swisher: Early Dispersals of *Homo* from Africa. *Annual Review of Anthropology* 33 (2004), S. 281).

[41] Vgl. R. Klein: The Human Career (^{3}2009), S. 330.

[42] Siehe Ch. Stringer: The Status of *Homo heidelbergensis*. *Evolutionary Anthropology* 21 (2012a), 101–107.

[43] Zur Beschreibung siehe K. Butzer: Geological Interpretation of Two Pleistocene Hominid Sites in the Lower Omo Basin. *Nature* 222 (1969), 1133–1135; zur Taxonomisierung E.

1) Fossilienfunde in Äthiopien (Omo 1-3)

Im Jahre 1967 brach eine internationale paläontologische Forschungsexpedition in das im Süden Äthiopiens gelegene Omo-Tal auf. Diese bestand aus drei Teams, einem Team aus den Vereinigten Staaten, einem aus Frankreich und einem aus Kenia, wobei das Team Kenia von RICHARD LEAKEY geleitet wurde. Zwei Mitarbeiter LEAKEYS, KAMOYA KIMEU und PAUL ABELL, entdeckten in weiterer Folge Fossilien von drei adulten Angehörigen der Gattung Homo, die sie dem Fundort entsprechend mit Omo 1 (KHS) (= KAMOYAS Hominid-Site), Omo 2 (PHS) (= PAULS Hominid-Site) und Omo 3 bezeichneten.[44] Die stratigrafische Datierung einer am Fundort entdeckten Etheria (Flussauster) Bank mittels Th^{230}/U^{231}-Analyse ergab für die Fossilien von Omo 1 – ein, einen Schädel beinhaltendes, unvollständiges Skelett – und Omo 2 – eine gut erhaltene Schädelkalotte – ein Alter von 130.000 Jahre.[45] Zwei C^{14}-Datierungen ergaben einen Wert von „älter als 35.000 Jahre."[46] Eine in der Fundschicht von Omo 3, einer in Bruchstücken erhaltenen Schädeldecke, entdeckte Etheria-Schale wurde ebenfalls mittels C^{14}-Methode auf „älter als 37.000 Jahre" bemessen.[47] Die zeitliche Einordnung wurde u.a. aufgrund der unterschiedlichen morphologischen Befunde hinsichtlich Omo 1 und Omo 2 in Zweifel gezogen. Beide wurden stratigrafisch zwar, wenn auch mit einer vorhandenen geringfügigen Diskordanz, derselben Sedimenteinheit zugeordnet, der Schädel und die Schädelkalotte unterschieden sich jedoch derart, dass fraglich war, ob man es in beiden Fällen mit Überresten früher, anatomisch moderner Homo sapiens oder doch mit Überresten eines frühen modernen Homo sapiens (Omo 1) und eines prä-modernen Homo (Omo 2) zu tun habe.[48] Die Hirnschale von Omo 1 ist kugelförmig mit einer fast senkrechten Stirn, vom Hinterhaupt her gerundet und das errechnete Gehirnvolumen beträgt ca. 1400 cm^3[49], was in

TRINKAUS: Early Modern Humans. *Annual Review of Anthropology* 34 (2005), S. 209, u. B. WOOD/N. LONERGAN: The hominin fossil record. *Journal of Anatomy* 212 (2008), S. 363.

[44] M. DAY: Omo Human Skeletal Remains. *Nature* 222 (1969), 1135–1138.

[45] K. BUTZER/F. BROWN/D. THURBER: Horizontal sediments of the lower Omo valley. *Quaternaria* XI (1969), S. 19.

[46] Vgl. K. BUTZER: Geological Interpretation of Two Pleistocene Hominid Sites in the Lower Omo Basin. *Nature* 222 (1969), S. 1135.

[47] K. BUTZER/F. BROWN/D. THURBER: Horizontal sediments of the lower Omo valley. *Quaternaria* XI (1969), S. 22.

[48] U.a. M. DAY: Omo Human Skeletal Remains. *Nature* 222 (1969), 1135–1138, u. M. DAY/CH. STRINGER: Les restes crannies d'Omo Kibish et leur classification à l'intérieur du genre Homo. *L'Anthropologie* 94 (1991), 573–594.

[49] M. WOLPOFF: Human Evolution (1996), S. 595.

etwa dem Gehirnvolumen eines adulten modernen Menschen entspricht.[50] Omo 2, dessen Gehirnvolumen auf ca. 1435 cm^3 berechnet wurde[51], weist im Gegensatz dazu mehr Übereinstimmungen mit Homo erectus auf.[52] Folgt man der mittlerweile gängigen Merkmalsauflistung für die Einordnung in die Gattung Homo sapiens nach LIEBERMAN[53], die das Bestehen einer kugelförmigen Hirnschale, einer senkrechten Stirn, eines verkleinerten Überaugenwulstes (*diminutive browridge*), einer Eckzahngrube (Fossa canina) sowie eines prominenten Kinns voraussetzt[54], bleibt festzuhalten, dass eine Einordnung von Omo 1 in die Gattung Homo sapiens von einem breiten wissenschaftlichen Konsens getragen und eine Einordnung von Omo 2 in eine andere Gattung wohl nicht ausreichend begründbar ist.[55]

Ungeachtet dieser Unstimmigkeiten ergaben neueste Datierungen mittels der $^{40}Ar/^{39}Ar$-Methode eine paläoklimatische und stratigrafische Einordnung von 196 +/- 2 Ka BP für Omo 1 und 2 und es ergab sich mittels Feldspat-Datierung von Tuffstein für Omo 3 eine zeitliche Einordnung nach dem gewichteten Mittel von <195.8 +/- 1.6 Ka und >103.7 +/- 0.9 Ka.[56]

Schon für LEAKEY, BUTZER und DAY wies alles darauf hin, dass es sich bei den drei fossilen Schädeln um „sehr frühe Vertreter von *Homo sapiens*"[57] handelte. Zum jetzigen Zeitpunkt geht die Mehrheit der Forscher davon aus, dass die fossilen Überreste von Omo 1 zu den frühesten bekannten Belegen des

[50] Vgl. TH. SCHOENEMANN: Evolution of the Size and Functional Areas of the Human Brain. *Annual Review of Anthropology* 35 (2006), S. 383.

[51] J. SCHWARTZ/I. TATTERSALL: The Human Fossil Record (2004), App. 1, S. 300.

[52] Siehe u.a. PH. RIGHTMIRE: Relationships of middle and upper Pleistocene hominids from sub-Saharan Africa. *Nature* 260 (1976), 238–240; M. DAY/CH. STRINGER: A reconstruction of the Omo Kibish remains and the erectus-sapiens transition, in: H. DE LUMLEY (Hg.): L'Homo erectus et al Place de L'Homme de Tautavel Parmi les Hominides Fossiles (1982), S. 814–846, und T. WHITE u.a.: Pleistocene *Homo sapiens* from Middle Awash, Ethiopia. *Nature* 423 (2003), 742–747.

[53] D. LIEBERMAN: Sphenoid shortening and the evolution of modern human cranial shape. *Nature* 393 (1998), 158–162.

[54] Ebd., S. 158.

[55] Vgl. B. WOOD/N. LONERGAN: The hominin fossil record. *Journal of Anatomy* 212 (2008) S. 363.

[56] I. MCDOUGALL/F. BROWN/J. FLEAGLE: Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia. *Nature* 433 (2005), S. 736; s.a. F. BROWN/CH. FULLER: Stratigraphy and tephra of the Kibish Formation. *Journal of Human Evolution* 55 (2008), 366–403; J. FLEAGLE/Z. ASSEFA/F. BROWN/J. SHEA: Paleoanthropology of the Kibish Formation. *Journal of Human Evolution* 55 (2008), 360–365; I. MCDOUGALL/F. BROWN/J. FLEAGLE: Sapropels and the age of hominins Omo I and II. *Journal of Human Evolution* 55 (2008), 409–420, u. O. PEARSON/D. ROYER/F. GRINE/J. FLEAGLE: A description of the Omo I postcranial skeleton. *Journal of Human Evolution* 55 (2008), 421–437.

[57] R. LEAKEY/K. BUTZER/M. DAY: Early Homo sapiens Remains from the Omo River Region of South-west Ethiopia. *Nature* 222 (1969), S. 1132.

anatomisch modernen Menschen, für Homo sapiens, zählen.[58] Wenn die ersten modernen Menschen in Ostafrika auftraten, dann stützt das eine der beiden etabliertesten Theorien zur Phylogenese des Menschen: die „Out-of-Africa"-Theorie (= OoA).

2) Out of Africa versus Multiregion

In der Paläoanthropologie ist, ungeachtet der Kritik, wie wir sie in FN 40 wiedergegeben haben, immer noch die Lehrmeinung vorherrschend, dass Homo erectus[59] vor rund 1.9 Ma erstmals in Afrika auftrat und vor rund 1.8 Ma nach Eurasien auswanderte.[60] Ob es Nachfahren dieser Einwanderer waren, die, wie es das Multiregionale Modell vorschlägt[61], die Vorfahren des Homo sapiens waren, oder ob eine wiederholte Auswanderung aus Afrika in letzter Konsequenz zu einer Verdrängung und Ersetzung (*replacement*) der lokalen Populationen führte, wie es die OoA-Theorie – oder die Recent African Origin (RAO) Theorie, für die Auswanderung des Homo sapiens in den letzten 100.000 Jahren[62–63] nahelegt, ist umstritten.

Befürworter der OoA-Theorie gehen davon aus, dass Homo erectus, wie bereits erwähnt, als erster Vertreter der Gattung Mensch den Kontinent in einer ersten Auswanderungswelle vor rund 1.9/1.8 Ma verließ und Eurasien bevölkerte.[64] In einer zweiten Auswanderungswelle, vor ca. 600.000 Jahren,

[58] So u.a. E. Trinkaus: Early Modern Humans. *Annual Review of Anthropology* 34 (2005), S. 209; B. Wood/J. Baker: Evolution in the Genus *Homo*. *The Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 42 (2011), S. 58; M. Aubert u.a.: Confirmation of a late middle Pleistocene age for the Omo Kibish 1 cranium by direct uranium-series dating. *Journal of Human Evolution* 63 (2012), S. 709; G. Grupe/I. Schröder/K. Christiansen/U. Wittwer-Backofen: Anthropologie (²2012), S. 53, u. M. Collard/M. Dembo: Modern human origins, in: D. Begun (Hg.): A companion to Paleoanthropology (2013), S. 565.

[59] Ich spreche hier von einer Spezies und inkludiere darin *Homo ergaster*, da sich ein wissenschaftlicher Konsens diesbezüglich zu bilden scheint (vgl. S. Antón: Early *Homo*. *Current Anthropology* 53 (2012), S. 278).

[60] G. Gruppe/I. Schröder/K. Christiansen/U. Wittwer-Backofen: Anthropologie (²2012), S. 43.

[61] Siehe u.a. M. Wolpoff/X. Wu/A. Thorne: Modern *Homo sapiens* origins: a general theory of hominid evolution involving the fossil evidence from east Asia, in: F. Smith/F. Spencer (Hg.): The Origins of Modern Humans: A World Survey of the Fossil Evidence (1984), S. 411–483.

[62] Siehe L. Aiello: The Fossil Evidence for Modern Human Origins in Africa. *American Anthropologist* 95 (1993), 73–96.

[63] U.a. Ch. Stringer: The Emergence of Modern Humans. *Scientific American* 263 (1990), 98–104; dies.: Replacement, continuity and the Origin of *Homo Sapiens*, in: G. Bräuer/F. Smith (Hg.): Continuity of Replacement?, S. 9–24.

[64] So u.a. Ch. Stringer: Evolution. *Nature* 485 (2012b), S. 34, u. I. Tattersall: Human origins, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 106 (2009), S. 16018.

verbreitete sich Homo heidelbergensis[65] über Europa und in einer dritten Welle, vor rund 100.000 Jahren, kam es zu einer „großen" Ausdehnungsphase[66] des Homo sapiens. Diese führte ihn entweder über eine nördliche Route, die Nil-Sinai-Landbrücke, in das Levante[67] oder eine südlichere Route, die Meeresstraße von Bab al-Mandab am südlichen Ende des Roten Meeres entlang[68], von – höchstwahrscheinlich – Ostafrika kommend (siehe oben), nach Südwestasien und er bevölkerte in den nächsten Zehntausenden, in einem Verdrängungsprozess ohne genetische Durchmischung mit den Nachfahren des Homo erectus (den *Neandertalern* im westlichen Eurasien, *Homo floresiensis* und der älteren Spezies Homo erectus in Indonesien)[69], den Rest der Welt.[70]

Im Gegensatz dazu vertreten Anhänger der Multiregionalen Theorie den Standpunkt, dass Homo erectus als Urahne des modernen Menschen Afrika zwar vor rund 2 Ma verließ und sich über die Welt verbreitete[71], Homo sapiens jedoch mittels inter-populärem Genfluss durch Anpassung an die jeweilige Umgebung aus Homo erectus über den archaischen Homo sapiens evolvier-

[65] So sehen es jedenfalls Autoren wie STRINGER, TATTERSALL und RIGHTMIRE (vgl. CH. STRINGER: Out of Africa, in: M. Nitecki/D. Nitecki (Hg.): Origins of Anatomically Modern Humans (1994), S. 151–172, I. TATTERSALL: Paleoanthropology. *Evolutionary Anthropology* 9 (2000), 2–16, u. Ph. RIGHTMIRE: Human evolution in the Middle Pleistocene. *Evolutionary Anthropology* 6 (1998), 218–227).

[66] „The great human expansion" – B. HENN/L. CAVALLI-SFORZA/M. FELDMAN: The great human expansion, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 109 (2012), S. 17758–17764.

[67] Siehe u.a. J. SHEA: The Middle Paleolithic of the East Mediterranean Levant. *Journal of World Prehistory* 17 (2003), 313–394.

[68] Einen Übersichtsartikel bietet A. BEYIN: Upper Pleistocene Human Dispersals out of Africa. *International Journal of Evolutionary Biology* (2011), 1–17; hinsichtlich der arabischen Halbinsel siehe M. PETRAGLIA/J. ROSE (Hg.): The Evolution of Human Populations in Arabia (2009).

[69] Siehe CH. STRINGER: Evolution. *Nature* 485 (2012b), S. 34.

[70] Zur Besiedelung des Levante siehe J. SHEA: The Middle Paleolithic of the East Mediterranean Levant. *Journal of World Prehistory* 17 (2003), 313–394; zur Besiedelung Arabiens: M. PETRAGLIA/J. ROSE (Hg.): The Evolution of Human Populations in Arabia (2009); zur Besiedelung Europas: J. HOFFECKER: The spread of modern humans in Europe, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 106 (2009), S. 16040–16045, u. P. MELLARS: The earliest modern humans in Europe. *Nature* 479 (2011), 483–485; zur Besiedelung West-, Zentral- und Ostasiens s. allgemein F. SMITH/J. AHERN (HG.): The Origins of Modern Humans (2013); zur Besiedelung Südasiens und Australiens: M. PETRAGLIA/B. ALLCHIN (Hg.): The Evolution and History of Human Populations in South Asia (2007) u. R. DENNELL/M. PORR: Southern Asia, Australia, and the Search for Human Origins (2014). Zur Besiedelung Amerikas s. T. GOEBEL: The Late Pleistocene dispersal of Modern Humans in the Americas. *Science* 319 (2008), 1497–1502, u. A. MARANGONI/D. CARAMELLI/G. MANZI: *Homo sapiens* in the Americas. *Journal of Anthropological Sciences* 92 (2014), 79–97.

[71] A. THORNE/M. WOLPOFF: The Multiregional Evolution of Humans. *Scientific American* 13 (2003), S. 46f.

te.[72] Während die genetische Drift und der Selektionsdruck für regionale Differenzen in der Variation verantwortlich zeichnen, trug der Genfluss zwischen den Populationen Sorge dafür, dass die Spezies als solche erhalten blieb.[73]

Obwohl die OoA-Theorie in den letzten Dekaden bis hin zum jetzigen Zeitpunkt von den meisten Forschern favorisiert und durch fossile, archäologische und genetische Daten gestützt wurde und wird, haben neue Anfragen aus der Humangenetik[74] und neueste Genomanalysen, gewonnen aus Neandertalerfossilien oder Fossilien des Denisova-Menschen[75], diesen Konsens nunmehr allem Anschein nach aufgebrochen.[76] In einem aktuellen Artikel von Chris

[72] Siehe u.a. M. Wolpoff/X. Wu/A. Thorne: Modern Homo sapiens origins, in: F. Smith/F. Spencer (Hg.): The Origins of Modern Humans (1984), S. 411–483; M. Wolpoff/R. Caspari: Race and Human Evolution (1997) u. M. Wolpoff/J. Hawks/R. Caspari: Multiregional, Not Multiple Origins. *American Journal of Physical Anthropology* 112 (2000), 129–136.

[73] D. Frayer u.a.: Theories of Modern Human Origins. *American Anthropologist* 95 (1993), S. 17.

[74] Siehe A. Klyosov/I. Rozhanskii: Re-Examining the „Out of Africa" Theory. *Advances in Anthropology* 2 (2012), 80–86; A. Klyosov/I. Rozhanskii/L. Ryabchenko: Re-Examining the Out-of-Africa Theory and the Origin of Europeoids (Caucasoids). Part 2. *Advances in Anthropology* 2 (2012), 198–213, u. A. Klyosov: Reconsideration of the "Out of Africa" Concept as Not Having Enough Proof. *Advances in Anthropology* 4 (2014), 18–37.

[75] Siehe u.a. R. Green u.a.: A draft sequence of the Neandertal genome. *Science* 328 (2010), 710–722; D. Reich u.a.: Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia. *Nature* 468 (2010), 1053–1060; M. Currat/L. Excoffier: Strong reproductive isolation between humans and Neanderthals, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 108 (2011), S. 15129–15134; J. Wall u.a.: Higher Levels of Neanderthal Ancestry in East Asiens than in Europeans. *Genetics* 194 (2013), 199–209, u. M. Sankararaman u.a.: The genomic landscape of Neanderthal ancestry in present-day humans. *Nature* 507 (2014), 354–357.

[76] Von Interesse ist die Kritik von Klyosov/Rozhanskii/Ryabchenko (2012). Die Autoren bildeten einen Haplogruppen-Baum des Y-Chromosoms aus Grund-Haplotypen von Haplogruppen (d.s. Gruppen von Haplotypen, d.h. Varianten einer Abfolge der Nukleinbasen, A, G, T, C, der Nukleodite einer Nukleinsäure) und Subkladen (Zweigen) und ihren systematisch berechneten TMRCA's („The Most Recent Common Ancestor"; d.h. den Zeitraum bis zum letzten gemeinsamen Vorfahren) und vertreten die Auffassung, dass sich die y-chromosomale Alpha-Haplogruppe als ancestrale Haplogruppe der afrikanischen und non-afrikanischen Haplogruppen bereits vor ca. 160.000 Jahren in zwei Haplogruppen aufgespalten habe. Vor rund 132.000 Jahren entstanden dann aus der einen Haplogruppe die Haplogruppe A und ihre Zweige; vor rund 58.000 Jahren aus dem anderen Zweig die Beta-Haplogruppe, aus der in der Folge die Haplogruppe B (vor rund 46.000 Jahren) nach Afrika emigrierte, die Haplogruppe C, die von ihnen als Mongoloide und Austronesische Haplogruppe bezeichnet wird (vor rund 36.000 Jahren), die Haplogruppen D und E, die für den Mittleren Osten stehen (vor rund 42.000 Jahren) und die Haplogruppen F bist T, samt Subkladen. Diese entstanden vor rund 58.000 Jahren und würden die von den Autoren so bezeichneten Europeiden (Kaukasoiden) beinhalten. Somit können die Europeiden-Haplogruppen jedoch nicht von den in Afrika vorzufindenden Haplogruppen A oder B abstammen. Kurz und bündig könnte man es mit den Autoren so bezeichnen: „Ein Junge ist nicht der Nachkomme seines älteren Bruders" (A. Klyosov/I. Rozhanskii/L. Ryabchenko: Re-Examining the Out-of-Africa Theory and the Origin of Europeoids (Cauca

STRINGER, einem der Hauptvertreter der OoA-Theorie, räumt dieser ein, dass sich die Datenlage von einer RAO-Theorie, in welcher davon auszugehen ist, dass alle lebenden Menschen genetisch zu 100% auf den oder besser „die" vor rund 100.000 Jahren ausgewanderten Homo sapiens zurückgehen, hin zu Modellen verschoben hat, in denen dies nicht zu 100 % der Fall ist.[77]

Es lässt sich festhalten, dass rein wissenschaftlich betrachtet der gegenwärtige *State of the Art* ein Assimilations-Modell, wie das von SMITH, FALSETTI und DONNELLY[78] eingebrachte, zu sein scheint, das, von der Multiregionen-Theorie kommend, die Wichtigkeit des Genflusses hervorhebt, die Ersetzung oder Populationsmigration als Hauptfaktor im Erscheinen des modernen Menschen leugnet und dennoch davon ausgeht, dass Homo sapiens aus Afrika stammt.[79] Dies zeigt, dass von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet nichts dagegen spricht, die Stammesgeschichte der lebenden Menschen, wenn auch nicht notwendigerweise, bis zu einer mitochondrialen Eva zurückzuverfolgen. Ob der Ort, an dem wir uns an einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit wiederfinden würden, nun in Afrika oder Eurasien liegt, ist, wie bereits erwähnt, von nachrangiger Bedeutung.

Ein weiterer Einwand könnte lauten: Es mag zwar sein, dass zum damaligen Zeitpunkt keine Leidensfähigkeit ohne Zuschreibung von außen, über einen epistemischen Anthropozentrismus, vorlag, da die Lebewesen zu diesem Zeitpunkt wohl noch nicht so weit evolviert waren. Es wird jedoch zwangsläufig einen Zeitpunkt in der Vergangenheit geben, gegeben haben, an dem die Evolution, vor allem des Gehirns – die Enzephalisation –, so weit fortgeschritten war, dass Leidensfähigkeit ohne Zuschreibung von außen *in* die Welt *ein*trat – und sei es nur bei den Vorfahren des modernen Menschen.

soids). Part 2. *Advances in Anthropology* 2 (2012), S. 201; Übers. JK). Als weiteren Beleg hierfür führen sie den Befund an, dass die Träger der Europeiden-Haplogruppen wie auch der anderen nicht-Afrikanischen Haplogruppen entweder nicht die SNP's (Einzelnukleotid-Polymorphismen; zur Erklärung s. Ch. SCHAAF/J. ZSCHOCKE: Basiswissen Humangenetik (²2013), S. 32f.) der Haplogruppe A – M13, 23, 31, 32, 59, 91, 114, 118, 171 und P82, 97, 102, 262, 289 und 291 – oder der Haplogruppe B – M60, 181 und P90 – besitzen würden.

[77] CH. STRINGER: Why we are not all multiregionalists now. *Trends in Ecology & Evolution* 29 (2014), S. 249.

[78] F. SMITH/A. FALSETTI/ST. DONNELLY: Modern human origins, in: Yearbook of Physical Anthropology 32 (1989), S. 35–68.

[79] F. SMITH: The role of continuity in modern human origins, in: G. Bräuer/F. Smith (Hg.): Continuity or Replacement? (1992), S. 145–156; s.a. E. TRINKAUS: Early Modern Humans. *Annual Review of Anthropology* 34 (2005), S. 218; für eine theoretische Einordnung siehe CH. STRINGER: Modern human origins. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 357 (2002), 563–579.

Dieser Einwand trifft ohne Zweifel zu, eröffnet allerdings in seiner Anfrage eine, wie ich finde, starke Intuition gegen die Plausibilität der Postulierung von Leidensfähigkeit als Grundnorm. Wenn nämlich zugestanden wird, dass Leidensfähigkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt in die Welt eintrat und dies u.a. an der Enzephalisation lag, dann muss, wie wir gleich zeigen werden, ebenfalls eingeräumt werden, dass die Tötung und der Verzehr anderer, meist herbivorer Säugetiere eine Verhirnlichung zuallererst begünstigte. Zudem zeigt sich, dass die Ausdehnung einer Mitleidsethik auf nicht-menschliche Entitäten wenig fundiert ist, konsumieren heute wohl immer noch schätzungsweise mehr als 90% der Weltbevölkerung[80], Jahrtausende nach der neolithischen Revolution, nach der Sesshaftwerdung des Menschen, Fleisch. Ein Fleischkonsum, der im Übrigen auch auf andere hochentwickelte, größtenteils herbivor lebende Menschenartige, wie sich noch zeigen wird, zuzutreffen scheint. Doch was sagt die Wissenschaft dazu?

Fleischkonsum und Enzephalisation bei den Homininen

Die Evolution des Menschen zeichnet sich in einem mittleren Stadium (ca. 3–2 Ma BP) neben der Vervollkommnung der Bipedie durch einen Trend hin zur Verhirnlichung aus. So besaß Homo erectus vor rund 1.5 Ma BP ein im Vergleich zu den archaischen Homininen *Paranthropos boisei* und *Paranthropus robustus* (ca. 500 cm^3) bereits um rund 80% vergrößertes Schädelvolumen.[81] Dieser Trend fand beim Menschen bislang in der Schädelkapazität des *Neandertalers* seinen Höhepunkt. Ihm wird ein Volumen von rund 1500 cm^3

[80] Statistiken zur Gesamtanzahl der Fleischkonsumenten in verschiedenen Ländern bzw. weltweit, sind spärlich gesät. Tatsächlich scheint es so zu sein, dass der Vegetarismus in der westlichen Welt, vor allem im Bildungsbürgertum, seinen Exotenstatus verloren haben dürfte. So dürften in den Vereinigten Staaten und in Deutschland, exemplarisch herausgegriffen, mittlerweile rund 15 bzw. 1,5–7 Mio. Vegetarier, per Selbstzuschreibung, leben (vgl. Heinrich-Böll Stiftung (Hg.): Fleischatlas (^{7}2014), S. 10). Das würde einem Prozentsatz von rund 4,8 für die Vereinigten Staaten (2012) und zwischen 1,8 (2008) und 8,7 (2012) für Deutschland, auf die Gesamtbevölkerung (Quelle für die jeweiligen Jahre: de.statista.com) gerechnet, entsprechen. Als Ausreißer nach oben kann Indien gewertet werden. Dort ist der religiös motivierte Vegetarismus durch den Hinduismus weit verbreitet. Wie durch eine Studie aus dem Jahre 2006 (vgl. Heinrich-Böll Stiftung, ebd.) festgestellt, dürften dort rund 33% der Bevölkerung (de.statista.com), d.w. 375 Mio. Menschen, vegetarisch leben. Ungeachtet dessen scheint der Fleischkonsum auch in den nächsten Dekaden global betrachtet anzuwachsen (vgl. J. Kearney: Food consumption trends and drivers. *Philosophical Transaction of the Royal Society* B 365 (2010), S. 2796).

[81] Siehe u.a. Th. Schoenemann: Hominid Brain Evolution, in: D. Begun (Hg.): A Companion to Paleoanthropology (2013), S. 140ff., u. B. Wood/N. Lonergan: The hominin fossil record. *Journal of Anatomy* 212 (2008), S. 359ff.

zugeschrieben, wohingegen der moderne Mensch „nur" über ein Schädelvolumen von rund 1350 cm^3 verfügen dürfte.[82] Es kann festgehalten werden, dass sich das menschliche Gehirn in seiner Größe seit Homo erectus noch einmal fast verdoppelt haben dürfte.[83] Wobei auch ein relativer Zuwachs zu verzeichnen ist.[84] Dass dies ein außerordentlicher evolutionärer Prozess gewesen sein dürfte, zeigt sich daran, dass der heute lebende Mensch unter den großen Säugetieren über das relativ, auf die Körpermasse betrachtet, größte Gehirn verfügt.[85] Auch übersteigt sein Enzephalisationsquotient (=EQ), d.i. das Verhältnis von beobachteter zu erwarteter Gehirngröße innerhalb einer Art[86], mit rund 7.6 den Erwartungswert um das 7 bis 8 fache.[87] Damit besitzt der moderne Mensch auch hier den höchsten Wert. Was macht uns nun aber zum Menschen? Was ist das *Spezifikum Humanum*, das uns von anderen Tieren abhebt? Ist es ein großes Gehirn? Unter den Landsäugetieren besitzt der afrikanische Elefant mit rund 4.7 kg ebenfalls ein großes Gehirn.[88] An der Gehirngröße allein kann es folglich nicht liegen. Ist es ein hoher Enzephalisationsquotient, der den Status des Menschen hervorhebt? Auch daran kann es nicht allein gelegen sein, besitzen doch Kapuzineraffen beispielsweise einen höheren EQ als Gorillas, verfügen jedoch nicht über deren kognitive Fähigkeiten.[89] Ein weiterer Faktor könnte die Evolution des Neokortex und im Speziellen des Präfrontalkortex und einer damit einhergehenden Umgestaltung der einzelnen Hirnregionen in der Gattung Homo sein. Dies scheint naheliegend zu sein, ist der Präfrontalkortex doch an einer Reihe von kognitiven Prozessen höherer Ordnung wie Sprache, emotionaler Verarbeitung sowie Sozialität beteiligt.[90] In der Tat zeigen neuere Befunde[91], dass der Mensch im

[82] Vgl. G. Roth/U. Dicke: Evolution of the brain and intelligence. *Trends in Cognitive Sciences* 9 (2005), S. 253.
[83] R. Holloway: Evolution of the human brain, in: A. Lock/Ch. Peters (Hg.): The Handbook of Human Symbolic Evolution (1996), S. 74 u. 89, bei einem angenommenen Ausgangswert von 750 ml für Homo ergaster und einen Gegenwert von 1500 ml für den *Cro-Magnon*-Menschen.
[84] Vgl. D. Lieberman: The Evolution of the Human Head (2011), S. 612.
[85] G. Roth/U. Dicke: Evolution of the brain and intelligence. *Trends in Cognitive Sciences* 9 (2005), S. 252.
[86] Vgl. H. Jerison: Evolution of the Brain and Intelligence (1973), S. 61f.
[87] Vgl. J. Bering/D. Bjorklund: The Serpent's Gift, in: Ph. Zelazo/M. Moscovitch/E. Thompson (Hg.): The Cambridge Handbook of Consciousness (2007), S. 603.
[88] J. Shoshani/W. Kupsky/G. Marchant: Elephant brain: Part I. *Brain Research Bulletin* 70 (2006), 124–157, zit. nach: B. Hart/L. Hart/N. Pinter-Wollman: Large brains and cognition. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 32 (2008), S. 91.
[89] Vgl. G. Roth: The Long Evolution of Brains and Minds (2013), S. 232, u. S. Herculano-Houzel: The human brain in numbers. *Frontiers in Human Neuroscience* 3 (2009), S. 3.
[90] Vgl. K. Treffer/K. Semendeferi: Human prefrontal cortex, in: M. Hofman/D. Falk (Hg.): Evolution of the Primate Brain (2012), S. 191f.

Vergleich (absolut und relativ) zu anderen Menschenaffen über beispielsweise ein vergrößertes Brodmann Areal (10) verfügt. Darüber hinaus verfügt der moderne Mensch wohl über eine spezifizierte neuronale Differenzierung und spezialisierte säulenartige, modulare und laminare Anordnungen von Nervenzellen, die in dieser Art und Weise in anderen Arten nicht vorzufinden sind.[92] ROTH spricht auch davon, dass der Mensch über die größte Anzahl von kortikularen Neuronen mit rund 20.000 synaptischen Verbindungen pro Neuron verfügt.[93] Kognitive Funktionalität und Intelligenz stehen zudem in Zusammenhang mit dem kortikalen Informationsverarbeitungsvermögen. Neben der Anzahl der Neuronen und der synaptischen Verbindungen spielt hierbei noch die Nervenleitgeschwindigkeit der kortikalen Fasern eine bedeutende Rolle. Diese sind bei Primaten relativ dick, was zu einer höheren Leitgeschwindigkeit führt. Letztlich sei der durchschnittliche Abstand zwischen den Neuronen bei Primaten geringer als bei anderen Säugetieren, wie beispielsweise dem afrikanischen Elefanten.[94] Das *Spezifikum Humanum* dürfte diesbezüglich, folgt man dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs, in einer Kombination von verschiedenen Faktoren liegen: einer sowohl quantitativen wie auch qualitativen Enzephalisation mit einer Reihe von Anpassungen, die vor allem in Neokortex und Präfrontalkortex zu finden sind.

Aus der Verhirnlichung ergab sich auch eine Veränderung der Metabolismusrate im Menschen. Man geht heute davon aus, dass das Gehirn eines adulten Menschen zwar nur rund 2% des Gesamtgewichtes ausmacht, jedoch $\geq$ 20% der basalen Stoffwechselrate, des täglichen Grundumsatzes, für sich beansprucht.[95] Die Frage danach, wie die nötige Energiezufuhr für die Enzephalisation bereitgestellt werden konnte, führt uns zurück ins Gelasium zu Homo erectus.

Paläoanthropologische Belege legen nahe, dass es bereits vor rund 2.5 Ma BP bei Homininen zu, wenn auch nicht regelmäßigem, Fleischkonsum kam.[96]

[91] U.a. K. SEMENDEFERI u.a.: Prefrontal Cortex in Humans and Apes. *American Journal of Physical Anthropology* 14 (2001), 224–241.

[92] T. PREUSS: The Cognitive Neuroscience of Human Uniqueness, in: M. Gazzinga (Hg.): The Cognitive Neurosciences ([4]2009), S. 53.

[93] Vgl. G. ROTH: The Long Evolution of Brains and Minds (2013), S. 233ff.

[94] G. ROTH/U. DICKE: Evolution of the brain and intelligence. *Trends in Cognitive Sciences* 9 (2005), S. 253.

[95] Siehe u.a. W. LEONARD/J. SNODGRASS/M. ROBERTSON: Effects of Brain Evolution on Human Nutrition and Metabolism. *Annual Review of Nutrition* 27 (2007), S. 312.

[96] J. DE HEINZELIN u.a.: Environment and Behavior of 2.5-Million-Year-Old Bouri Hominids. *Science* 284 (1999), 625–629; R. FOLEY: The Evolutionary Consequences of Increased Carnivory in Hominids, in: C. Stanford/H. Bunn (Hg.): Meat-Eating and Human Evolution (2001),

Zur dauerhaften Anwesenheit in der Ernährung des frühen Urmenschen dürfte es aber erst um etwa 2 Ma BP gekommen sein.[97] Was unstrittig sein dürfte, ist, dass Homo erectus mit seinem relativ großen Körper, seiner Bipedalität, größere Energieanforderungen an seine Umwelt stellte als es bei früheren Hominiden mit beispielsweise kleineren Gehirnen noch der Fall war.[98]

Ein prominenter Erklärungsansatz geht diesbezüglich davon aus, dass den Energieanforderungen durch eine Hinzunahme von tierischen Produkten in die Ernährung, d.h. von Fleisch und Fett, begegnet werden konnte. AIELLO und WHEELER vertreten in ihrer „Expensive Tissue"-Hypothese[99] den Ansatz, dass zur Sicherstellung der Energiebilanz des Körpers die größere Energieintensivität des Gehirns zu einer Verkleinerung des Intestinaltraktes führte. Diese größere Energieintensivität konnte durch qualitativ hochwertige Nahrungsmittel, wie tierische Produkte, sichergestellt werden.[100] Dieser Ansatz wurde, obwohl er weit verbreitet ist, mehrfach kritisch hinterfragt.[101] Dass das Gehirnwachstum in/zu einer Zeit einsetzte, als die Konsumption von Fleisch – sei es erjagt oder aus Aas gewonnen – einen höheren Stellenwert in der Ernährung der Homininen einnahm, einzunehmen begann, gilt indes als gut belegt.[102] Es ist naheliegend, dass, da die Enzephalisation vor allem den Metabolismus von schwangeren bzw. stillenden weiblichen Vertretern von Homo erectus und deren Nachwuchs belastete, die Einbindung von Fleisch bzw. die Steigerung des Fleischanteils bei der Ernährung, und seien es prozentual gesehen auch nur wenige Prozent von 10 auf 20[103], als konzentrierte Ressourcen von Eisen, Kalzium, Iod, Sodium und Zink, Vitamin A, u.a. B6 und 12, Vitamin C und zudem hochqualitativem Protein und Fett[104], diesen Ausgleich in, im Vergleich zu

S. 305–331, u. H. BUNN: Meat Made Us Human, in: P. Ungar (Hg.): Evolution of the Human Diet (2007), S. 191–211.

[97] Vgl. J. FERRARO u.a.: Earliest Archaeological Evidence for Persistent Hominin Carnivory. *PloS ONE* 8 (2013), e62174.

[98] L. AIELLO/J. WELLS: Energetics and the Evolution of the Genus Homo. *Annual Review of Anthropology* 31 (2002), Table 1: S. 325.

[99] L. AIELLO/P. WHEELER: The Expensive-Tissue Hypothesis. *Current Anthropology* 36 (1995), 199–221.

[100] Ebd., S. 211.

[101] Siehe u.a. A. NAVARRETE/C. VAN SCHAIK/K. ISLER: Energetics and the evolution of human brain size. *Nature* 480 (2011), 91–93; hingegen positiv A. KOTRSCHAL u.a.: Artificial Selection on Relative Brain Size in the Guppy Reveals Costs. *Current Biology* 23 (2013), 168–171.

[102] Vgl. TH. SCHOENEMANN: Evolution of the Size and Functional Areas of the Human Brain. *Annual Review of Anthropology* 35 (2006), S. 398.

[103] Vgl. R. FOLEY: The Evolutionary Consequences of Increased Carnivory in Hominids, in: C. Stanford/H. Bunn (Hg.): Meat-Eating and Human Evolution (2001), S. 305–331.

[104] K. MILTON: A Hypothesis to explain the Role of Meat-Eating in Human Evolution. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 8 (1999), 11–21; K. MILTON: The Critical

rein herbivoren Nahrungsquellen, quantitativ geringer Form herstellen konnte. MANN geht sogar so weit zu behaupten, dass die grundlegende Energieversorgung durch Proteine, langkettige Fettsäuren, Vitamin B12, Eisen und Zink unserer pre-agrikulturellen Vorfahren aus Fleisch stammte.[105]

Die Stammesgeschichte der Gattung Homo zeigt, beginnend bei Homo erectus, dass über den Neandertaler[106] bis hin zu den heute lebenden, sesshaften Menschen – wie in FN 80 kurz erwähnt – aber auch in den heute noch lebenden Jäger-und-Sammler Gesellschaften[107] Fleisch als Nahrungsquelle eine große Bedeutung einnahm und noch einnimmt.

Exkurs: Fleischkonsum bei höheren Primatenarten

Neben dem Homo sapiens reichern auch andere höhere Säugetiere ihre meist herbivore Nahrung manchmal durch den Verzehr von Fleisch an. So weiß man von Schimpansen (*Pan troglodytes*), dass sie gelegentlich kleinere Primaten – Stummelaffen (*Colobus badius*) – und andere Säugetiere jagen und erbeuten.[108] Auch für Bonobos (*Pan paniscus*) gilt es mittlerweile als nachgewiesen, dass sie neben Waldantilopen auch Wolf-Meerkatzen (*Cercopithecus wolfi*) erlegen.[109] Selbst bei Gorillas stellt sich die Frage, ob sie nicht Primatenfleisch konsumieren.[110] Daraus ergeben sich interessante Fragestellungen, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Auf eine Fragestellung sei jedoch hingewiesen. Wenn heute lebende höhere (fleischkonsumierende) Primaten über eine *Theory of Mind* verfügen und eine Theory of Mind eine sine-qua-non-Bedingung für die Zuschreibung von Mitleid ist, dann kann eine

Role Played by Animal Source Foods in Human (Homo) Evolution. *The Journal of Nutrition* 133 (2003), 3886–3892, u. N. MANN: Dietary lean red meat and human evolution. *European Journal of Nutrition* 39 (2000), 71–79.

[105] N. MANN: Meat in the human diet. *Nutrition & Dietetics* 64 (2007), S. 106.

[106] M. RICHARDS/E. TRINKAUS: Isotopic evidence for the diets of European Neanderthals and early modern humans, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 106 (2009), S. 16034–16039.

[107] H. KAPLAN/K. HILL/J. LANGCASTER/M. HURTADO: A Theory of Human Life History Evolution. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 9 (2000), 156–185.

[108] Siehe u.a. C. STANFORD/J. WALLIS/H. MATAMA/J. GOODALL: Patterns of predation by chimpanzees on red colobus monkeys in Gombe National Park, 1982–1991. *American Journal of Physical Anthropology* 94 (1994), 213–228, u. J. PRUETZ/P. BERTOLANI: Savanna Chimpanzees. *Current Biology* 17 (2007), 412–417.

[109] G. HOHMANN/B. FRUTH: New Records on Prey Capture and Meat Eating by Bonobos at Lui Kotale. *Folia Primatologica* 79 (2008), 103–110, u. M. SURBECK/G. HOHMANN: Primate hunting by bonobos at LuiKotale. *Current Biology* 18/19 (2008), 906–907.

[110] Siehe M. HOFREITER u.a.: Vertebrate DNA in Fecal Samples from Bonobos and Gorillas. *PloS One* 5 (2010), e9419.

Mitleidsethik hinsichtlich dieser Primatenarten wohl nur speziesistisch ausformuliert werden.

Für die Erwiderung zur oben gestellten Anfrage kann zusammenfassend Folgendes vorgebracht werden. Ganz zweifellos muss Leidensfähigkeit zu einem Zeitpunkt in der Vergangenheit erstmalig aufgetreten sein. Wäre dem nicht so, könnten wir jetzt weder uns noch anderen Entitäten Leidensfähigkeit beimessen. Ungeachtet dessen muss es, ganz allgemein gesprochen, einen *Ort* dieser Leidensfähigkeit geben. Dieser Ort kann nur im Gehirn, in jenen Regionen vorzufinden sein, die sowohl quantitativ als auch qualitativ evolvierten. Als einen – wenn nicht den wesentlichen – Grund für diese Weiterentwicklung haben wir die Ernährungsumstellung von einer herbivoren hin zu einer omnivoren, mit Fleisch angereicherten Lebensweise hervorgehoben. So lässt sich festhalten, dass mitunter erst durch den Konsum von Fleisch von Tieren, denen wir von außen Leidensfähigkeit beimessen würden, jene Hirnregionen evolvieren konnten, in denen wir Leidensfähigkeit verorten. Dieser Umstand und die Tatsache, dass der weitaus größte Teil der heute lebenden Menschen Fleisch konsumiert und ebenso höhere Primaten selten aber doch andere Primaten erlegen und verspeisen, spricht dafür, dass der Evolution von Sprache und Bewusstsein eine hervorgehobene Rolle in der Entstehung von Leidensfähigkeit beizumessen sein wird. Dazu, in Beantwortung der nächsten Anfrage, abschließend mehr.

Ein weiterer, letzter hier behandelter Einwand könnte, wenn auch unter Ausklammerung des epistemischen Anthropozentrismus, eine kritische Anfrage an die eingangs erwähnten Vorbedingungen für Leidensfähigkeit, an Bewusstsein und Sprache beim Menschen stellen, deren Notwendigkeit für nicht-menschliche Entitäten verneinen oder für eine abgeschwächte Form bei nicht-menschlichen Entitäten als hinreichend für Leidensfähigkeit eintreten. Wie steht es um Bewusstsein und Sprache beim Tier, wann traten diese beim Menschen *in* die Welt *ein*? Was sagt die Wissenschaft oder auch die Philosophie dazu?

Bewusstsein in Philosophie und Neurowissenschaft

Die Frage danach was Bewusstsein ist, beschäftigt die Philosophie schon seit langer Zeit. Dass das Wort „Bewusstsein" kein einheitliches Phänomen bezeichnet[111], scheint unbestreitbar zu sein. Zu viele Phänomene wurden schon in dessen Objektbereich eingeordnet. Trotzdem haben sich nach dem Nieder-

[111] Vgl. P. Bieri: Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?, in: Th. Metzinger (Hg.): Bewusstsein ([2]1996), S. 61.

gang des Behaviorismus, in der kognitiven Wende bzw. durch sie, einige Definitions- und Klassifikationsversuche in der Philosophie des Geistes als hilfreich erwiesen. David Armstrong[112] unterscheidet beispielsweise zwischen minimalem Bewusstsein (minimal consciousness), Wahrnehmungsbewusstsein (*perceptual consciousness*) und introspektivem Bewusstsein (*introspective consciousness*). Ersteres lässt sich unter den Begriff Wachheit subsumieren, das zweite umfasst das Bewusstsein der Wahrnehmung des eigenen Körpers und der Umwelt und Letzteres zielt auf die innere Wahrnehmung ab.[113] Eine ähnliche Unterscheidung, die bis heute nichts an ihrer Wirkmächtigkeit eingebüßt hat, trifft Ned Block.[114] Für Block gilt es, zwischen zwei zentralen Bewusstseinsbegriffen zu unterscheiden: Zugangsbewusstsein (*access consciousness*) und phänomenalem Bewusstsein (*phenomenal consciousness*). Zudem gestattet er in seiner doch liberal gehaltenen Bewusstseinsauffassung eine erweiterte Typisierung in Selbstbewusstsein und Kontrollbewusstsein (*monitoring*). Über Zugriffsbewusstsein verfügen wir, wenn wir fähig sind, über unsere Erfahrungen zu sprechen und darauf aufbauend zu handeln oder genauer: Ein Zustand gilt als zugriffsbewusst, wenn aufgrund dessen, dass man diesen Zustand besitzt, eine Repräsentation seines Inhalts erstens inferentiell ungebunden ist, das heißt für die Verwendung als eine Prämisse im Schlussprozess, zweitens, für die rationale Kontrolle einer Handlung und drittens für die rationale Kontrolle der Sprache bereitsteht.[115] Diese drei Bedingungen sieht Block in ihrer Gesamtheit als hinreichend, nicht aber jede einzelne als notwendig für Zugangsbewusstsein an. Als schwächste dieser Bedingungen erachtet Block die dritte Bedingung und eröffnet somit Zugangsbewusstsein für einige nicht-menschliche Entitäten. Phänomenales Bewusstsein bezieht sich auf den qualitativen Charakter der Erfahrung. Der phänomenal bewusste Aspekt eines Zustandes liegt Block zufolge in dem Wie-es-ist, in diesem Zustand zu sein, im *Erleben*.[116] Selbstbewusstsein und Kontrollbewusstsein sind für Block Formen innerer Wahrnehmung. Selbstbewusstsein zeigt sich

[112] D. Armstrong: What is consciousness?, in: Ders.: The Nature of Mind and Other Essays (1980), S. 55–67.
[113] Ebd., S. 55ff.
[114] N. Block: On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences* 18 (1995), 227–287. David Armstrong hält in seinem Kommentar zu Block (1995) fest, dass phänomenales Bewusstsein Wahrnehmungsbewusstsein sei und es sich bei Zugangsbewusstsein um die altbekannte Introspektion handle (D. Armstrong: Perception-consciousness and action-consciousness? *Behavioral and Brain Sciences* 18 (1995), S. 247f.).
[115] N. Block, ebd., S. 231.
[116] Ebd., S. 230; s.a. ders.: Das neuronale Korrelat des Bewusstseins, in: F. Esken/H.-D. Heckmann (Hg.): Bewusstsein und Repräsentation (1998), S. 156.

im Besitz eines Begriffes des Selbst und der Fähigkeit, diesen beim Denken über sich selbst zu verwenden; Kontrollbewusstsein könnte in einer Form als *Gedanke höherer Ordnung* auftreten. Ein bewusster Zustand wäre in diesem Sinne ein Zustand, der von einem Gedanken des Inhaltes flankiert würde, einem Gedanken, dass man in diesem Zustand *ist*.[117] BLOCK spricht davon, dass die letzten beiden Bewusstseinsformen kreatürliches Bewusstsein als Grundbaustein voraussetzen würden.[118] Er schreibt und hier wollen wir ihn direkt zitieren:

> „Damit zum Beispiel ein Schmerz reflexiv-bewusst ist, muss die Person, deren Schmerz es ist, sich in einem anderen, sich auf diesen Schmerz beziehenden Zustand befinden. Es sind Geschöpfe, die über sich selbst nachdenken können. Es ist nicht einmal klar, was ein selbstbewusster Zustand wäre."[119]

Dieser Abschnitt ist aus mehreren Gründen von Interesse. Zum einen spricht BLOCK von reflexiver Bewusstheit und bringt über den in Beziehung stehenden Zustand den Begriff der Repräsentation und damit indirekt die repräsentationalistischen Bewusstseinstheorien mit in den Diskurs ein, zum anderen erkennt er die Schwierigkeit der Zuschreibung bestimmter Qualitäten an die Denotation von Wörtern, denen konnotativ diese qualitative Komponente fehlt. Dazu abschließend mehr.

Die bereits kurz erwähnte Theorie der *Gedanken höherer Ordnung* gehört zu den repräsentationalistischen Bewusstseinstheorien, die mittlerweile eine hervorgehobene Stellung unter den Bewusstseinstheorien, vor allem im angelsächsischen Raum, einnehmen. Auch in der Frage, ob nicht-menschliche Entitäten Bewusstsein besitzen, spielen repräsentationalistische Ansätze eine wichtige Rolle in der gegenwärtigen philosophischen Debatte.[120]

Unter die wichtigsten Bewusstseinstheorien repräsentationalistischer Art fallen Theorien erster und Theorien *höherer* Ordnung. Sie alle teilen die reduktionistisch naturalistische Basis, dass phänomenales Bewusstsein letztlich

[117] N. BLOCK: On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences* 18 (1995), S. 235.

[118] Er lässt zwar offen, was er unter kreatürlichem Bewusstsein versteht, es dürfte sich allerdings in etwa um ARMSTRONGS Minimalbewusstsein handeln. Oder wie DAVID ROSENTHAL es fasst: „Wir beschreiben Menschen und andere Lebewesen [creatures] als bewusst seiend, wenn sie wach und ihre sensorischen Systeme in einer für einen wachen Zustand normalen Weise rezeptiv sind. Ich nenne dieses Phänomen *kreatürliches Bewusstsein* [*creature consciousness*]" (D. ROSENTHAL: Explaining Consciousness, in: D. Chalmers (Hg.): Philosophy of Mind. (2002), S. 406, Übers. JK).

[119] N. BLOCK: On a confusion, S. 235, Übers. JK.

[120] R. LURZ: The philosophy of animal minds, in: Ders. (Hg.): The Philosophy of Animal Minds (2009), S. 8.

durch die eine oder andere Form von Zugangsbewusstsein erklärt werden sollte.[121] Vertreter der Theorien erster Ordnung, wie FRED DRETSKE[122] oder MICHAEL TYE[123], gehen u.a. davon aus, dass sich der qualitative Charakter einer Sinneserfahrung im intentionalen Gehalt des mentalen Zustands, der sie repräsentiert, im Sinne einer strengen Identitätsthese erschöpft. So ist es auch möglich, dass TYE[124] Bienen und Fischen phänomenales Bewusstsein zuspricht. Problematisch wird eine solche Einlassung, wenn es um die Erklärung von Überzeugungen oder aber auch Wünschen, wenn es um die Erklärung von *Leiden* geht. Dann scheinen diese Auffassungen auf repräsentationalistische Bewusstseinstheorien höherer Ordnung zurückgreifen zu müssen, jene Theorien, denen DRETSKE (nicht zu Unrecht) vorgeworfen hat, dass deren Vertreter Tieren und kleinen Kindern Bewusstsein absprechen würden.[125] Hier gilt es prinzipiell zwischen den unmittelbaren Theorien von Gedanken höherer Ordnung[126], der dispositionellen Theorie von Gedanken höherer Ordnung[127] und der Theorie innerer Wahrnehmung[128], wie sie uns schon zu Beginn bei ARMSTRONG begegnet ist, zu unterscheiden. Für DAVID ROSENTHAL und ROCCO GENNARO ist das, was einen mentalen Zustand zu einem bewussten Zustand macht, die unmittelbare Anwesenheit eines Gedankens höherer Ordnung, der auf den mentalen Zustand gerichtet ist.[129] Dieser ist wiederum nur dann bewusst, wenn ein dritter Gedanke höherer Ordnung auf ihn gerichtet ist, was ROSENTHAL zufolge nur selten geschieht.[130] Für PETER CARRUTHERS[131] ist die

[121] Siehe P. CARRUTHERS: Suffering without Subjectivity. *Philosophical Studies* 121 (2004), S. 102. Wenngleich mit unterschiedlichen Anknüpfungspunkten an BLOCK (1995) (siehe u.a. D. ROSENTHAL: Consciousness and Mind (2005), S. 190ff., u. R. GENNARO: The Consciousness Paradox (2012), S. 8).

[122] F. DRETSKE: Naturalizing the Mind (1997).

[123] M. TYE: Ten Problems of Consciousness (1995); ders.: Consciousness, Color and Content (2000).

[124] M. TYE: The Problem of Simple Minds. *Philosophical Studies* 88 (1997), 289–317.

[125] F. DRETSKE: Naturalizing the Mind (1997), S. 109ff.

[126] U.a. D. ROSENTHAL: Two Concepts of Consciousness. *Philosophical Studies* 49 (1986), 329–359; ders.: State Consciousness and Transitive Consciousness. *Consciousness and Cognition* 2 (1993), 355–363; R. GENNARO: Consciousness and Self-Consciousness (1996); ders. (Hg.): Higher-Order Theories of Consciousness (2004).

[127] P. CARRUTHERS: Phenomenal Consciousness (2000).

[128] W. LYCAN: Consciousness and Experience (1996).

[129] U.a. R. GENNARO: The HOT Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 12 (2005), S. 3.

[130] D. ROSENTHAL: Higher-Order Theories of Consciousness, in: B. McLaughlin/A. Beckermann/S. Walter (Hg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Mind (2009), S. 243.

[131] P. CARRUTHERS: Higher-Order Theories of Consciousness, in: E. Zalta (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2011), URL = http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-higher/

Bewusstheit eines Wahrnehmungszustands bereits dadurch gesichert, dass er für einen Gedanken höherer Ordnung *erreichbar* ist. Für WILLIAM LYCAN und DAVID ARMSTRONG lässt sich die Theorie über das Zustandsbewusstsein, d.h. das, was einen Zustand zu einem bewussten Zustand macht, als im LOCKE'SCHEN Sinne Theorie des „Inneren Sinnes" auffassen.[132] Ein mentaler Zustand wird bewusst, wenn man von ihm eine *Erfahrung* höherer Ordnung besitzt. Bezüglich der Frage nach tierlichem Bewusstsein gelangen die Autoren zu unterschiedlichen Antworten. Für LYCAN scheinen, ganz pragmatisch gesprochen, Tiere dann phänomenales Bewusstsein zu besitzen, wenn sie über die rechnerische Komplexität (*computational complexity*) verfügen, die seiner Meinung nach für eine Erfahrung höherer Ordnung notwendig ist.[133] Einen bestimmteren Standpunkt nehmen ROSENTHAL und GENNARO ein. Für ROSENTHAL ist es eine offene Frage, ob Kinder und Tiere über ein bewusstes Gewahrsein verfügen, obwohl ihr präfrontaler Kortex dafür (noch) unterentwickelt sein könnte.[134] GENNAROS Standpunkt ist hingegen, dass die meisten Tiere über Bewusstsein und über die Begrifflichkeit für Gedanken höherer Ordnung, über metakognitive Ich-Gedanken, verfügen würden und zudem die Fähigkeit zum *Mindreading* (Gedankenlesen) besäßen.[135] Für CARRUTHERS ist die Frage nach *Metakognition*, d.h. nach dem Denken *über* das Denken und Mindreading, d.h. der Zuschreibung mentaler Zustände an andere, in nicht-menschlichen Tieren indes noch keineswegs gelöst. Zwar sieht er die Möglichkeit gegeben, dass nicht-phänomenale Enttäuschungen und Wunschfrustrationen erster Ordnung Objekt von Sympathie und möglicherweise moralischer Besorgnis sind[136], dass die Möglichkeit für Schmerz und Leiden, ohne phänomenal bewusst zu sein, bestehe[137] und gesteht eine Gedankenlese-Fähigkeit erster Stufe für manche nicht-menschliche Tiere zu, d.h. eine Fähigkeit, wie sie Kinder besitzen, bevor sie das Vermögen zeigen, falsche Überzeugungen anderer zu verstehen,

[132] U.a. W. LYCAN: Consciousness and Experience (1996), S. 13ff.

[133] W. LYCAN: A Response to Carruthers' „Natural Theories of Consciousness. *Psyche* 5 (1999), URL = http://www.theassc.org/files/assc/2434.pdf; vgl. R. LURZ: Animal Minds, in: J. Fieser/B. Dowden (Hg.): Internet Encyclopedia of Philosophy (2008), URL = http://www.iep.utm.edu/ani-mind/

[134] H. LAU/D. ROSENTHAL: Empirical support for higher-order theories of consciousness awareness. *Trends in Cognitive Sciences* 15 (2011), S. 370.

[135] Vgl. R. GENNARO: Animals, consciousness, and I-thoughts, in: R. Lurz (Hg.): The Philosophy of Animal Minds (2009), S. 184–200; R. GENNARO: The Consciousness Paradox (2012).

[136] P. CARRUTHERS: Natural Theories of Consciousness. *European Journal of Philosophy* 6 (1998), FN 14: S. 220.

[137] Siehe P. CARRUTHERS: Suffering without Subjectivity. *Philosophical Studies* 121 (2004), S. 99–125.

verneint jedoch sowohl eine Gedankenlese-Fähigkeit zweiter Stufe[138] als auch metakognitive Fähigkeiten für nicht-menschliche Tiere.[139] Damit trägt CARRUTHERS einerseits einer großen Anzahl von in der letzten Dekade aufgeführten wissenschaftlichen Belegen für grundlegende Mindreading-Qualitäten bei Primaten Rechnung. Waren diese Belege bis zur Jahrtausendwende wohl wenig überzeugend[140], so weisen mittlerweile zahlreiche Studien darauf hin, dass beispielsweise Schimpansen und Makaken Wahrnehmungszustände und Intentionen anderer Artgenossen, nicht aber deren falsche Überzeugungen deuten können.[141] Die Frage nach Metakognition bei nicht-menschlichen Tieren scheint indes tatsächlich offen zu sein. Zwar weist beispielsweise SMITH[142] darauf hin, dass Affen und Makaken metakognitive Vermögen ausdrücken würden, andere wie CARRUTHERS[143] selbst und HAMPTON[144] bezweifeln jedoch, ob nicht-menschliche Tiere überhaupt Metakognition aufweisen können.

Die hier unter Ausblendung des epistemischen Anthropozentrismus behandelten Bewusstseinstheorien setzen die Begrifflichkeit der Mentalität von Zuständen, wie wir es bereits bei DEGRAZIA bemerkt haben, voraus und lassen zumindest zum Teil Raum für tierliches Bewusstsein, basale Gedankenlesefähigkeiten und Metakognition in heute lebenden Tieren. Was *Leidensfähigkeit* betrifft, scheint mir TYES Antwort und Verweis darauf, dass Leiden ein kognitives Bewusstsein von Schmerz, somit einer Metakognition, eines unter-Begriffe-Bringens der eigenen Erfahrungen, d.h. des Besitzes von Sprache bedarf, gerechtfertigt zu sein.[145] Selbst wenn wir die menschliche Zuschrei-

[138] Siehe L. FLETCHER/P. CARRUTHERS: Behavior-Reading versus Mentalizing in Animals, in: J. Metcalfe/H. Terrace (Hg.): Agency and Joint Attention (2013), S. 82–99.
[139] P. CARRUTHERS: Meta-cognition in Animals. *Mind and Language* 23 (2008), 58–89; P. CARRUTHERS/B. RITCHIE: The emergence of metacognition, in: M. Beran/J. Brandl/J. Perner/J. Proust (Hg.): Foundations of Metacognition (2012), S. 76–93.
[140] Vgl. M. TOMASELLO/J. CALL: Primate Cognition (1997); C. HEYES: Theory of mind in nonhuman primates. *Behavioral and Brain Sciences* 21 (1998), 101–148.
[141] Siehe u.a. D. PREMACK: Human and animal cognition, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA (PNAS) 104 (2007), S. 13861–13867; J. CALL/M. TOMASELLO: Does the chimpanzee have a theory of mind? *Trends in Cognitive Sciences* 12 (2008), 187–192; J. KAMINSKI/J. CALL/M. TOMASELLO: Chimpanzees know what others know, but not what they believe. *Cognition* 109 (2008), 224–234; A. SEED/M. TOMASELLO: Primate cognition. *Topics in Cognitive Science* 2 (2010), S. 407–419; A. ROSATI/L. SANTOS/B. HARE: Primate Social Cognition, in: M. Platt/A. Ghazanfar (Hg.): Primate Neuroethology (2010), S. 117–143.
[142] D. SMITH: Inaugurating the Study of Animal Metacognition. *International Journal of Comparative Psychology* 23 (2010), 401–413.
[143] P. CARRUTHERS: Meta-cognition in Animals. *Mind and Language* 23 (2008), 58–89.
[144] R. HAMPTON: Multiple demonstrations of metacognition in nonhumans. *Comparative Cognition and Behavior Reviews* 4 (2009), 17–28.
[145] M. TYE: The Problem of Simple Minds. *Philosophical Studies* 88 (1997), S. 310.

bung an nicht-menschliche Tiere hier ausklammern, scheint es philosophisch weitestgehend akzeptiert und naturwissenschaftlich untermauert doch so zu sein, dass Tiere nicht über Syntax, das Vermögen, elementare Zeichen, Wörter, nach einer bestimmten Regel zu kombinieren[146], und somit auch nicht über Sprache im strengen Sinne – über Syntax, Semantik und Pragmatik – verfügen.

Wenn wir uns der wissenschaftlichen Komponente zuwenden und zu den Neurowissenschaften übergehen wollen, bevor wir abschließend auf die mögliche Anfrage replizieren, zeigt sich, mit BLOCK[147] gesprochen, dass dort vor allem drei Bewusstseinstheorien kontrovers diskutiert werden – die bereits besprochenen Bewusstseinstheorien höherer Ordnung, BAARS' globale Arbeitsraumtheorie und die biologischen Bewusstseinstheorien. Die globale Arbeitsraumtheorie (*global workspace theory*) wurde von BERNARD BAARS[148] in den wissenschaftlichen Diskurs eingebracht, von DEHAENE u.a.[149] weiterentwickelt und liegt aktuell in überarbeiteter Form vor.[150] Die grundlegende Idee ist, dass Informationen, die das Bewusstsein erreichen, in einem globalen Arbeitsraum integriert, während unbewusste Informationen in betreffenden Kortexregionen isoliert werden. Somit treten die neuronalen Entsprechungen für Bewusstseinsinhalte auf den Kortex verteilt auf und sind global für unterschiedliche Prozesse nutzbar. BAARS geht zwar ebenso davon aus, dass der Mensch das einzige in vollem Sinne sprachbegabte Wesen ist, spricht zudem jedoch auch anderen Säugetieren Subjektivität und Bewusstsein zu.[151] Die biologischen Theorien gehen davon aus, dass Bewusstsein eine Art biologischer Zustand des Gehirns sei.[152] Als Kandidaten für solche Zustände werden die *Gamma-Frequenz-Aktivität*[153], die *wiederkehrende Verarbeitung*[154] und

[146] Siehe u.a. R. BERWICK/K. OANOYA/G. BECKERS/J. BOLHUIS: Songs to syntax. *Trends in Cognitive Sciences* 15 (2011) 113–121; R. BERWICK/A. FRIEDERICI/N. CHOMSKY/J. BOLHUIS: Evolution, brain, and the nature of language. *Trends in Cognitive Sciences* 17 (2013), 89–98.

[147] N. BLOCK: Comparing the Major Theories of Consciousness, in: M. Gazzaniga (Hg.): The Cognitive Neurosciences (⁴2009), S. 1111–1122.

[148] B. BAARS: A cognitive theory of consciousness (1988).

[149] ST. DEHAENE u.a.: Cerebral mechanisms of word masking and unconscious repetition priming. *Nature Neuroscience* 4 (2001), 752–758; ST. DEHAENE u.a.: Conscious, preconscious, and subliminal processing. *Trends in Cognitive Sciences* 10 (2006), 204–211.

[150] Vgl. B. BAARS/ST. FRANKLIN/TH. RAMSOY: Global workspace dynamics. *Frontiers in Psychology* 4 (2013), doi: 10.3389/fpsyg.2013.00200.

[151] B. BAARS: Subjective experience is probably not limited to humans. *Consciousness and Cognition* 14 (2005), 7–21.

[152] N. BLOCK: Comparing the Major Theories of Consciousness, in: M. Gazzaniga (Hg.): The Cognitive Neurosciences (⁴2009), S. 1112.

[153] R. LLINÁS/U. RIBARY/D. CONTRERAS/CH. PEDROARENA: The neuronal basis for consciousness. *Philosophical Transactions of the Royal Society London* B 353 (1998), 1841–1849.

Synchronizität über lange Strecken[155] genannt.[156] Hinsichtlich der Frage nach tierlichem Bewusstsein scheinen die biologischen Theorien relativ offen zu sein, wenngleich tierliches Bewusstsein letztlich auch wieder auf neuronale Prozesse reduziert werden würde. Zum einen sehen sie keinen Sprung, sondern einen fließenden Übergang in der kognitiven Evolution aller Säugetiere und zum anderen beharren sie nicht darauf, dass Bewusstsein mit Berichtbarkeit – Sprachfähigkeit – verbunden sein muss.[157]

Um auf die Anfrage zurückzukommen: Selbst wenn wir den epistemischen Anthropozentrismus ausklammern, stellt sich immer noch unsere eingangs gestellte Frage nach dem *Ort* der Leidensfähigkeit. Philosophie und Neurowissenschaften schließen bestimmte Bewusstseinsformen für bestimmte heute existierende Tierarten nicht aus. Das ändert jedoch nichts daran, dass wir, welche Kriterien wir für Leidensfähigkeit auch vorschlagen werden, immer an einen Zeitpunkt in der Vergangenheit zurückkehren werden können, in dem diese Kriterien erfüllt sind, Leidensfähigkeit jedoch nicht vorliegen wird.

Fazit

Was sagt uns dies? Wenn wir nach dem Ort der Leidensfähigkeit fragen, so scheint mir, dass die Antwort darauf bereits beim frühen WITTGENSTEIN[158] und nicht erst später bei GILBERT RYLE und anderen[159] vorgefunden werden kann: Der Ort der Leidensfähigkeit ist in der Sprache, der Sprache, die *allein ich verstehe*. In diesem Verständnis verbinden sich Ontologie und Erkenntnistheorie und das ist alles, was darüber gesagt werden kann. Der Rest liegt jenseits des Sagbaren. Eine solche Auffassung transportiert eine sich in zwei Bereiche gliedernde Sprachontologie, eingebettet in einen logischen Sprachraum. Wir wollen dies anhand der Frage nach Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm verdeutlichen. Wenn wir von Leidensfähigkeit sprechen, dann trifft diese, wenn die angeführten Kriterien erfüllt sind, unabhängig von ihrer räumlichen,

[154] Siehe u.a. V. LAMME: Towards a true neural stance on consciousness. *Trends in Cognitive Sciences* 10 (2006), 494–501.
[155] L. MELLONI u.a.: Synchronization of neural activity across cortical areas correlates with conscious perception. *The Journal of Neuroscience* 27 (2007), 2858–2865.
[156] M. BOLY u.a.: Consciousness in humans and non-human animals. *Frontiers in Psychology* 4 (2013), doi: 10.3389/fpsyg.2013.00625.
[157] Vgl. N. BLOCK: Comparing the Major Theories of Consciousness, in: M. Gazzaniga (Hg.): The Cognitive Neurosciences (⁴2009), S. 1113.
[158] Siehe L. WITTGENSTEIN: Logisch-philosophische Abhandlung (1921).
[159] So sei u.a. auf G. RYLE: The Concept of Mind (1949) u. W. QUINE: Word and Object (1960) verwiesen.

aber auch zeitlichen Verortung zu. Treffen die Kriterien auf eine Entität zum Zeitpunkt t zu, besteht Leidensfähigkeit, treffen sie auf eine Entität zum Zeitpunkt t_1 zu, besteht diese ebenfalls. Das Problem liegt nun darin, dass eine Zuschreibung von außen kein Bestehen qualitativ überhöhter Begriffe wie Leidensfähigkeit garantiert. Es ist ein Kategorienfehler zu glauben, dass der Schritt von wissenschaftlichen Kriterien, die kaum qualitativ überhöht sind, zu qualitativ überformten Begriffen wie Leidensfähigkeit gemacht werden kann. Es ist eben nicht nur nicht klar, was es mit Block gesprochen bedeuten soll, von selbstbewussten Zuständen zu sprechen, sondern mehr noch verweisen diese beiden Begriffe auf unterschiedliche sprachontologische Dimensionen. Für die Frage nach Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm bleibt zweierlei festzuhalten:

Je enger und spezifischer die Kriterien gehalten sind, um einer Entität Leidensfähigkeit zuzuschreiben, desto weniger Entitäten werden darunterfallen, wobei es im reziproken Sinne wahrscheinlicher wird, dass – abhängig von einer Zuschreibung, unter Ausklammerung des epistemischen Anthropozentrismus – dann letztlich daraus, aus der Menge der „wenigen" Entitäten, mehr Entitäten darunterfallen werden und der zeitliche Rahmen wird dafür ebenfalls enger. Je weiter und allgemeiner die Kriterien gehalten sind, um einer Entität Leidensfähigkeit beizumessen, desto mehr Entitäten werden darunterfallen, wobei es im reziproken Sinne unwahrscheinlicher wird, dass diese Leidensfähigkeit unabhängig von einer Zuschreibung besitzen. Der zeitliche Rahmen wird weiter. Somit ist Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm ohne Zuschreibung von außen nicht geeignet und mit Zuschreibung nur im Hinblick auf einen bestimmten Zeitraum.

Vor diesem Hintergrund scheint Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm für pathozentrische Ethiken nur als ein subjektives Kriterium für Menschen geeignet zu sein, die die Auffassung vertreten, dass die Leidensfähigkeit von Entitäten für sie ein Gebot im Umgang mit anderen Entitäten darstellt.

Zusammenfassung

Koller, Jürgen: **Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm.** ETHICA 23 (2015) 2, 115–153

Pathozentrische Ethiken postulieren, dass die Leidensfähigkeit einer Entität das Kriterium dafür bildet, ihr einen moralischen Wert beizumessen. Vorliegende Arbeit un-

Summary

Koller, Jürgen: **The ability to suffer as an atemporal Grundnorm.** ETHICA 23 (2015) 2, 115–153

Pathocentric ethics postulate that an entity's ability to suffer forms the criterion for attributing a moral value to it. The author criticizes this postulate and comes to the

terzieht dieses Postulat einer Kritik und kommt zum Schluss, dass, da der *Ort* der Leidensfähigkeit in der Sprache gesehen wird, einer Sprache, die nur vom Sprecher selbst verstanden wird, Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm für pathozentrische Ethiken nicht geeignet zu sein scheint.

Bewusstsein
Enzephalisation
Fleischkonsum /Primaten
Gattung Mensch
Stammesgeschichte des Menschen
Homo erectus
Homo sapiens
Leidensfähigkeit
Nozizeption
Schmerzempfinden

conclusion that the ability to suffer does not seem to be suitable as an atemporal Grundnorm for pathocentric ethics since the *place* of the ability to suffer is seen to be located in language, a language which is only understood by the speaker himself.

Ability to suffer
consciousness
encephalization
genus Homo
Homo erectus
Homo sapiens
meat consumption /primates
nociception
pain sensation
phylogeny of mankind

Literatur

AIELLO, LESLIE: The Fossil Evidence for Modern Human Origins in Africa: A Revised View. American Anthropologist 95 (1993), 73–96.

AIELLO, LESLIE/WHEELER, PETER: The Expensive-Tissue Hypothesis. The Brain and the Digestive System in Human and Primate Evolution. Current Anthropology 36 (1995), 199–221.

AIELLO, LESLIE/WELLS, JONATHAN: Energetics and the Evolution of the Genus Homo. Annual Review of Anthropology 31 (2002), 323–338.

ANTÓN, SUSAN: Natural History of Homo erectus. Yearbook of Physical Anthropology 46 (2003), 126–170.

— Early Homo. Who, When, and Where. Current Anthropology 53 (2012), 278–298.

ANTÓN, SUSAN/SWISHER, CARL: Early Dispersals of Homo from Africa. Annual Review of Anthropology 33 (2004), 271–296.

APKARIAN, VANIA/BUSHNELL, CATHERINE/TREEDE, ROLF-DIETER/ZUBIETA, JON-KAR: Human brain mechanisms of pain perception and regulation in health and disease. European Journal of Pain 9 (2005), 463–484.

ARMSTRONG, DAVID: What is consciousness?, in: Ders.: The Nature of Mind and Other Essays. St. Lucia, Qld: University of Queensland Press, 1980, S. 55–67.

— Perception-consciousness and action-consciousness? Behavioral and Brain Sciences 18 (1995), 247–248.

AUBERT, MAXIME/PIKE, ALISTAIR/STRINGER, CHRIS u.a.: Confirmation of a late middle Pleistocene age for the Omo Kibish 1 cranium by direct uranium-series dating. Journal of Human Evolution 63 (2012), 704–710.

BAARS, BERNARD: A cognitive theory of consciousness. New York: Cambridge University Press, 1988.

— Subjective experience is probably not limited to humans: The evidence from neurobiology and behavior. Consciousness and Cognition 14 (2005), 7–21.

BAARS, BERNARD/FRANKLIN, STAN/RAMSOY, THOMAS: Global workspace dynamics: cortical "binding and propagation" enables conscious contents. Frontiers in Psychology 4 (2013), doi: 10.3389/fpsyg.2013.00200.
BENNETT, MAXWELL/HACKER, PETER: Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften. Darmstadt: Wiss. Buchges., ²2012.
BENTHAM, JEREMY: Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Oxford: Clarendon Press, 1780.
BERING, JESSE/BJORKLUND, DAVID: The Serpent's Gift: Evolutionary Psychology and Consciousness. In: Philip Zelazo/Morris Moscovitch/Evan Thompson (Hg.): The Cambridge Handbook of Consciousness. New York: Cambridge University Press, 2007, S. 597–630.
BERWICK, ROBERT/OANOYA, KAZUO/BECKERS, GABRIEL/BOLHUIS, JOHAN: Songs to syntax: the linguistics of birdsong. Trends in Cognitive Sciences 15 (2011), 113–121.
BERWICK, ROBERT/FRIEDERICI, ANGELA/CHOMSKY, NOAM/BOLHUIS, JOHAN: Evolution, brain, and the nature of language. Trends in Cognitive Sciences 17 (2013), 89–98.
BEYIN, AMANUEL: Upper Pleistocene Human Dispersals out of Africa: A Review of the Current State of the Debate. International Journal of Evolutionary Biology, Article ID 615094 (2011), 1–17.
BIERI, PETER: Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel? In: Thomas Metzinger (Hg.): Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. Paderborn: Ferdinand Schöningh, ²1996, S. 61–77.
— (Hg.): Analytische Philosophie des Geistes. Weinheim: Beltz Athenäum, ³1997.
BLOCK, NED: On a confusion about a function of consciousness. Behavioral and Brain Sciences 18 (1995), 227–287.
— Das neuronale Korrelat des Bewusstseins. In: Frank Esken/Heinz-Dieter Heckmann (Hg.): Bewusstsein und Repräsentation. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998, S. 153–167.
— Comparing the Major Theories of Consciousness. In: Michael Gazzaniga (Hg.): The Cognitive Neurosciences. Cambridge, MA: MIT Press, ⁴2009, S. 1111–1122.
BOLY, MELANIE/SETH, ANIL/WILKE, MELANIE u.a.: Consciousness in humans and non-human animals: recent advances and future directions. Frontiers in Psychology 4 (2013), doi: 10.3389/fpsyg.2013.00625.
BROOKS, JONATHAN/TRACEY, IRENE: From nociception to pain perception: imaging the spinal and supraspinal pathways. Journal of Anatomy 207 (2005), 19–33.
BROWN, FRANCIS/FULLER, CHAD: Stratigraphy and tephra of the Kibish Formation, southwestern Ethiopia. Journal of Human Evolution 55 (2008), 366–403.
BUNN, HENRY: Meat Made Us Human. In: Peter Ungar (Hg.): Evolution of the Human Diet. The Known, the Unknown and the Unknowable. New York: Oxford University Press, 2007, S. 191–211.
BUTZER, KARL: Geological Interpretation of Two Pleistocene Hominid Sites in the Lower Omo Basin. Nature 222 (1969), 1133–1135.
BUTZER, KARL/BROWN, FRANK/THURBER, DAVID: Horizontal sediments of the lower Omo valley: the Kibish Formation. Quaternaria XI (1969), 15–29.
CALL, JOSEP/TOMASELLO, MICHAEL: Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later. Trends in Cognitive Sciences 12 (2008), 187–192.
CARRUTHERS, PETER: Natural theories of consciousness. European Journal of Philosophy 6 (1998), 203–222.

— Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
— Suffering without Subjectivity. Philosophical Studies 121 (2004), 99–125.
— Meta-cognition in Animals: A Skeptical Look. Mind and Language 23 (2008), 58–89.
— Higher-Order Theories of Consciousness. In: Edward Zalta (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy 2011, URL = http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-higher/
CARRUTHERS, PETER/RITCHIE, BRENDAN: The emergence of metacognition: affect and uncertainty in animals. In: Michael Beran/Johannes Brandl/Josef Perner/Joëlle Proust (Hg.): Foundations of Metacognition. Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 76–93.
COLLARD, MARK/DEMBO, MANA: Modern human origins. In: David Begun (Hg.): A Companion to Paleoanthropology. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, S. 557–581.
CURRAT, MATHIAS/EXCOFFIER, LAURENT: Strong reproductive isolation between humans and Neanderthals inferred from observed patterns of introgression. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 108 (2011), 15129–15134.
DAY, MICHAEL: Omo Human Skeletal Remains. Nature 222 (1969), 1135–1138.
DAY, MICHAEL/STRINGER, CHRIS: A reconstruction of the Omo Kibish remains and the erectus-sapiens transition. In: Henry de Lumley (Hg.): L'Homo erectus et la Place de L'Homme de Tautavel Parmi les Hominides Fossiles. Paris: Institut de paleontologie humaine, 1982, S. 814–846.
— Les restes crâniens d'Omo Kibish et leur classification à l'intérieur du genre Homo. L'Anthropologie 94 (1991), 573–594.
DEGRAZIA, DAVID: Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.
DEHAENE, STANISLAS/NACCACHE, LIONEL/COHEN, LAURENT u.a.: Cerebral mechanisms of word masking and unconscious repetition priming. Nature Neuroscience 4 (2001), 752–758.
DEHAENE, STANISLAS/CHANGEUX, JEAN-PIERRE/NACCACHE, LIONEL u.a.: Conscious, preconscious, and subliminal processing: a testable taxonomy. Trends in Cognitive Sciences 10 (2006), 204–211.
DE HEINZELIN, JEAN/CLARK, DESMOND/WHITE, TIM u.a.: Environment and Behavior of 2.5-Million-Year-Old Bouri Hominids. Science 284 (1999), 625–629.
DENNELL, ROBIN: Dispersal and colonisation, long and short chronologies: how continuous is the Early Pleistocene record for hominids outside East Africa? Journal of Human Evolution 45 (2003), 421–440.
DENNELL, ROBIN/PORR, MARTIN: Southern Asia, Australia, and the Search for Human Origins. New York: Cambridge University Press, 2014.
DRETSKE, FRED: Naturalizing the Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
DUBIN, ADRIENNE/PATAPOUTIAN, ARDEN: Nociceptors: the sensors of the pain pathway. The Journal of Clinical Investigation 120 (2010), 3760–3772.
DUNSWORTH, HOLLY: Origin of the Genus Homo. Evolution: Education and Outreach 3 (2010), 353–366.
FERRARO, JOSEPH/PLUMMER, THOMAS/POBINER, BRIANA u.a.: Earliest Archaeological Evidence for Persistent Hominin Carnivory. PloS ONE 8 (2013), e62174.
FLEAGLE, JOHN/ASSEFA, ZELALEM/BROWN, FRANCIS/SHEA, JOHN: Paleoanthropology of

the Kibish Formation, southern Ethiopia: Introduction. Journal of Human Evolution 55 (2008), 360–365.
FLEAGLE, JOHN/SHEA, JOHN/GRINE, FREDERICK u.a: Out of Africa I: The First Hominin Colonization of Eurasia. Dordrecht: Springer 2010.
FLETCHER, LOGAN/CARRUTHERS, PETER: Behavior-Reading versus Mentalizing in Animals. In: Janet Metcalfe/Herbert Terrace (Hg.): Agency and Joint Attention. New York: Oxford University Press, 2013, S. 82–99.
FOLEY, ROBERT: The Evolutionary Consequences of Increased Carnivory in Hominids. In: Craig Stanford/Henry Bunn (Hg.): Meat-Eating and Human Evolution. New York: Oxford University Press, 2001, S. 305–331.
FRAYER, DAVID/WOLPOFF, MILFORD/THORNE, ALAN u.a.: Theories of Modern Human Origins: The Paleontological Test. American Anthropologist 95 (1993), 14–50.
GABUNIA, LEO/VEKUA, ABESALOM/LORDKIPANIDZE, DAVID u.a.: Earliest Pleistocene Hominid Cranial Remains from Dmanisi, Republic of Georgia: Taxonomy, Geological Setting, and Age. Science 288 (2000), 1019–1025.
GENNARO, ROCCO: Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness. Philadelphia: John Benjamins, 1996.
— (Hg.): Higher-Order Theories of Consciousness. Philadelphia: John Benjamins, 2004.
— The HOT Theory of Consciousness: Between a Rock and a Hard Place? Journal of Consciousness Studies 12 (2005), 3–21.
— Animals, consciousness, and I-thoughts. In: Robert Lurz (Hg.): The Philosophy of Animal Minds. New York: Cambridge University Press, 2009, S. 184–200.
— The Consciousness Paradox. Consciousness, Concepts, and Higher-Order Thoughts. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.
GOEBEL, TED: The Late Pleistocene Dispersal of Modern Humans in the Americas. Science 319 (2008), 1497–1502.
GREEN, RICHARD/KRAUSE, JOHANNES/BRIGGS, ADRIAN u.a.: A draft sequence of the Neandertal genome. Science 328 (2010), 710–722.
GRUPE, GISELA/SCHRÖDER, INGE/CHRISTIANSEN, KERRIN/WITTWER-BACKOFEN, URSULA: Anthropologie. Einführendes Lehrbuch. Heidelberg: Springer-Verlag, ²2012.
HAMPTON, ROBERT: Multiple demonstrations of metacognition in nonhumans: Converging evidence of multiple mechanisms? Comparative Cognition and Behavior Reviews 4 (2009), 17–28.
HART, BENJAMIN/HART, LYNETTE/PINTER-WOLLMAN, NOA: Large brains and cognition: Where do elephants fit in? Neuroscience and Biobehavioral Reviews 32 (2008), 86–98.
HARTWIG, WALTER (Hg.): The Primate Fossil Record. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
HEINRICH-BÖLL-STIFTUNG (Hg.): Fleischatlas. Daten und Fakten über Tiere als Nahrungsmittel. Berlin: taz Verlags- und Vertriebs GmbH, ⁷2014.
HENN, BRENNA/CAVALLI-SFORZA, LUIGI/FELDMAN, MARCUS: The great human expansion. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 109 (2012), 17758–17764.
HERCULANO-HOUZEL, SUZANA: The human brain in numbers: a linearly scaled-up primate brain. Frontiers in Human Neuroscience 3 (2009), doi: 10.3389/neuro.09.031.2009.
HEYES, CECILIA: Theory of mind in nonhuman primates. Behavioral and Brain Sciences 21 (1998), 101–148.

HOFFECKER, JOHN: The spread of modern humans in Europe. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 106 (2009), 16040–16045.
HOFREITER, MICHAEL/KREUZ, EVA/ERIKSSON, JONAS u.a.: Vertebrate DNA in Fecal Samples from Bonobos and Gorillas: Evidence for meat Consumption or Artefact? PloS One 5 (2010), e9419.
HOHMANN, GOTTFRIED/FRUTH, BARBARA: New Records on Prey Capture and Meat Eating by Bonobos at Lui Kotale, Salonga National Park, Democratic Republic of Congo. Folia Primatologica 79 (2008), 103–110.
HOLLOWAY, RALPH: Evolution of the human brain. In: Andrew Lock/Charles Peters (Hg.): The Handbook of Human Symbolic Evolution. Oxford: Oxford Unviersity Press, 1996, S. 74–125.
INGVAR, MARTIN: Pain and functional imaging. Philosophical Transactions of the Royal Society of London 354 (1999), 1347–1358.
JERISON, HARRY: Evolution of the Brain and Intelligence. New York: Academic Press Inc., 1973.
KAMINSKI, JULIANE/CALL, JOSEP/TOMASELLO, MICHAEL: Chimpanzees know what others know, but not what they believe. Cognition 109 (2008), 224–234.
KAPLAN, HILLARD/HILL, KIM/LANCASTER, JANE/HURTADO, MAGDALENA: A Theory of Human Life History Evolution: Diet, Intelligence, and Longevity. Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews 9 (2000), 156–185.
KEARNEY, JOHN: Food consumption trends and drivers. Philosophical Transactions of the Royal Society B 365 (2010), 2793–2807.
KLEIN, RICHARD: The Human Career. Human Biological and Cultural Origins. Chicago: Chicago University Press, ³2009.
KLYOSOV, ANATOLE: Reconsideration of the "Out of Africa" Concept as Not Having Enough Proof. Advances in Anthropology 4 (2014), 18–37.
KLYOSOV, ANATOLE/ROZHANSKII, IGOR: Re-Examining the "Out of Africa" Theory and the Origin of Europeoids (Caucasoids) in Light of DNA Genealogy. Advances in Anthropology 2 (2012), 80–86.
KLYOSOV, ANATOLE/ROZHANSKII, IGOR/RYABCHENKO, LYUDMILA: Re-Examining the Out-of-Africa Theory and the Origin of Europeoids (Caucasoids). Part 2. SNPs, Haplogroups and Haplotypes in the Y-Chromosome of chimpanzee and Humans. Advances in Anthropology 2 (2012), 198–213.
KOTRSCHAL, ALEXANDER/ROGELL, BJÖRN/BUNDSEN, ANDREAS u.a.: Artificial Selection on Relative Brain Size in the Guppy Reveals Costs and Benefits of Evolving a Larger Brain. Current Biology 23 (2013), 168–171.
KREBS, ANGELIKA (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
LAMME, VICTOR: Towards a true neural stance on consciousness. Trends in Cognitive Sciences 10 (2006), 494–501.
LAU, HAKWAN/ROSENTHAL, DAVID: Empirical support for higher-order theories of consciousness awareness. Trends in Cognitive Sciences 15 (2011), 365–373.
LEAKEY, RICHARD/BUTZER, KARL/DAY, MICHAEL: Early Homo sapiens Remains from the Omo River Region of South-west Ethiopia. Nature 222 (1969), 1132–1138.
LEONARD, WILLIAM/SNODGRASS JOSH/ROBERTSON, MARCIA: Effects of Brain Evolution on Human Nutrition and Metabolism. Annual Review of Nutrition 27 (2007), 311–327.

LIEBERMAN, DANIEL: Sphenoid shortening and the evolution of modern human cranial shape. Nature 393 (1998), 158–162.
— The Evolution of the Human Head. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
LLINÁS, RODOLFO/RIBARY, URS/CONTRERAS, DIEGO/PEDROARENA, CHRISTINE: The neuronal basis for consciousness. Philosophical Transactions of the Royal Society London B 353 (1998), 1841–1849.
LURZ, ROBERT: Animal Minds. In: James Fieser/Bradley Dowden (Hg.): Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource 2008, URL = http://www.iep.utm.edu/ani-mind/
— The philosophy of animal minds: an introduction, in: Ders. (Hg.): The Philosophy of Animal Minds. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, S. 1–14.
LYCAN, WILLIAM: Consciousness and Experience. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
— A Response to Carruthers' "Natural Theories of Consciousness". Psyche 5 (1999), URL = http://www.theassc.org/files/assc/2434.pdf
MANN, NEIL: Dietary lean red meat and human evolution. European Journal of Nutrition 39 (2000), 71–79.
— Meat in the human diet: An anthropological perspective. Nutrition & Dietetics 64 (2007), 102–107.
MARANGONI, AURELIO/CARAMELLI, DAVID/MANZI, GIORGIO: Homo sapiens in the Americas. Overview of the earliest human expansion in the New World. Journal of Anthropological Sciences 92 (2014), 79–97.
MCDOUGALL, IAN/BROWN, FRANCIS/FLEAGLE, JOHN: Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia. Nature 433 (2005), 733–736.
— Sapropels and the age of hominins Omo I and II, Kibish, Ethiopia. Journal of Human Evolution 55 (2008), 409–420.
MELLARS, PAUL: The earliest modern humans in Europe. Nature 479 (2011), 483–485.
MELLONI, LUCIA/MOLINA, CARLOS/PENA, MARCELA u.a.: Synchronization of neural activity across cortical areas correlates with conscious perception. The Journal of Neuroscience 27 (2007), 2858–2865.
MELZACK, RONALD: Phantom limbs, the self and the brain. Canadian Psychology 30 (1989), 1–16.
— Phantom limbs and the concept of a neuro-matrix. Trends in Neuroscience 13 (1990), 88–92.
— From the gate to the neuromatrix. Pain 6 (1999), 121–126.
MELZACK, RONALD/WALL, PATRICK: Pain Mechanisms: A New Theory. Science 150 (1965), 971–979.
— The Challenge of Pain. London: Penguin Books, 1988.
MELZACK, RONALD/CASEY, KENNETH: Sensory, motivational, and central control determinants of pain. In: Dan Kensholo (Hg.): The skin senses. Springfield, IL: Charles C. Thomas Publisher 1968, S. 423–439.
MELZACK, RONALD/LOESER, JOHN: Phantom body pain in paraplegics: Evidence for a central "pattern generating mechanism" for pain. Pain 4 (1978), 195–210.
MILTON, KATHERINE: A Hypothesis to Explain the Role of Meat-Eating in Human Evolution. Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews 8 (1999), 11–21.
— The Critical Role Played by Animal Source Foods in Human (Homo) Evolution. The Journal of Nutrition 133 (2003), 3886–3892.

MOAYEDI, MASSIEH/DAVIS, KAREN: Theories of pain: from specificity to gate control. Journal of Neurophysiology 109 (2013), 5–12.
NAVARRETE, ANA/VAN SCHAIK, CAREL/ISLER, KARIN: Energetics and the evolution of human brain size. Nature 480 (2011), 91–93.
PEARL, EDWARD: Pain mechanisms: A commentary on concepts and issues. Progress in Neurobiology 94 (2011), 20–38.
PEARSON, OSBJORN/ROYER, DANIELLE/GRINE, FREDERICK/FLEAGLE, JOHN: A description of the Omo I postcranial skeleton, including newly discovered fossils. Journal of Human Evolution 55 (2008), 421–437.
PETRAGLIA, MICHAEL/ALLCHIN, BRIDGET (Hg.): The Evolution and History of Human Populations in South Asia. Inter-disciplinary Studies in Archaeology, Biological Anthropology, Linguistics and Genetics. Dordrecht: Springer, 2007.
PETRAGLIA, MICHAEL/ROSE, JEFFREY (Hg.): The Evolution of Human Populations in Arabia. Paleoenvironments, Prehistory and Genetics. Dordrecht: Springer, 2009.
PLOGHAUS, ALEXANDER/TRACEY, IRENE/GATI, JOSEPH u.a.: Dissociating pain from its anticipation in the human brain. Science 284 (1999), 1979–1981.
PREMACK, DAVID: Human and animal cognition: Continuity and discontinuity. Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA (PNAS) 104 (2007), 13861–13867.
PREUSS, TODD: The Cognitive Neuroscience of Human Uniqueness. In: Michael Gazzaniga (Hg.): The Cognitive Neurosciences. Cambridge, MA: MIT Press, [4]2009, S. 49–66.
PRUETZ, JILL/BERTOLANI, PACO: Savanna chimpanzees, Pan troglodytes verus, Hunt with Tools. Current Biology 17 (2007), 412–417.
QUINE, WILLIAM: Word and Object Cambridge, MA: MIT Press, 1960.
RAINVILLE, PIERRE: Brain mechanisms of pain affect and pain modulation. Current Opinion in Neurobiology 12 (2002), 195–204.
REICH, DAVID/GREEN, RICHARD/KIRCHER, MARTIN u.a.: Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia. Nature 468 (2010), 1053–1060.
RICHARDS, MICHAEL/TRINKAUS ERIK: Isotopic evidence for the diets of European Neanderthals and early modern humans. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 106 (2009), 16034–16039.
RIGHTMIRE, PHILIP: Relationships of middle and upper Pleistocene hominids from sub-Saharan Africa. Nature 260 (1976), 238–240.
— Human evolution in the Middle Pleistocene: The role of Homo heidelbergensis. Evolutionary Anthropology 6 (1998), 218–227.
RIGHTMIRE, PHILIP/LORDKIPANIDZE, DAVID: Comparisons of Early Pleistocene Skulls from East Africa and the Georgian Caucasus: Evidence Bearing on the Origin and Systematics of Genus Homo. In: Frederick Grine/John Fleagle/Richard Leakey (Hg.): The First Humans: Origin and Early Evolution of the Genus Homo. Dordrecht: Springer, 2009, S. 39–48.
ROSATI, ALEXANDRA/SANTOS, LAURIE/HARE, BRIAN: Primate Social Cognition: Thirty Years After Premack and Woodruff. In: Michael Platt/Asif Ghazanfar (Hg.): Primate Neuroethology. New York: Oxford University Press, 2010, S. 117–143.
ROSE, JAMES/ARLINGHAUS, ROBERT/COOKE, STEVEN u.a.: Can fish really feel pain? Fish and Fisheries 15 (2014), 97–133.
ROSENTHAL, DAVID: Two Concepts of Consciousness. Philosophical Studies 49 (1986), 329–359.

— State Consciousness and Transitive Consciousness. Consciousness and Cognition 2 (1993), 355–363.
— Explaining Consciousness. In: David Chalmers (Hg.): Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings. Oxford: Oxford University Press, 2002, S. 406–421.
— Consciousness and Mind. Oxford: Clarendon Press, 2005.
— Higher-Order Theories of Consciousness. In: Brian McLaughlin/Ansgar Beckermann/Sven Walter (Hg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Mind. Oxford: Clarendon Press, 2009, S. 239–252.
Roth, Gerhard: The Long Evolution of Brains and Minds. Dordrecht: Springer, 2013.
Roth, Gerhard/Dicke, Ursula: Evolution of the brain and intelligence. Trends in Cognitive Sciences 9 (2005), 250–257.
Ryle, Gilbert: The Concept of Mind. New York: Hutchinson, 1949.
Sahnouni, Mohamed/Hadjouis, Djillali/van der Made, Jan u.a.: Further research at the Oldowan site of Ain Hanech, North-eastern Algeria. Journal of Human Evolution 43 (2002), 925–937.
Sankararaman, Sriram/Mallick, Swapam/Dannemann, Michael u.a.: The genomic landscape of Neanderthal ancestry in present-day humans. Nature 507 (2014), 354–357.
Schaaf, Christian/Zschocke, Johannes: Basiswissen Humangenetik, Berlin/Heidelberg: Springer, ²2013.
Schoenemann, Thomas: Evolution of the Size and Functional Areas of the Human Brain. Annual Review of Anthropology 35 (2006), 379–406.
— Hominid Brain Evolution. In: David Begun (Hg.): A Companion to Paleoanthropology. Chichester: Wiley-Blackwell 2013, S. 136–164.
Schrenk, Friedemann/Bromage, Timothy/Betzler, Christian u.a.: Oldest Homo and Pliocene biogeography of the Malawi Rift. Nature 365 (1993), 833–836.
Schrenk, Friedemann: Die Frühzeit des Menschen: Der Weg zum Homo sapiens. München: C. H. Beck, ⁴2003.
Schwartz, Jeffrey/Tattersall, Ian: The Human Fossil Record: Brain Endocasts – The Paleoneurological Evidence, Band 3. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2004.
Seed, Amanda/Tomasello, Michael: Primate cognition. Topics in Cognitive Science 2 (2010), 407–419.
Semendeferi, Katerina/Armstrong, Este/Schleicher Axel u.a.: Prefrontal Cortex in Humans and Apes: A Comparative Study of Area 10. American Journal of Physical Anthropology 114 (2001), 224–241.
Shea, John: The Middle Paleolithic of the East Mediterranean Levant. Journal of World Prehistory 17 (2003), 313–394.
Sherrington, Charles: The Integrative action of the Nervous System. Oxford: Oxford University Press, 1906.
Shoshani, J./Kupsky, W./Marchant, G.: Elephant brain: Part I: Gross morphology, functions, comparative anatomy, and evolution. Brain Research Bulletin 70 (2006), 124–157.
Singer, Peter: Animal Liberation. London: Thorsons, 1975.
— Befreiung der Tiere. München: F. Hirthammer Verlag, 1982.
— Praktische Ethik. Stuttgart: Reclam, ²1994.
Smith, David: Inaugurating the Study of Animal Metacognition. International Journal of Comparative Psychology 23 (2010), 401–413.
Smith, Fred: The role of continuity in modern human origins. In: Günter Bräuer/Fred

Smith (Hg.): Continuity or Replacement? Controversies in Homo sapiens evolution. Rotterdam: Balkema 1992, S. 145–156.
SMITH, FRED/FALSETTI, ANTHONY/DONNELLY, STEVEN: Modern human origins. Yearbook of Physical Anthropology 32 (1989), 35–68.
SMITH, FRED/AHERN, JAMES (Hg.): The Origins of Modern Humans. Biology Reconsidered. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2013.
STANFORD, CRAIG/WALLIS, JANETTE/MATAMA, HILALI/GOODALL, JANE: Patterns of predation by chimpanzees on red colobus monkeys in Gombe National Park, 1982–1991. American Journal of Physical Anthropology 94 (1994), 213–228.
STRINGER, CHRIS: The Emergence of Modern Humans. Scientific American 263 (1990), 98–104.
— Replacement, Continuity and the Origin of Homo Sapiens. In: Günter Bräuer/Fred Smith (Hg.): Continuity or Replacement? Controversies in Homo sapiens Evolution. Rotterdam: Balkema 1992, S. 9–24.
— Out of Africa – a personal history. In: Matthew Nitecki/Doris Nitecki (Hg.): Origins of Anatomically Modern Humans. New York: Plenum Press, 1994, S. 151–172.
— Modern human origins: progress and prospects. Philosophical Transactions of the Royal Society of London 357 (2002), 563–579.
— The Status of Homo heidelbergensis (Schoetensack 1908). Evolutionary Anthropology 21 (2012a), 101–107.
— Evolution: What makes a modern human. Nature 485 (2012b), 33–35.
— Why we are not all multiregionalists now. Trends in Ecology & Evolution 29 (2014), 248–251.
SURBECK, MARTIN/HOHMANN, GOTTFRIED: Primate hunting by bonobos at LuiKotale, Salonga National Park. Current Biology 18/19 (2008), 906–907.
TATTERSALL, IAN: Paleoanthropology: The last half-century. Evolutionary Anthropology 9 (2000), 2–16.
— Human origins: Out of Africa. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 106 (2009), 16018–16021.
THORNE, ALAN/WOLPOFF, MILFORD: The Multiregional Evolution of Humans. Scientific American 13 (2003), 46–53.
TOMASELLO, MICHAEL/CALL, JOSEP: Primate Cognition. New York: Oxford University Press, 1997.
TREEDE, ROLF-DIETER/KENSHALO, DANIEL/GRACELY, RICHARD/JONES, ANTHONY: The cortical representation of pain. Pain 79 (1999), 105–111.
TREFFER, KATE/SEMENDEFERI, KATERINA: Human prefrontal cortex: Evolution, development, and pathology. In: Michel Hofman/Dean Falk (Hg.): Evolution of the Primate Brain. From Neuron to Behavior. Amsterdam: Elsevier, 2012, S. 191–218.
TRINKAUS, ERIK: Early Modern Humans. Annual Review of Anthropology 34 (2005), 207–230.
TYE, MICHAEL: Ten Problems of Consciousness. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
— The Problem of Simple Minds: Is There Anything It Is like to Be a Honey Bee? Philosophical Studies 88 (1997), 289–317.
— Consciousness, Color and Content. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.
WALL, JEFFREY/YANG, MELINDA/JAY, FLORA u.a.: Higher Levels of Neanderthal Ancestry in East Asians than in Europeans. Genetics 194 (2013), 199–209.

WHITE, TIM/BERHANE, ASFAW/DEGUSTA, DAVID u.a.: Pleistocene Homo sapiens from Middle Awash, Ethiopia. Nature 423 (2003), 742–747.
WIK, GUSTAV/FISCHER, HAKAN/BRAGÉE, BJÖRN u.a.: Functional anatomy of hypnotic analgesia: a PET study of patients with fibromyalgia. European Journal of Pain 3 (1999), 7–12.
WITTGENSTEIN, LUDWIG: Logisch-philosophische Abhandlung. In: Wilhelm Ostwald (Hg.): Annalen der Naturphilosophie, Band XIV. Leipzig: Verlag Unesma G.m.b.H., 1921, S. 186–198.
WOLF, URSULA: Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere? Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988), 222–246.
— Das Tier in der Moral. Frankfurt a. M.: Klostermann, ²2004.
— Ethik der Mensch-Tier-Beziehung. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2012.
WOLPOFF, MILFORD: Human Evolution. New York: McGraw-Hill, 1996.
WOLPOFF, MILFORD/CASPARI, RACHEL: Race and Human Evolution. New York: Simon & Schuster, 1997.
WOLPOFF, MILFORD/WU, XINZHI/THORNE, ALAN: Modern Homo sapiens origins: a general theory of hominid evolution involving the fossil evidence from east Asia. In: Fred Smith/Frank Spencer (Hg.): The Origins of Modern Humans: A World Survey of the Fossil Evidence. New York: Alan R. Liss, 1984, S. 411–483.
WOLPOFF, MILFORD/HAWKS, JOHN/CASPARI, RACHEL: Multiregional, Not Multiple Origins. American Journal of Physical Anthropology 112 (2000), 129–136.
WOOD, BERNARD: Did early Homo migrate "out of" or "in to" Africa? Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS) 108 (2011), 10375–10376.
WOOD, BERNARD/LONERGAN, NICHOLAS: The hominin fossil record: taxa, grades and clades. Journal of Anatomy 212 (2008), 354–376.
WOOD, BERNARD/BAKER, JENNIFER: Evolution in the Genus Homo. The Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics 42 (2011), 47–69.

Dr. Jürgen Koller, Neuhaus 167, A-6552 Tobadill
J.Koller82@web.de

INFORMATIONSSPLITTER

Auch Kinderrechte sind Menschenrechte

Am 20. November 1989 wurde von der Generalversammlung der Vereinten Nationen die Kinderrechtskonvention (*Convention on the Rights of the Child*) verabschiedet und von allen Staaten, ausgenommen Sudan und USA, ratifiziert.
25 Jahre nach dem Inkrafttreten der Konvention diagnostizierte nun Kurienkardinal *Peter Turkson* aus Ghana auf einer von der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften und der schwedischen Botschaft beim Heiligen Stuhl ausgerichteten Konferenz, dass dem Kinderhandel trotz internationaler Vereinbarungen und Aktionspläne immer noch kein Ende bereitet werden konnte und man daher an den Wurzeln des Problems ansetzen müsse, vor allem Armut und Unterentwicklung. Die großen Herausforderungen in diesem Zusammenhang seien Organ- und Drogenhandel, Kinderprostitution, erzwungenes Betteln, Zwangsverheiratung, Rekrutierung als Kindersoldaten sowie die Versklavung von Kindern durch terroristische Gruppen. In diesem Zusammenhang ist, mit Blick auf das Kindeswohl, auch die nicht zuletzt in westlichen Ländern fast schon hoffähig gewordene „Wegwerfkultur" zu nennen.

Globalisierung ohne soziale Komponente

Laut dem Jahresbericht der internationalen Arbeitsorganisation ILO (*International Labour Organization*) arbeiten drei Viertel aller Erwerbstätigen weltweit in sogenannten „unsicheren Jobs". Dazu gehören u.a. befristete Stellen, informelle Beschäftigungen und unbezahlte Familienarbeit. Vor allem in den vergangenen Jahren habe sich hier vieles zum Schlechteren entwickelt, so ein ILO-Arbeitsmarktforscher. Aufgrund der weltweit zunehmenden prekären Arbeitsverhältnisse wüchsen jedoch auch soziale Ungleichheit und Armutsrisiko, was wiederum den Boden für gewalttätige Auseinandersetzungen bereitet.

ETHICA 23 (2015) 2, 155–170

RICCARDO BONFRANCHI

CARE ETHICS ALS ETHISCHE GRUNDLAGE DER TELEFONSEELSORGE[1]

Dr. Riccardo Bonfranchi, geb. 1950, studierte Sonderpädagogik (Lehramt und Diplom) an der Erziehungswissenschaftlich-Heilpädagogischen Fakultät der Universität Köln und schloss 1983 mit dem Doktorat in Sonderpädagogik ab. Es folgten diverse Leitungsstellen sowie Unterrichtstätigkeit; 2009 Master of Advanced Studies in Applied Ethics an der Universität in Zürich; bis Sommer 2010 Schulleiter einer heilpädagogischen Sonderschule in Zürich mit Schwerpunkt Schwer- und Mehrfachbehinderung; seit August 2010 freiberuflich tätig.

1. Was ist Telefonseelsorge

1953 musste der Baptistenpfarrer West ein 14-jähriges Mädchen bestatten, das Suizid begangen hatte. „Davon betroffen, gab er in London eine Zeitungsnotiz auf: „Before you commit suicide, ring me up!"[2] Er erhielt in der Folgezeit eine Reihe von Anrufen und die Telefonseelsorge als soziale Institution begann. Die Idee, dass sich Menschen, dich sich in schwierigen Lebenssituationen befinden, sich – anonym – an eine Stelle wenden können, begann ihren Siegeszug und ist heute in quasi allen Ländern der westlichen Welt vertreten. Teilweise wird Telefonseelsorge auch als Telefonberatung bezeichnet. Auf Grund des Bekanntheitsgrades bleibe ich in diesem Beitrag bei dem eingeführten Namen der Telefonseelsorge. Damit hebt sie sich auch von professionell ausgebildetem Fachpersonal ab, dem m.E. eher die Bezeichnung der Beratung oder Therapie zukommt. Über weitere Definitionen oder Klärungen bezüglich Seele und/oder Sorge lasse ich mich hier nicht weiter aus.

Die Begriffe Telefonseelsorge(r), Telefonberater bzw. Telefonberaterin werden in diesem Beitrag gleichwertig verwendet. Auch die in der Literatur sich unterschiedlich vorfindende Schreibweise von *care ethics* bzw. Care-Ethik wird hier synonym verwendet.

Bei statistischem Datenmaterial stütze ich mich weitgehend auf Erhebungen, die bei der Dargebotenen Hand in Zürich gemacht worden sind. Diese

[1] Ich danke der ‚Dargebotenen Hand Zürich' für eine Reihe von Anregungen zu diesem Beitrag. Die Verantwortlichkeit hierfür liegt aber ganz bei mir.

[2] T. Weber (Hrsg.): Handbuch Telefonseelsorge ([2]2006), S. 16.

waren bzw. standen mir zur Verfügung. Es ist anzunehmen, dass sich die Daten bei anderen Telefonseelsorge-Stellen ähnlich bzw. gleich verhalten.

Eine in Zürich (in der Deutschschweiz wird die Telefonseelsorge Dargebotene Hand genannt) an der Hochschule für Soziale Arbeit 2006 durchgeführte Erhebung ergab bezüglich der Themen, über welche die Anrufenden sprechen wollten, das folgende Bild:

Psychische Beeinträchtigungen	14 %
Alltagsbewältigung	10 %
Einsamkeit	9 %
Depressionen	7 %
Partnerschaftsprobleme	7 %
Auskünfte, Frage nach weiteren Infostellen	6 %
Probleme in der Familie	6 %
Körperliche Krankheiten	5 %
Beziehungsprobleme	5 %
Sucht	4 %
Arbeitslosigkeit, Probleme bei der Arbeit	3 %
Sexualität	3 %
Sterben, Tod	2 %
Suizidgefährdung, Suizid	2 %

Man sieht, die Problemlagen haben sich im Laufe der Jahrzehnte verschoben. Suizid bzw. die Absicht, sich selbst zu töten, nimmt nicht mehr den gleichen Stellenwert ein, wie vor über 60 Jahren, während psychische Gesundheit, Depressionen, Einsamkeit etc. heute einen weitaus größeren Stellenwert haben.

2. Wie arbeitet Telefonseelsorge?

Das Grundprinzip ist banal: Es gibt eine Person, die anruft und am anderen Ende sitzt eine i.d.R. ausgebildete Person, die sich meldet und ihre Bereitschaft signalisiert, zuzuhören bzw. ein Gespräch mit der anrufenden Person zu führen. Heute gibt es die Telefonseelsorge auch über Chat oder Mail.[3] Damit hat sich zwar das Medium, nicht aber die Inhalte bzw. Bedingungen haben sich geändert. Betrachten wir diese Bedingungen unter denen diese Gespräche ablaufen, in der hier gebotenen Kürze etwas genauer. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf T. Weber.[4]

[3] Vgl. hierzu Ch. Eichenberg/S. Kühne: Einführung Onlineberatung und Therapie (2014).
[4] T. Weber (Hrsg.): Handbuch Telefonseelsorge ([2]2006), S. 25ff.

2.1 Niederschwelligkeit

Die Zugangsschwelle zu einem Gespräch ist sehr niedrig. Man kann 365 Tage zu 24 Stunden pro Tag anrufen. Dies bedeutet, dass man vorgängig keinen Termin vereinbaren muss. Man kann von überallher anrufen und erreicht über die gleiche Nummer immer eine Mitarbeiterin oder einen Mitarbeiter bei einer Stelle der Telefonseelsorge. Man bleibt anonym, muss sein Gesicht nicht zeigen und seinen Namen nicht benennen. Die Mitarbeiter der Telefonseelsorge sind zur Verschwiegenheit verpflichtet, Datenschutz ist garantiert. Kein Dritter kann erfahren, dass ein Gespräch bei der Telefonseelsorge stattgefunden hat. Die angesprochenen Probleme müssen nicht vorgängig definiert werden, es muss nicht eine dafür spezialisierte Stelle gefunden und kontaktiert werden. Die Anrufe sind quasi gebührenfrei und es spielt keine Rolle, wie lange ein Gespräch dauert. Es obliegt auch dem Anrufenden, das Gespräch zu beenden. Er muss dies nicht begründen.

Die Altersgruppen der Anrufenden stellten sich gemäß Jahresbericht 2013 der Dargebotenen Hand Zürich wie folgt dar:

19 – 40 Jahre	Frauen: 13,1 %	Männer: 6,7 %
41 – 65 Jahre	„ 35,3 %	„ 13,6 %
Über 65 Jahre	„ 19,8 %	„ 3,6 %

Wir sehen, es gibt einen großen Überhang an weiblichen Anrufenden. Am anderen Ende des Telefons verhält es sich ebenso: ca. 80% der Telefonseelsorger sind weiblich, nur ca. 20% männlich. Darauf wird bei den Ausführungen zu den ethischen Überlegungen noch zurückzukommen sein.

In diesem Beitrag liegt das Schwergewicht auf erwachsenen Personen, die anrufen. Es gibt aber auch Telefonberatungen für Kinder und Jugendliche.[5] Bei diesen Stellen ist aber oft ausgebildetes Fachpersonal am Telefon. Ich beschränke mich bei meinen Betrachtungen ausschließlich auf sogenannte Freiwillige, die unentgeltlich ihren Dienst am Telefon ableisten.

2.2 Das helfende Gespräch

Niemand ruft die Telefonseelsorge freiwillig an, will sagen: es steht immer ein gewisser psychischer Druck in Form von Leid oder einer Krise im Vordergrund, die einen Menschen zum Hörer greifen lässt. Das Angebot der Telefonseelsorge besteht darin, zuzuhören, evtl. auch abzuklären, im Sinne da-

[5] H. Seidlitz/D. Theiss: Ressourcen-orientierte Telefonberatung ([2]2008), 11. Kap.

von, dass ein Wirrwarr an Problemen, in das sich der Anrufende verstrickt sieht, erst einmal auseinandergenommen wird. Daran schließt sich dann oft eine Ermutigung, ein Mittragen, ein Begleiten innerhalb der Problemlagen an. Manchmal ist es auch möglich, dass am Telefon eine Hinführung zu einer Entscheidung angebahnt werden kann. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, dass man dem Anrufenden weitere, spezifischere Adressen bzw. Telefonnummern angibt. Inwieweit der Anrufende diese Gesprächsergebnisse umsetzt bzw. eine Änderung seiner Situation bewirken kann, entzieht sich dem Mitarbeiter der Telefonseelsorge. Die durchschnittliche Gesprächsdauer betrug im Jahre 2013 gemäß dem Jahresbericht der Dargebotenen Hand Zürich jeweils ca. 30 Minuten.

2.3 Ehrenamtlichkeit

Bei der Telefonseelsorge wird jeweils von Mitarbeitern bzw. Mitarbeiterinnen gesprochen. Auch untereinander sprechen wir davon, dass man zum Dienst geht. Dennoch muss festgehalten werden, dass dieser Dienst immer ein ehrenamtlicher ist. Diese Vorgehensweise hat System. Man ist davon überzeugt, dass gerade Ehrenamtliche, bedingt durch ihre Motivation, ihr Engagement, ihre Lebenserfahrung und ihre Bereitschaft, freiwillig mit den Anrufenden eine Beziehung eingehen zu wollen, für diese Tätigkeit besonders geeignet sind. Viele Ehrenamtliche versehen diesen Dienst über Jahre. Da sie finanziell nicht von dieser Tätigkeit abhängig sind, können sie sich immer wieder auf das Neue motivieren oder auch aufhören.

Bei der Dargebotenen Hand in Zürich durchlaufen Interessierte einen einjährigen Lehrgang zum Telefonseelsorger. Regelmäßige Supervision ist danach verpflichtend. Es gibt keine dienst- oder arbeitsrechtliche Verpflichtung, einen Ehrenamtlichen ans Telefon zu setzen, wenn er das nicht will. Dies hat durchaus positive Konsequenzen für die interne Institutionskultur.

In der hier gebotenen Kürze, aber weil der Aspekt doch in Diskussion ist, soll hier die *Care-Ökonomie*, wie sie insbesondere durch die Basler Ökonomin MASCHA MADÖRIN repräsentiert wird, Erwähnung finden. Auch die Care-Ökonomie wird von MADÖRIN der Frauenbewegung zugerechnet.[6] Sie zählt hier alle unbezahlten Tätigkeiten, wie sie zumeist im Haushalt bzw. im Gesundheits- und Pflegewesen verrichtet werden, dazu. Das hieße, dass die Telefonseelsorge ebenfalls hierunter zu fassen ist, zumal ja auch die überwiegende Zahl der Telefonberater weiblich und unbezahlt ist. MADÖRIN schreibt: „Wir

[6] M. MADÖRIN: Neoliberalismus und die Reorganisation der Care-Ökonomie (2007), S. 142ff.

wissen es eigentlich schon: Es sind vor allem Frauen, welche die große Last der unbezahlten Arbeit tragen."[7] Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wenn diese Gedankengänge hier weiter verfolgt würden. Nur so viel: Müsste die Telefonseelsorge als bezahlte Tätigkeit verstanden werden, so sei hier die Prognose gewagt, dass es sie dann in Bälde nicht mehr geben würde.

Diesen Punkt abschließend, soll E. CONRADI erwähnt werden, welche die Frage, was „sozialberuflich Tätige und ehrenamtlich Engagierte tun können und sollen"[8] erweitert und formuliert: „Es geht auch darum, wie Menschen einander im Rahmen professioneller und zivilgesellschaftlicher Hilfe ermutigen und befähigen, Bedürfnisse und Interessen zu artikulieren."[9]

3. Auf welche ethische Basis lässt sich Telefonseelsorge stellen

Einleitend soll hier auf die Ethik-Charta von IFOTES (*International Federation of Telephone Emergency Services*) hingewiesen werden. Es muss aber kritisch erwähnt werden, dass es sich hierbei nicht um eine ethische Grundlegung im Sinne von philosophisch-wissenschaftlichen Inhalten handelt. Die Charta führt eine Reihe moralischer Richtlinien an und verweist auf die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948, in denen die Grundrechte des Menschen aufgeführt werden. Speziell wird auf drei Artikel Bezug genommen:

Art. 1: Die Würde eines jeden Menschen
Art. 18: Das Recht des Menschen, in seinem Denken, Fühlen, Wünschen und in seiner Lebensart respektiert zu werden und
Art. 19: Das Recht des Menschen, sich in seiner Sprache auszudrücken.

Ein Bezug auf ethische Grundlagentheorien (z.B. Deontologie, Utilitarismus/Konsequenzialismus, Tugendlehre, Vertragstheorien (Kontraktualismus), *care ethics* etc.) ist in der Ethik-Charta von IFOTES nicht auszumachen.

Wenn man Ausbildungskonzepte bzw. Literatur zur Telefonseelsorge[10] näher betrachtet, so stellt man fest, dass ethische Inhalte auf einer philosophischen Basis ebenfalls völlig fehlen. Das Schwergewicht in den wenigen Lehrbüchern zur Telefonseelsorge liegt vor allem auf der Vermittlung der Gesprächsführung, sei es nach C.R. ROGERS oder nach M.B. ROSENBERG. Rol-

[7] Ebd., S. 144.
[8] E. CONRADI: Take Care (2001), S. 16ff.
[9] Ebd., S. 16.
[10] Zum Beispiel S. PAUER: Die Ausbildung Ehrenamtlicher für Sorgentelefone (2009).

lenspielen wird ebenfalls großes Gewicht beigemessen. All dies ist sicherlich richtig und notwendig zugleich. Es scheint mir aber sinnvoll zu sein, sich verstärkt mit rational-ethischen Überlegungen auseinanderzusetzen, die für die Telefonseelsorge von Relevanz sein können. Nach meinem Dafürhalten erscheint mir eine diesbezügliche Auseinandersetzung mit den beiden großen Theorien der Ethik, des Deontologismus sowie des Utilitarismus, nicht geeignet, um dem Phänomen der Telefonseelsorge gerecht zu werden. Ich habe mich deshalb entschieden, mich auf die Care-Ethik zu konzentrieren. Dies halte ich aus mehreren Gründen am erfolgversprechendsten. Warum? R. GROSSMASS schreibt, dass bei der Care-Ethik neben der Asymmetrie der Beziehungen eine weitere Tatsache von entscheidender Bedeutung ist, die nach meinem Dafürhalten auch für die Telefonseelsorge von hoher Relevanz ist: Eine wichtige Grundannahme „ist das Wissen um die körperliche und psychische Verletzlichkeit der Menschen, um Geburtlichkeit und Sterblichkeit."[11] Diese physische und psychische Verletzlichkeit durchzieht nahezu jedes Gespräch bei der Telefonseelsorge. Dies ist die Legitimation, Care ethics und Telefonseelsorge in einen engen Zusammenhang zu bringen.

Zum andern ist da der weibliche, feministische Aspekt. Die Mehrzahl der Anrufenden wie auch die Mehrzahl der Telefonseelsorger sind, wie gesagt, weiblich. Care-Ethik, wie im Folgenden noch auszuführen sein wird, kann auch als weibliche Ausprägung ethischer Überlegungen bezeichnet werden. Außerdem geht es bei der Telefonseelsorge weniger um zu klärende Dilemma-Situationen, sondern um Fürsorge, Wohltun bzw. Nicht-schaden – Begriffe, wie sie in der Konzeption von BEAUCHAMP & CHILDRESS[12] zentral sind.

3.1 Care Ethics

Ausgangspunkt meiner Überlegungen sind die Ausführungen von CAROL GILLIGAN[13], denen man heute eine Art Klassikerstatus zubilligen muss. GILLIGAN geht in ihren Erörterungen, die als Pendant zu Forschungsergebnissen von LAWRENCE KOHLBERG entstanden sind, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, von zwei Seiten einer Medaille aus. Diese beiden Perspektiven stellen zum einen die Fürsorge und zum anderen die Gerechtigkeit dar. Unter Fürsorge, die hier als *Care* i.w.S. verstanden werden kann, subsummiert sie Begriffe wie: weiblich, zuhören, verstehen, Verständnis, wie soll man re-

[11] R. GROSSMASS: Die Bedeutung der Care-Ethik für die Soziale Arbeit (2006), S. 9.
[12] T.L. BEAUCHAMP / J.F. CHILDRESS: Principles of Biomedical Ethics (6 2008).
[13] C. GILLIGAN: Moralische Orientierung und moralische Entwicklung (1991).

agieren?, nicht im Stich lassen, fühlen, sich kümmern, pater(mater)nalistisch, mütterlich, Bindung, Bedürfnisse wahrnehmen. Der Gerechtigkeit, die GILLIGAN eindeutig der männlichen Perspektive zuordnet, rechnet sie Begriffe zu wie: Verteilung, Regeln, Zuständigkeit, Gleichheit/Ungleichheit, Rechte und Pflichten, Unabhängigkeit, Ansprüche, Fairness, Konflikte, Sanktionen, Verhandlung, Verantwortung etc.

Diese dualistische Sichtweise wurde anschließend von MARILYN FRIEDMAN[14] stark kritisiert bzw. abgelehnt. FRIEDMAN ist der Meinung, dass sich Gerechtigkeit und Fürsorge nicht in einem Widerspruch zueinander befinden, sondern lediglich die unterschiedlichen Perspektiven der gleichen Sache darstellen. Fürsorge ist ohne Gerechtigkeit nicht möglich, Gerechtigkeit ohne Fürsorge kann nicht gerecht sein. So, kurz zusammengefasst, ihr Credo. Nicht nur die Fürsorge ist für zwischenmenschliche Beziehungen fundamental, Gerechtigkeit ist es ebenso.

DIEMUT GRACE BUBECK[15] richtet den Blick auf die Frage, ob Frauenarbeit, hier verstanden als betreuende, pflegerische, haushalterische Arbeit, als Arbeit im allgemeinen Sinn einer Lohnarbeit verstanden werden kann, muss, soll. Dabei wird Care verstanden als eine Tätigkeit, die getan werden muss, weil eine andere Person diese Tätigkeit nicht selber zu leisten imstande ist. Warum auch immer, sei es, dass sie ein Kleinkind ist, sei es, dass sie behindert oder dement etc. ist. Wenn jemand etwas für einen anderen Menschen tut, was dieser aber im Grunde selber tun kann, dann handelt es sich, laut BUBECK um einen Service und kann nicht unter Care gefasst werden. Care-Arbeit, so BUBECK weiter, ermöglicht aber überhaupt erst produktive Arbeit. Care-Arbeit ist dann vorhanden, wenn es sich um ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Care-Gebendem und Care-Empfangendem handelt. Dies weist unmittelbar auf die Telefonseelsorge hin, wo man ebenfalls sehr häufig von einem asymmetrischen Verhältnis von Anrufendem, der sich in einer gewissen Notlage befindet, und der angerufenen Person ausgehen muss. Außerdem kann hier eindeutig von Care ausgegangen werden, da die anrufende Person i. d. R. nicht mehr weiter weiß und deshalb zum Hörer greift. Care ist aber auch von einem Liebes- oder Freundschaftsdienst, wie BUBECK weiter ausführt, zu unterscheiden. Denn es wird etwas getan, ohne dass eine Gegenleistung verlangt wird. Auch wenn die betreuende Person einen Lohn erhielte, was ja bei der Tele-

[14] M. FRIEDMAN: Jenseits von Fürsorglichkeit (1993).
[15] D. G. BUBECK: Justice and the Labour of Care (2002).

fonseelsorge nicht der Fall ist, ändert das nichts daran, dass es sich um ein professionell gestaltetes Care-Verhältnis handelt.

BUBECK weist aber auch auf den doppelseitigen Machtaspekt hin. Was ist darunter zu verstehen? Auf Grund des asymmetrischen Verhältnisses kann einerseits der Care-Geber Care auch zurückhalten. Der Telefonseelsorger hat die Möglichkeit, ein Gespräch zu beenden. Über die Gründe hierfür soll hier nicht näher eingegangen werden. Sie können vielschichtiger Natur sein. Zum andern ist es aber auch denkbar, dass Care-Nehmer den Care-Geber auszubeuten versuchen. Dabei geht es dann nur noch um die Bedürfnisse des Care-Nehmers. Wenn das Gefühl, gebraucht zu werden, beim Care-Geber zu dominant ist, besteht durchaus die Gefahr, dass dieser sich selbst abhanden kommt und sein Selbstwertgefühl dabei auf der Strecke bleibt. Man spricht dann von einem Helfersyndrom. BUBECK geht logischerweise davon aus, dass dies keine guten Entwicklungen sind. Im deutschen Sprachraum waren hierzu die Veröffentlichungen von WOLFGANG SCHMIDBAUER[16] wegweisend.

VIRGINA HELD[17] verstärkt die Haltung der Care-Ethik, indem sie sagt, dass Care weder ein Tauschgeschäft noch eine Vertragsaktivität unter gleichwertigen moralischen Akteuren darstellt. Dies unterscheidet Care-Ethik stark von den etablierten, großen Theorien der Ethik, wie z.B. der Deontologie oder dem Utilitarismus. Hier ist ja gerade die Gerechtigkeit in Form von Unparteilichkeit von entscheidender Bedeutung. Eine größere Nähe zur Care-Ethik gesteht HELD der Tugendethik von ARISTOTELES zu. MARTHA NUSSBAUM als Vertreterin der Tugendethik äußert sich auch zu Inhalten, die mit der Care-Ethik konform gehen. NUSSBAUM formulierte in ihrem 5. Grundsatz Folgendes: Die Fähigkeit, Beziehungen zu Dingen und Menschen außerhalb unser selbst einzugehen, diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, traurig über ihre Abwesenheit zu sein, allgemein Liebe, Kummer, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden. Diese Fähigkeit zu unterstützen bedeutet, Formen des menschlichen Miteinanders zu unterstützen, die nachweisbar eine große Bedeutung für die menschliche Entwicklung haben.[18]

Care-Ethik, so HELD weiter, ist stark auf Beziehungen hin orientiert. Dabei spielt die Frau in der Gesellschaft sowie ihre Anerkennung eine wichtige Rolle. Dass hierbei auch Emotionen von Bedeutung sind, scheint nur allzu folgerichtig und logisch zu sein. Da es sich um asymmetrische Beziehungen handelt, ist auch der Faktor des Vertrauens von nicht zu unterschätzender Be-

[16] W. SCHMIDBAUER: Die hilflosen Helfer (1989); ders.: Wenn Helfer Fehler machen (1997).
[17] V. HELD: Care and Justice in the Global Context (2006).
[18] M.C. NUSSBAUM: Gerechtigkeit oder Das gute Leben (1999), S. 254/255.

deutung. Zusammenfassend lassen sich mit ELISABETH CONRADI[19] neun Thesen zur Care-Ethik formulieren:

1. Care bezeichnet menschliche Interaktionen, die mindestens von zwei Menschen gestaltet werden.
2. Im Verlauf von Care entsteht zwischen den beteiligten Personen eine Beziehung.
3. Bei Care geht es um sorgende Aktivitäten. Dies ist als gesellschaftliche Praxis zu verstehen.
4. Care umfasst sowohl die Care-gebende wie auch die Care-nehmende Seite.
5. Care-Interaktionen sind asymmetrisch. Es existiert eine Dynamik der Macht.
6. An Care beteiligte Personen, sind unterschiedlich, was ihre Autonomie anbelangt.
7. Care-Verhältnisse basieren auf Achtsamkeit, die nicht an Reziprozität gebunden ist.
8. Care-Interaktionen können auch non-verbal oder mit anderen Medien ablaufen.
9. In Care-Interaktionen sind Emotionen, Vernunft und Handeln nicht strikt voneinander unterscheidbar.

Für CONRADI – das ist aus den 9 Punkten unschwer zu ersehen – ist die „achtsame Zuwendung"[20] von entscheidender Bedeutung. Sie setzt den Begriff der ‚achtsamen Zuwendung' mit *care* gleich.

3.2 Das Konzept von Beauchamp & Childress

Eine weitere ethische Klassifizierung, die auch für die Telefonseelsorge von größerer Bedeutung sein könnte, aber im deutschen Sprachraum noch weitgehend unbekannt ist, soll hier ausführlicher dargestellt werden. Dies deshalb, weil mit ihr ein stärkerer Praxisbezug herstellbar ist. Diese Konzeption stammt von BEAUCHAMP und CHILDRESS.

Das Buch *Principles of Biomedical Ethics* des Philosophen TOM BEAUCHAMP und des Moraltheologen JIM CHILDRESS, welches 1979 erschien und mittlerweile (2008) in der 6. Auflage erhältlich ist[21], gehört zu den bekanntesten

[19] E. CONRADI: Take Care (2001).
[20] E. CONRADI: Ethik im Kontext sozialer Arbeit (2013), S. 8.
[21] T. L. BEAUCHAMP / J. F. CHILDRESS: Principles of Biomedical Ethics (6 2008).

Werken der Ethik. Meines Wissens hat die Sozialpädagogik von diesem Werk, das noch nicht auf Deutsch erschienen ist, noch kaum Notiz genommen.

Das ist m.E. in höchstem Maße bedauerlich. Es sollen deshalb im Folgenden einige Grundzüge dieses Ansatzes beschrieben und auf ihre Anwendbarkeit für die sozialpädagogische Praxis der Telefonseelsorge geprüft werden.[22] Wenn man sich in der Telefonseelsorge mit Fragestellungen ethischer Natur beschäftigt, und eigentlich sollte dies auch gefordert sein, kommt man m.E. nicht umhin, sich mit den folgenden 4 Prinzipien konkret auseinanderzusetzen. Es sind dies:

1. Prinzip des Nichtschadens
2. Prinzip der Autonomie
3. Prinzip des Wohltuns (auch Fürsorge)
4. Prinzip der Gerechtigkeit.

Es ist Beauchamp & Childress nun wichtig darzustellen, dass diese 4 Prinzipien nicht in einer Hierarchie betrachtet werden dürfen. Sie stehen alle gleichrangig nebeneinander und in einem interdependenten Verhältnis zueinander. Was bedeutet das? Es bedeutet zum einen, dass – je nach Fall, nach Situation – das eine Prinzip wichtiger sein kann als das andere. D.h., bei der gleichen Person kann bzw. können, je nach Situation, einmal ein oder mehrere Prinzipien im Vordergrund stehen, dann wieder ein anderes usw.

Zum anderen bedeutet dies aber auch, dass die Prinzipien sich gegenseitig beeinflussen. Ein Mehr an Autonomie bedeutet vielleicht ein Weniger an Wohltun (und umgekehrt).

Beauchamp & Childress sind auch der Meinung, dass die Berücksichtigung aller 4 Prinzipien die Praxis zu 100% abdecken kann. Das wiederum bedeutet, dass man diese 4 Prinzipien direkt auf eine konkrete Situation, einen Fall, ein Telefonat, legen und damit kasuistisch arbeiten kann. Die Begriffe befinden sich nach ihrer Meinung auf einer mittleren Abstraktionsebene. Das hieße dann, dass wir unsere konkret beobachtbaren Verhaltensweisen, Interventionen, Äußerungen, Hinweise etc. am Telefon extrapolieren können. Ich bin davon überzeugt, dass eine regelmäßige Überprüfung der am Telefon zu Hunderten gemachten Äußerungen bzw. ihre jeweilige Reflexion hinterher (unmittelbar oder in der Supervision) eine starke Verbesserung bzw. eine Leitlinie bilden können, nach der man sein Handeln am Telefon überprüfen und damit auch legitimieren kann.

[22] R. Bonfranchi: Ethische Handlungsfelder der Heilpädagogik (2011), Teil 1, 3. Kap.

Der Ansatz von BEAUCHAMP & CHILDRESS lässt sich auf vier Aspekte reduzieren:

- das negative Prinzip des **Nichtschadens** (*non-maleficence*), demzufolge Handlungen, die andere Personen schädigen, zu unterlassen sind;
- das positive Prinzip des **Wohltuns** (*beneficence*) (auch Fürsorge), demzufolge Handlungen, in unserem Fall Äußerungen, gemacht werden sollen, die zum Wohle von Personen sind oder Schaden von ihnen abwenden und aus denen insgesamt möglichst viel Nutzen bei möglichst geringen Kosten und Nebenwirkungen resultiert;
- das Prinzip des Respekts vor der **Autonomie** von Personen (*respect for autonomy*), nach dem das Selbstbestimmungsrecht von Personen geachtet und ihre Selbstbestimmungsfähigkeit gefördert werden soll;
- das Prinzip der **Gerechtigkeit** (*justice*), wonach der Nutzen sowie die Kosten und Schäden von Handlungen fair auf die beteiligten Personen verteilt werden sollen.

Betrachten wir im Folgenden die vier Prinzipien etwas genauer und wenden wir sie praxisorientiert an.

a) Prinzip der Schadensvermeidung

Die Telefonberaterin darf der anrufenden Person keinen Schaden zufügen. Dies erscheint zunächst als selbstverständlich. Doch ist jeweils im Einzelfall abzuklären und auch zu entscheiden, wo die Grenzen der Fürsorge erreicht sind und sich dieses Prinzip eher in einen Schaden verwandelt. Die Grenzen hierfür können fließend sein. Die Schadensvermeidung steht hier im Vordergrund und damit stehen ‚gute Ratschläge' im Hintergrund. Was ist damit gemeint? Nur allzu leicht findet man sich als Telefonberater in der Rolle, dass einem ein unbefriedigender Umstand geschildert wird, den man mit einem oder mehreren Ratschlägen zu klären versucht. In der Regel scheitert dieses Unterfangen, indem von dem Anrufenden diese Ratschläge als entweder bereits ausprobiert und als untauglich befunden wurden oder sie treffen den Sachverhalt aus der Sicht des Anrufenden nicht. Das bedeutet, dass das Gespräch einen negativen Verlauf nimmt. Möglich, dass der Anrufende es kurz darauf beendet oder mit der Bemerkung, dass er sich nicht verstanden fühlt, auflegt. Ein geeigneter Gesprächsansatz stellt sich dergestalt dar, dass die Telefonberaterin bemüht ist, bereits erprobte Lösungsansätze zu erfragen bzw. vorhandene Ressourcen zu „erspüren". Damit bewegt man sich eher auf einer positiven Seite, um die Kräfte der anrufenden Person a) zu aktualisieren und b) zu stärken.

b) Prinzip der Fürsorge/Wohltun

Die Telefonberaterin soll das Wohl der anrufenden Person fördern und dieser nützen. Das Wohlergehen der anrufenden Person soll gefördert werden. Dieses Prinzip fordert die Telefonberaterin zur Empathie bzw. zu den Eigenschaften auf, die vorgängig bei der Care-Ethik formuliert worden sind. Oft kann aber das Wohl der Person nur gefördert werden, wenn die Telefonberaterin gleichzeitig ein Risiko in Form unerwünschter Wirkungen mit in Kauf nimmt. Damit ist gemeint, dass evtl. auch für den Anrufenden unbequeme Inhalte oder Verhaltensweisen zum Gegenstand des Gesprächs gemacht werden können. Dies erfordert im Einzelfall eine sorgfältige Abwägung von Nutzen und Schaden unter Berücksichtigung der individuellen Präferenzen der anrufenden Person. Telefonberatung darf keinesfalls paternalistisch handeln (Paternalismus = Eingriff mit mehr oder weniger, d.h. starker oder schwacher Gewalt im Interesse der Person). Es können hier aber auch durchaus Überlegungen der advokatorischen Ethik mit ins Spiel kommen, weil die Person u.U. kognitiv nicht in der Lage ist, langfristige Überlegungen anzustellen und damit einzusehen, dass eine bestimmte Verhaltensweise letztendlich (!) zu ihrem Wohle ist. Es scheint mir jedoch von größter Wichtigkeit zu sein, dass sich die Telefonberaterin ihres paternalistischen Verhaltens bewusst wird und ist. D.h. man entscheidet – von außen – zu Gunsten der anrufenden Person, der es im Moment nicht gut geht bzw. die sich in einer Krise befindet. Die emotionale Befindlichkeit von Menschen in dieser Situation zu erfassen, ist etwas vom Schwierigsten, wie jede Fachperson weiß. Gehört aber bei der Frage, inwieweit man etwas für das Wohl einer Person leisten kann, nicht auch die systemische Abklärung der Verhältnisse dazu? Sehr oft sind die Anrufenden gerne bereit, auch hierüber Auskunft zu geben, so dass dem Telefonberater die schwierige Situation damit oft klarer erscheint. Die Praxis zeigt, dass dem Prinzip Wohltun gar nicht mal selten auch Genüge getan wird, indem die Telefonberaterin einfach „nur" zuhört. Ihre Äußerungen beschränken sich dann auf „Hmm", „ja wirklich", „so so" etc. Allein die Existenz eines anderen (Mit-)Menschen am anderen Ende der Leitung, kann Wohltun bedeuten. Ein Moment der Entlastung, der Entspannung, des Abladens, des Innehaltens vermag ab und zu einen psychischen Knoten zu lösen oder wenigstens zu lockern.

c) Prinzip der Autonomie Autonomie/Selbstbestimmung

Das Autonomieprinzip gesteht jeder anrufenden Person das Recht zu, ihre eigenen Ansichten zu haben, ihre eigenen Entscheidungen zu fällen und Hand-

lungen zu vollziehen, die den eigenen Wertvorstellungen entsprechen. Dies beinhaltet nicht nur negative Freiheitsrechte (Freiheit von äußerem Zwang und manipulativer Einflussnahme), sondern auch ein positives Recht auf Förderung der Entscheidungsfähigkeit. Folglich hat die Telefonberaterin nicht nur die (negative) Verpflichtung, die Entscheidung bzw. die Äußerungen der anrufenden Person zu respektieren, sondern auch die (positive) Verpflichtung, den Entscheidungsprozess selbst z.B. durch eine sorgfältige, auf die Bedürfnisse der Person zugeschnittene Aufklärung und Information zu unterstützen. Das Autonomieprinzip findet seinen Ausdruck in der Forderung des informierten Einverständnisses (*informed consent*). D.h. dass man davon auszugehen hat, dass die anrufende Person, wenn sie dazu in der Lage ist bzw. wäre, dem erläuterten bzw. aufgezeigten Prozess zustimmen würde. Das Autonomieprinzip wendet sich gegen die „wohlwollende" Bevormundung im Sinne eines harten Paternalismus und fordert die Berücksichtigung der Wünsche, Ziele und Wertvorstellungen der anrufenden Person. Diese Forderung ist natürlich bei einer kognitiv beeinträchtigten Person nur schwer vermittelbar. Natürlich kommt man dann sofort wieder mit dem langfristigen Wohltun- und insbesondere mit dem Schadensvermeidungs-Prinzip in Konflikt. Hier gilt es in der Folge abzuwägen, inwieweit man auch andere Möglichkeiten bzw. Methoden findet, um den Bedürfnissen der anrufenden Person gerecht zu werden. Die Praxis zeigt, dass man, wenn man sich den beiden Polen Autonomie und Schadensvermeidung ausgesetzt sieht, evtl. sehr kreativ werden muss, weil sie sich in der Realität oft widersprechen können.

d) Prinzip der Gerechtigkeit

Dieses Prinzip fordert eine faire Verteilung der Zuwendung von Seiten der Telefonberater. Die Relevanz von Gerechtigkeitserwägungen ist eigentlich unbestritten und fast jeder würde wohl dem folgenden formalen Gerechtigkeitsprinzip zustimmen können: Gleiche Fälle sollten gleich behandelt werden und ungleiche Fälle sollten nur insofern ungleich behandelt werden, als sie moralisch relevante Unterschiede aufweisen. Dabei stellt sich dann jedoch sofort die Frage: Worin bestehen denn diese moralisch relevanten Unterschiede? Mit anderen Worten: welche Kriterien sind für eine gerechte Verteilung von Zuwendung ausschlaggebend? Bei der Telefonberatung steht dieses Prinzip sehr oft dominant im Vordergrund, Warum? Es geht darum, dass Anrufende sehr lange sprechen wollen, was natürlich das Gespräch mit jemand anderen verhindert. Es geht auch darum, dass Anrufende evtl. mehrmals am Tag anru-

fen wollen, was ebenfalls ein gewisses Gleichheitsprinzip verletzen kann usw. Das Prinzip der Gerechtigkeit kann in einem Gegensatz zum Autonomieprinzip stehen. Oder anders herum formuliert: Die Autonomie des einen hört bei den Grenzen des anderen auf und schränkt dort seine Autonomie wieder ein. Auf unser Beispiel bezogen könnte das heißen, dass ich – wenn ich bei der einen anrufenden Person sehr lange verweile, damit ich Autonomieprinzip, Schadensvermeidungsprinzip und Fürsorge in eine Balance bekomme – so viel Zeit verbraucht habe, dass ich bei der nächsten anrufenden Person nicht mehr über dieselbe Zeit verfüge und deshalb Gefahr laufe, ihre Autonomie stark einzuschränken, damit ich mit meinem Dienst zu Rande komme. Hier ginge das dann auf Kosten der Gerechtigkeit und Autonomie der zweiten anrufenden Person. Das Nicht-Schaden-Prinzip und das langfristige Wohltun-Prinzip hätte ich eingehalten. Oder umgekehrt: Mir läuft die Zeit davon und ich habe bei der zweiten anrufenden Person nur noch wenig Zeit oder auch weniger Energie und verstoße damit gegen das Nicht-Schaden-Prinzip usw.

3. Fazit

Die Anwendung der vier Prinzipien auf Konfliktfälle in der Telefonseelsorge erfolgt sinnvollerweise in zwei Schritten. Zunächst wird jedes Prinzip im Hinblick auf die spezifische Situation des Falles interpretiert (Interpretation). Anschließend wird überprüft, ob die aus den einzelnen Prinzipien resultierenden Verpflichtungen übereinstimmen oder in Konflikt zueinander stehen. Die Prinzipien haben jeweils für sich keine absolute Geltung, sondern müssen bei jedem Telefongespräch gegeneinander abgewogen werden (Gewichtungen feststellen). So kann die Autonomie der Person durch die Prinzipien des Nichtschadens und der Fürsorge eingeschränkt werden. Es ist immer auf sensible Art und Weise abzuklären, inwieweit bei paternalistischen Eingriffen von Seiten der Telefonberater die Autonomie der Person ihrem Wohl untergeordnet werden darf. Deshalb wird von den Autoren Beauchamp & Childress eine Rangordnung dieser vier ethischen Prinzipien bewusst nicht vorgegeben. Die Abwägung der Prinzipien bleibt vielmehr der Entscheidung im Einzelfall überlassen. Ethische Probleme können sich dabei sowohl bei der fallbezogenen Interpretation als auch bei der relativen Gewichtung der Prinzipien ergeben. D.h., es geht immer auch um die moralischen Überzeugungen der beteiligten Personen. Damit werden intuitive Urteile und subjektive Abwägungen genau dort unvermeidbar, wo wir eigentlich ethische Rezepte erwarten wür-

den. Die gibt es aber nicht. Trotzdem leisten die 4 ethischen Prinzipien, die ich hier anhand der Telefonseelsorge darzustellen versucht habe, wertvolle Hilfe.

Zusammenfassung

BONFRANCHI, RICCARDO: ***Care ethics* als ethische Grundlage der Telefonseelsorge.** ETHICA 23 (2015) 2, 155–170

Telefonseelsorge ist keine neue Erfindung. Sie wird aber in zunehmendem Maß in Anspruch genommen. Dieses niederschwellige Angebot, das i.d.R. von Laien durchgeführt wird, gründet, wie schon der Name vermuten lässt, auf einer kirchlich-religiösen Basis. In diesem Beitrag wird nun eine ethische Basis der Telefonseelsorge – ein anderer Name konnte sich nie durchsetzen – dargestellt. Hier bot sich die aus dem Feminismus entstandene Richtung *care ethics* an. Dies macht u.a. auch deshalb Sinn, weil sowohl die überwiegende Zahl der Telefonberater als auch der Anrufenden weiblich ist.
Care ethics bietet einen theoretischen Ansatzpunkt, wie man die Telefonseelsorge auch auf einer ethischen Ebene sichern könnte. Die Ansätze von Gilligan, Friedman, Bubeck und Held werden thematisiert. Eine Konkretisierung findet mittels des Ansatzes von Beauchamp & Childress auf einer mittleren Abstraktionsebene statt, indem Telefonseelsorge mit den Begriffen der Autonomie, des Nicht-Schadens, der Fürsorge und der Gerechtigkeit in einen praxisorientierten Zusammenhang gebracht wird.

Autonomie
Beauchamp & Childress /4 Prinzipien
Care ethics
Gerechtigkeit
Nichtschaden
Telefonseelsorge
Wohltun

Summary

BONFRANCHI, RICCARDO: ***Care ethics* as an ethical basis for telephone counselling.** ETHICA 23 (2015) 2, 155–170

Telephone counselling is not a new invention. Nevertheless, it is made use of at an increasing rate. The low-threshold offer normally performed by laypersons is founded on a religious basis while in this article an ethical basis of this kind of advice service is being discussed. In this context, *care ethics*, which is a product of feminism, presented itself as a possible solution. This makes sense not least because of the majority of the telephone advisors as well as of the callers being women.
Care ethics offers a theoretical approach to protecting telephone counselling also on an ethical basis. The attempts made by Gilligan, Friedman, Bubeck and Held are debated, while Beauchamp & Childress put it in concrete terms. They, more practically, associate telephone counselling with concepts like autonomy, non-maleficence, beneficence and justice.

Autonomy
Beauchamp & Childress /4 principles
beneficence
Care ethics
justice
non-maleficence
telephone counselling

Literatur

BEAUCHAMP, T.L./CHILDRESS, J.F.: Principles of Biomedical Ethics. Oxford: Oxford University Press, [6]2008.

BONFRANCHI, R.: Ethische Handlungsfelder der Heilpädagogik. Bern: Lang, 2011.
BUBECK, D.G.: Justice and the Labor of Care, in: K.E. Feder/E.K. Feder (Hrsg.): The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependence. Lanham, Md. 2002, S. 160–185.
CONRADI, E.: Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit. Frankfurt/M.: Campus, 2001.
— Ethik im Kontext sozialer Arbeit. *Ethikjournal* 1 (April 2013) 1. Legitimation(en) sozialprofessionellen Handelns. Veröffentlicht: www.ethikjournal.de
EICHENBERG, CH./KÜHNE, S.: Einführung Onlineberatung und Therapie. München/Basel: E. Reinhardt, 2014.
FRIEDMAN, M.: Jenseits von Fürsorglichkeit: Die Entmoralisierung der Geschlechter, in: H. Nagl-Docekal/H. Pauer-Studer (Hrsg.): Jenseits der Geschlechtermoral: Beiträge zur feministischen Ethik. Frankfurt/M.: Fischer-Tb, 1993, S. 241–265.
GILLIGAN, C.: Moralische Orientierung und moralische Entwicklung, in: G. Nunner-Winkler (Hrsg.): Weibliche Moral: die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt/M.: Campus, 1991, S. 79–100.
GROSSMASS, R.: Die Bedeutung der Care-Ethik für die Soziale Arbeit, in: S. Dungs/U. Gerber/H. Schmidt/R. Zitt (Hrsg.): Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2006, S. 319–328.
HELD, V.: Care and Justice in the Global Context, in: Ders.: The Ethics of Care: Personal, Political and Global. Oxford: Oxford University Press, 2006, S. 154–168.
IFOTES (*International Federation of Telephone Emergency Services*): Ethik-Charta von IFOTES, o. O., o. J.
MADÖRIN, M.: Neoliberalismus und die Reorganisation der Care-Ökonomie. Eine Forschungsskizze, in: Denknetz – Jahrbuch 2007, S. 141–162.
MÜLLER, S.: Leistungsbilanz der Dargebotenen Hand Zürich. Studie anlässlich des 50-Jahr-Jubiläums. Fachhochschule Hochschule Zürich für Soziale Arbeit. Univer. Zürich, 2007.
NUSSBAUM, M. C.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Gender Studies. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.
PAUER, S.: Die Ausbildung Ehrenamtlicher für Sorgentelefone. Theorie und Praxis. Hamburg: Diplomica-Verl., 2009.
ROGERS, C.R.: Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten. Stuttgart: Klett-Cotta, [5]1985.
ROSENBERG, M.B.: Gewaltfreie Kommunikation. Aufrichtig und einfühlsam miteinander sprechen. Paderborn: Junfermann, 2003.
SCHMIDBAUER, W.: Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1989.
— Wenn Helfer Fehler machen. Liebe, Missbrauch und Narzissmus. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1997.
SEIDLITZ, H./THEISS, D.: Ressourcen-orientierte Telefonberatung. Dortmund: Borgmann Media, [2]2008.
WEBER, T. (Hrsg.): Handbuch Telefonseelsorge. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, [2]2006.

Dr. Riccardo Bonfranchi (MAE), Master in advanced studies in Applied Ethics (Uni Zürich),
Schachenstr. 31, 8633 Wolfhausen
bonif@bluewin.ch

ETHICA 23 (2015) 2, 171–172

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

FRAGLICHE MANIPULATIONEN AN MENSCHLICHEM ERBGUT

Im März 2015 machte im Wissenschaftsjournal *Nature* das Gerücht die Runde, dass in einem Experiment die DNA menschlicher Embryonen gezielt manipuliert worden sei, womit das menschliche Erbgut über Generationen hinweg verändert werden könne. Die Bestätigung ließ nicht lange auf sich warten. Tatsächlich veröffentlichten chinesische Forscher bald darauf im Fachmagazin *Protein & Cell* einschlägige Ergebnisse. Dabei soll eine Technik mit dem Namen CRISPR zum Einsatz gekommen sein, die leicht zugänglich ist und äußerst präzise Manipulationen gestattet. Die „Werkzeuge" dazu bekomme man laut Aussage eines Biotechnologen der RWTH Aachen bereits für 50 EUR im Internet.

Während die mit den Versuchen befassten Wissenschaftler angeben, mithilfe gezielter Genveränderungen in naher Zukunft Erbkrankheiten behandeln zu wollen, befürchten Kritiker einerseits die Möglichkeit der Schaffung von sog. Designerbabys und andererseits weitreichende Folgen für die Nachkommen manipulierter Embryonen. Denn die Veränderung der Gene eines Embryos bedeutet einen Eingriff in das Erbgut sämtlicher aus den Zellen des Embryos heranwachsender Körperzellen. So sind auch Spermien und Eizellen betroffen – die Erbanlagen für künftige Generationen. Dass die leicht zugängliche und einfach handhabbare Methode auch in falsche Hände geraten könnte, wolle man sich gar nicht erst ausmalen.

CRISPR (*Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*) arbeitet im Gegensatz zu älteren Methoden mit Enzymen, die an den gewünschten Stellen im Erbgut andocken und einzelne Bausteine oder Abschnitte herausschneiden bzw. einfügen können.

Probleme scheinen jedoch auch bei dieser Technik vorprogrammiert. Den chinesischen Forschern zufolge wurden bei dem Experiment Embryonen manipuliert, die in Reproduktionskliniken als „nicht überlebensfähig" aussortiert worden waren. Allerdings konnte lediglich ein Bruchteil dieser Embryonen erfolgreich behandelt werden. Zudem traten erstaunlich viele ungeplante und für den Organismus möglicherweise schädliche Genveränderungen auf. Für eine gelungene Behandlung bedarf es jedoch einer Erfolgsrate von nahezu 100%. Daher sei das Projekt vorläufig gestoppt worden, um die Methode zu verbessern.

Kritiker fordern, neben einem generellen Versuchsstop, eine Diskussion darüber, in welche Richtung sich die Forschung derzeit bewegt. Es steht die Vermutung im Raum, dass in China zurzeit vier weitere Gruppen an Genveränderungen in menschlichen Embryonen arbeiten. Man ist nicht grundsätzlich gegen die Erarbeitung von Möglichkeiten, Schwerkranken zu helfen, nur müsse eine klare Trennlinie zwischen gesundheitlichem Nutzen und solchen Manipulationen gezogen werden, die darauf abzielen, Augen- und Haarfarbe zu bestimmen.

KOPFTRANSPLANTATION

Der italienische Neurochirurg *Sergio Canavero* von der *Turin Advanced Neuromodulation Group* sorgt derzeit mit seiner Aussage, bereits in zwei Jahren eine Kopftransplantation am Menschen durchzuführen, für Aufsehen und zugleich für durchaus gemischte Gefühle. Die bereits 2013 offengelegten Pläne sind laut einem Artikel in dem Fachmagazin *New Scientist* nun so weit fortgeschritten, dass sie 2017 umgesetzt werden könnten. Den detaillierten Ablauf der Transplantation will der Mediziner im Juni 2015 auf der jährlichen Konferenz der *American Academy of Neurological and Orthopaedic Surgeons* (AANOS) in Annapolis, Maryland, USA, vorstellen. Das Ziel sei es, das Leben von Menschen zu verlängern, die an Krebs im fortgeschrittenen Stadium oder unter einer Degeneration ihrer Muskeln und Nerven leiden. Es gibt auch schon einen freiwilligen Patienten. Der an einer grausamen Muskelkrankheit leidende Russe Valery Spiridinov hat sich als Erster bereit erklärt, seinen Kopf transplantieren zu lassen.

An Tieren wurden derartige Experimente bereits realisiert. Allerdings konnten diese nach dem Eingriff zwar atmen, sich aber nicht bewegen, bzw. überlebten nur wenige Tage. Prof. *Detlef Linke*, ehemals Oberarzt an der Neurochirurgischen Universitätsklinik Bonn bezeichnete 1997 eine solche Operation zwar als riskant, aber technisch möglich. Fachkollegen von Canavero legen hingegen große Skepsis an den Tag. So sei nicht nur die Prozedur selbst problematisch, sondern auch die psychischen und seelischen Schwierigkeiten beim Patienten seien nicht absehbar, ganz zu schweigen von den lebenslang notwendigen und nicht minder riskanten Medikamenten zur Immunsuppression.

Canavero behauptet, eine Methode namens GEMINI zur Rückenmarksfusion entwickelt zu haben, die eine nachträgliche Lähmung ausschließt. Nach einem mehrwöchigen „Frost-Koma", in das der Kopf des Empfängers und der Spenderkörper anfangs versetzt werden, um sich allmählich an die neuen Verbindungen zu gewöhnen, will Canavero eine chemische Substanz namens *Polyethylenglycol* in das Rückenmark injizieren, welche das Zusammenwachsen fördert. Nach der Operation soll der Patient dann für ca. vier Wochen in ein künstliches Koma versetzt werden, um zu verhindern, dass er sich bewegt und damit den Heilungsprozess in Gefahr bringt. Nach einem Monat soll er dann seinen Kopf bewegen und sprechen und innerhalb eines Jahres auch wieder gehen können.

In China möchte man Canaveros Methode bereits in den nächsten Monaten an Mäusen und Affen erproben.

Für den Italiener sind die technischen Probleme so gut wie gelöst. Womit er noch hadert, sind die damit verbundenen ethischen Fragen. So wird von verschiedenen Seiten gemutmaßt, dass in vielen Kulturen eine Kopftransplantation allein schon deshalb abgelehnt würde, weil die Menschen überzeugt seien, dass die Seele sich nicht allein im Gehirn befindet.

Zur Realisierung seines ehrgeizigen Projekts möchte Canavero auf Crowdfunding zurückgreifen bzw. die Erlöse aus Buchverkäufen verwenden.

ETHICA 23 (2015) 2, 173–174

DOKUMENTATION

Netzwerk Moraltheologie – Bericht über die Tagung zum Thema „ETHIK UND EMOTIONEN"

(Würzburg, 27.02.–1.03.2015)

Das diesjährige Treffen des „Netzwerks Moraltheologie", einer offenen Gruppe von jungen Nachwuchswissenschaftlerlnnen im Bereich der Moraltheologie, widmete sich der Frage nach der Bedeutung der Emotionen für die Ethik. Die 21 Teilnehmerinnen und Teilnehmer trafen sich dazu in der Katholischen Akademie Domschule in Würzburg, die sich als Gastgeberin der Tagung bereits gut bewährt hat.

Welchen Stellenwert können Emotionen und Gefühle für die Auseinandersetzung mit ethischen Fragestellungen besitzen? Muss die ethische Normtheorie Emotionen berücksichtigen und, wenn ja, wie? Mit diesen und ähnlichen Fragen setzten sich die TeilnehmerInnen der Tagung intensiv auseinander. Den Auftakt dazu gab Dr. *Christoph Amman*, der als Gastreferent vom Institut für Sozialethik am Ethikzentrum der Universität Zürich eingeladen wurde und über *Emotionen als Wahrnehmungen moralischer Realität* referierte. Nach diesem systematisch-analytischen Einstieg folgte ein spannender Durchgang durch die Geschichte des ethischen Nachdenkens. *Tobias Janotta* (Würzburg) stellte die *Affektenlehre bei Aristoteles und in der Stoa sowie deren frühmittelalterliche Rezeption bei Radulfus Ardens* vor und wies die Emotionalität so als Grundlage für die Entwicklung von Tugenden aus. Dr. *Ralf Lutz* (Tübingen) sprach über *die passiones animae bei Thomas von Aquin* und vermittelte einen guten Einblick in den positiven Einbezug der Emotionen in der Theologie des Aquinaten. Ebenfalls aus Tübingen kamen *Johannes Reich*, der über *die moralpsychologische Bedeutung des Gefühls der Achtung bei Immanuel Kant* referierte, und *Stefan Hofmann* SJ, der über *die emotionalen Aspekte des Gewissens bei John H. Newman* sprach. Mit Kant und Newman wurden zwei bedeutsame Vertreter aus der Aufklärung und dem 19. Jahrhundert unter die Lupe genommen. Die Aktualität der jeweiligen historischen Ansätze prägte von Anfang an die Diskussionen. So ergab sich ein fließender Übergang zu verschiedenen Themen zeitgenössischer Debatten. *Dominik Ritter* (Fulda) besprach *Emotionen in aktuellen Ethikkonzepten* und ging in diesem Zusammenhang auf *care ethics* und Tugendethik ein. *Gwendolin Wanderer* (Frankfurt) hielt einen Vortrag zur Frage, inwiefern *die Melancholie als Quelle moralischen Handelns* gelten könne, und *Janine Redemann* (Vechta) rundete die Vortragsreihe mit dem Thema *Die Bedeutung von Emotionen bei moralischen Entscheidungen* ab.

Die fachlichen Diskussionen wurden durch praktische und kulturelle Bausteine ergänzt: Neben einer praktischen Einheit zu „Emotionen und Gedächtnis", unter Anleitung von Ralf Lutz, kam es an einem der Abende auch zu einer Weinprobe, in der die TeilnehmerInnen verschiedene Erzeugnisse des fränkischen Weinbaus kennen und schätzen lernen konnten. Auch dies trug natürlich zum „Netzwerken" bei.

Die nächste Jahrestagung des Netzwerks wird vom 4. bis 6. März 2016 in Würzburg stattfinden und sich mit dem Thema „Begrenztheit als anthropologisches Grunddatum" beschäftigen. Die Einladung und der dazu gehörige „Call for papers" wird voraussichtlich im Sommer 2015 erfolgen. Weitere Informationen zum Netzwerk und zur nächsten Tagung finden sich unter: www.netzwerk-moraltheologie.de sowie bei Dr. Stefan Meyer-Ahlen (+49) 931 386-64624, stefan.meyer-ahlen@domschule-wuerzburg.de).

Stefan Hofmann SJ
Kathrin Zumkley

Ethica 23 (2015) 2, 175–192

BÜCHER UND SCHRIFTEN

SCHNECKENER, ULRICH/VON SCHELIHA, ARNULF/LIENKAMP, ANDREAS/KLAGGE, BRITTA (Hg.): **Wettstreit um Ressourcen. Konflikte um Klima, Wasser und Boden.** München: oekom, 2014, 278 S., ISBN 978-3-86581-421-0, EUR 29.95

Angesichts der Brisanz des Themas klingt der Titel dieses Buches („Wettstreit") geradezu harmlos. Es geht um das Erkennen von Konfliktpotenzialen globalen Ausmaßes um die Nutzung der vitalen Ressourcen Klima, Wasser und Boden. Und es geht um faire Konfliktbearbeitungs- und -lösungsstrategien, welche dabei helfen, Gewalt zu vermeiden. Dabei wird deutlich, welche fundamentalen und dringlichen ethischen Fragen sich im Kontext der Entwicklung eines Systems von Global Governance stellen.

Ressourcenkonflikte entstehen global und lokal. Um sie zu verstehen, genügt es nicht, abstrakte Grundsätze zu formulieren. Es genügt auch nicht, zu zeigen, dass der anthropogene Treibhauseffekt 1. existiert und 2. für Menschen, Tiere, Pflanzen und die Ökosysteme extrem schädliche Auswirkungen hat. Beides ist heute hinreichend klar erwiesen. Eine wachsende Zahl von Menschen sind sich auch bewusst, dass diese Schäden nur abgewendet werden können, wenn wir unser Verhalten in großem Stil ändern. Soweit gelangen auch die Zeitungsfeuilletons regelmäßig. Was aber dieses Buch und seine 14 Beiträge auszeichnet, ist eine naturwissenschaftlich informierte, interdisziplinär-sozialwissenschaftliche Herangehensweise mit Schwerpunkten in der Friedens- und Konfliktforschung, in der Geographie – und in der Ethik. Das wirkliche Problem der Klima-Ethik liegt nicht darin, das moralische Soll des Klimaschutzes zu etablieren, sondern zu verstehen, welche Faktoren in konkreten wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Kontexten zur Verschärfung beitragen.

Im ersten Teil geht es um die Identifikation von Ressourcenknappheit als Konfliktursache und um die problematischen Implikationen einer Um-Rahmung des Problems von einem ökologischen zu einem Sicherheitsproblem ("Securitization"). Der zweite Teil behandelt speziell die Klimaproblematik. *Steffen Bauer* und *Dirk Messner* zeigen beispielsweise auf, dass klimainduzierte Sicherheitsrisiken nicht militärisch abgewendet, sondern nur durch eine globale Kooperation zur Begrenzung des Klimawandels im Rahmen eines regelbasierten und auf Interessenausgleich ausgerichteten Global Governance-Systems angegangen werden können. Im dritten Teil geht es um Wasser und Land als zunehmend knappe Ressourcen. Der informative Beitrag der GeographInnen *Katharina Jung*, *Britta Klagge*, *Daniel Regnery* und *Dominik Sauer* zeigt zum Schluss den Zusammenhang der drei unterschiedlichen Ressourcen Klima, Wasser und Land auf. Die Ermöglichung des Handels mit Klimazertifikaten hat nämlich eine noch zu wenig bemerkte Praxis von ungerechter Landaneignung vor allem in Entwicklungsländern zum intensiven Anbau von Futterpflanzen für den Export und von Biotreibstoffen legitimiert, die auf die Rechte der lokalen Bevölkerung und auf die lokalen Ökosysteme wenig Rücksicht nimmt und durch einen gewinnorientierten Zwischenhandel aus den reichen Ländern organisiert wird ("green grabbing").

Theologisch-ethische Beiträge stammen von *Thomas Lienkamp* (katholisch, Osnabrück) und *Arnulf von Scheliha* (evangelisch, Osnabrück). Während Lienkamp mit Rückgriff auf klimatologische Forschungen und traditionelle ethische Kriterien (Goldene Regel, Nachhaltigkeit, Gerechtigkeit,

Menschenrechte, Frieden und Sicherheit) die Ungerechtigkeit des Klimawandels detailliert aufzeigt, argumentiert von Scheliha auf der Grundlage der schöpfungs- und sündentheologisch argumentierenden EKD-Denkschrift „Umkehr zum Leben". Diese Schrift plädiert u.a. für ein egalitäres Pro-Kopf-Kriterium beim CO_2-Ausstoß, da es „keinen moralisch einsichtigen Grund gibt, warum irgendein Mensch ein größeres Anrecht auf die Nutzung der atmosphärischen Senke haben sollte als ein anderer Mensch".

Das Buch ist lesenswert für alle, die daran interessiert sind, zu verstehen, welche politisch-ethischen Fragen sich im Zusammenhang mit dem internationalen Klimaschutz konkret stellen, und sich nicht damit begnügen können, nur festzustellen, dass es dringend wäre, das Klima zu schützen.

Christoph Rehmann-Sutter, Lübeck

MAIO, GIOVANNI: **Medizin ohne Maß? Vom Diktat des Machbaren zu einer Ethik der Besonnenheit.** Stuttgart: TRIAS, 2014, 219 S., ISBN 978-3-8304-6749-6, Geb., EUR 17.99

Das liebevoll gestaltete Buch – kleines Format, sehr gutes Papier, Hervorhebungen in Kästchen gesetzt, Lesebändchen etc. – bricht schon äußerlich mit der „Geiz ist geil"-Mentalität großer Teile unserer gegenwärtigen Gesellschaft. Dieses Angehen gegen gängige Klischees setzt sich in den Ausführungen des Autors fort. Er will in unserer auf schnellen Erfolg und Aktionismus ausgelegten Zeit hinführen zum tiefgründigen Durchdenken der Zielstellung neuer Technologien im Sinne einer *Ethik der Besonnenheit.* Der Mensch sei das einzige Wesen, das sein Maß selbst finden müsse (S. 200). Bei den Überlegungen dazu geht es ihm jedoch nicht um Verurteilungen und Verbote, sondern um die Frage, wie Menschen ein erfülltes Leben führen können. Wichtiger Ausgangspunkt ist für ihn dabei, dass eigentliche Vollkommenheit des Menschen nicht in dessen Leistungsfähigkeit liege, sondern in seiner Einzigartigkeit (S. 103).

Im Text wird weiterhin davon ausgegangen, dass „im unbestreitbaren Erfolg [der modernen Medizin, V. Sch-L.] bereits der Keim zu Fehlentwicklungen weiter Teile der modernen Medizin" liege. Diese werden in 9 Kapiteln (Moderne Methoden der Reproduktionsmedizin und die damit verbundene Entwicklung des „Durchleuchtens, Prüfens, Aussortierens"; Schönheitsoperationen und Gehirndoping; Organspende in der Vertrauenskrise; Vom Wert des Alters; Formulare als Gesprächsersatz?; Loslassenkönnen; Für eine neue Kultur des Sterbens) und einem Epilog zum Thema „Das Glück liegt in unserer Einstellung zur Welt" anhand zahlreicher aktueller Fallbeispiele vorgestellt – mit ihren Erfolgen, Fehlentwicklungen und deren Ursachen sowie möglichen Veränderungen. Auch Letzteres hebt diesen Band aus zahlreichen anderen Publikationen zur modernen Bioethik heraus: er bleibt nicht bei Fragestellungen und Analysen zu problematischen Entwicklungen stehen, sondern zeigt Lösungen auf bzw. verweist auf Wege zur Korrektur.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle/Saale

THIEDE, WERNER: **Digitaler Turmbau zu Babel: der Technikwahn und seine Folgen.** München: oekom, 2015, 236 S., ISBN 978-3-86581-727-3, Brosch., EUR 19.95

Der evangelische Theologe Prof. Dr. Werner Thiede gibt hier in seinem neuesten Buch einen fundierten Überblick über die Möglichkeiten und Gefahren der globalen technischen Vernetzung. Nach ihm läuft die Gesamtentwicklung eindeutig zugunsten einer immer schneller, energischer und effizienter fortschreitenden und doch in sich keineswegs unproblematischen Technik-Kultur ab. So wird es in Zukunft keine Geheimnisse und keine Zugangsbeschränkungen mehr geben, die ganze Welt wird offen sein wie eine Kristallkugel. Der sich im digitalen Zeitalter oft sogar süch-

tig machende Mensch informiert sich auf der Welle der Moden und des Zeitgeistes und ist ständig Opfer von Suggestion und Verheißung. Dies bewirkt auch schon bei jüngeren Menschen Gedächtnis-, Aufmerksamkeits- und Konzentrationsstörungen sowie emotionale Verflachung, was man auch als digitale Demenz bezeichnet. Dabei erachten es immer mehr Menschen als Fortschritt, wenn nicht nur Schule und Kultur, sondern auch Körper, Haushalt, Verkehr und Wirtschaft in die Allvernetzung einbezogen werden. Die Märkte sind allerdings bereits gesättigt. Daher produzieren die Unternehmen zuerst die Bedürfnisse und dann die Waren. Selbst die Wissenschaft baut auf Datenberge, die sie aber oft nicht mehr zu sondieren vermag und daher nur allzu leicht zu Manipulationen greift, um wirtschaftlich zu sein. Gibt es doch nicht einmal mehr Einigkeit darüber, ob und was wir regulieren müssen! So wird zwar die Durchlöcherung der Privatsphäre von den einen schmerzlich beklagt, von den anderen hingegen herzlich begrüßt. Unter „Digitalismus" lässt sich daher nach Thiede eine Ideologie mit wahnhaften Zügen verstehen, die weltanschaulich auf Technokratie und ein breitflächiges Umgestalten des individuellen und gesellschaftlichen Lebens drängt. Mit den Drohnen öffnet sich zudem noch der Weg, Gegner direkt anzugreifen, ohne selbst in Erscheinung zu treten.

Eine besondere gesellschaftliche Relevanz kommt den „sozialen" Medien zu. Die einen fühlen sich in ihrer Wertigkeit erhöht, weil sie so viele Personen kennenlernen, andere fühlen sich verfolgt und ausgenützt. Wie sehr die sozialen Medien politisch und wirtschaftlich zu Buche schlagen, haben gerade auch die sogenannten Revolutionen in den arabischen Staaten gezeigt, wenngleich es dadurch kaum zu einer Besserung gekommen ist, weil es ohne besonnene Führungskräfte nicht geht und Dilettantismus ins Chaos führt. Dies ist besonders auch hinsichtlich der Religionen zu bedenken, zumal Kirchenmitglieder in ihren Familien kaum über Religion sprechen und noch weniger in den sozialen Medien. Hierbei wird allzu leicht der Bruch in der sozialen Kommunikation übersehen, der nach Thiede darin besteht, dass die Technik tendenziell weniger dient als vielmehr beherrscht.

Dieses Herrschen bemächtigt sich auch des Todes – durch eine erhöhte Vermarktung von Glücksversprechen. So soll das einst verlorene Paradies durch die Allvernetzung mit deutlich mehr Komfort und Erfolgserlebnissen wiederhergestellt werden. Schließlich soll Technik auch ewiges Leben schaffen. In nicht so ferner Zukunft soll sich das Internet zu einer superintelligenten Künstlichen Intelligenz zusammenballen und unendlich klüger als alle Menschen zusammen sein. Doch leider spricht das konkrete Leben eine andere Sprache und die Technik kann auch in Zukunft den Tod nicht aus der Welt schaffen.

Zum Abschluss fasst Thiede seine Aussagen in 95 Thesen zusammen, wodurch das behandelte Thema eine einprägsame Struktur erhält. Man könnte den Ausführungen als Anhänger der Technokratie auch Schwarzmalerei vorwerfen. Dies würde den Darlegungen des Autors jedoch in keiner Weise gerecht werden. Die von ihm aufgezeigten Gefahren der Digitalisierung können vielmehr nicht ernst genug genommen werden, will man nicht verantwortungslos an der Auflösung von Gesellschaft und Kultur mitwirken.

Die 785 Anmerkungen und das 74 Seiten umfassende Literaturverzeichnis sprechen für eine vielschichtige Auseinandersetzung mit der Thematik der digitalen Revolution, wie man sie in solcher Konzentration sonst nicht findet. *Andreas Resch, Innsbruck*

STRASSER, PETER: **Diktatur des Gehirns. Für eine Philosophie des Geistes.** Paderborn: Wilhelm Fink, 2014, 175 S., ISBN 978-3-7705-5758-5, Kart., EUR 22.90

Karl Jaspers stellte dereinst in seinem Büchlein „Die geistige Situation der Zeit"

die Diagnose der Zerstörung der Daseinswelt des Menschen durch Technik und Massendasein. Vorliegende Betrachtung des renommierten Grazer Philosophen Peter Strasser könnte, um der Kernaussage des Autors gerecht zu werden, den Titel „Die ent-geistigte Situation der Zeit" tragen. Es ist die rezente Geistvergessenheit, die Strasser auf 175 Seiten – in zwei Teilen, zu je vier Kapiteln – für die Wissenschaft, genauer: einen einflussreichen Teil der Naturwissenschaften (vgl. 31) konstatiert; eine Geistvergessenheit, die streng durchdacht einem bösartigen Zirkel anheimzufallen scheint und deren Konsequenzen, gelinde gesagt, für den heutigen, noch nicht verblödeten Menschen nicht wünschenswert sein können. Freilich belässt es Strasser nicht bei Diagnose und Vorhersage des Krankheitsverlaufes – um beim Bild zu bleiben. Vielmehr stellt er gleich im ersten Teil dieser Betrachtung (15–91) einen Gegenentwurf, ein Plädoyer für eine Philosophie des Geistes bereit, worin er sich für einen Primat des Geistes ausspricht.

Dieses Plädoyer überzeugt jedoch nicht. Als analytisch geschultem Philosophen fällt es einem vorab nicht leicht, Strassers Argumente aus seiner zugegebenermaßen ansprechenden literarischen Ummantelung herauszulesen. Gelingt dies, folgt man Strasser in seiner Behauptung, dass die Teilhabe am Geistigen eine Grundgegebenheit unseres Daseins ist (67), ja, der Grund unseres objektiven Seins in der Welt schlechthin sei (68) und diese Teilhabe von mir in meinen weltinnigen Hervorbringungen verkörpert wird (84), dass sich das Bewusstsein in einem höheren Niveau zum Geist transformiere (40), muss man, auch wenn der Autor relativierend vorwegnimmt, dass er hier im strengen Sinne kein philosophisches Argument vorbringe (44), doch die Frage stellen: Setzt Teilhabe nicht voraus, dass dasjenige, woran wir vermeintlich Anteil haben, nicht Teil unserer Teilhabe sein kann – sprich *für sich* existieren können muss? Und wenn dem so ist, muss es dann, um sprachlich sinnvoll erfasst werden zu können, nicht auch raumzeitlich verortbar sein? Wenn ja, ist dann dieser „geistige Überschuss", von dem Strasser spricht, nicht doch bei der Begrifflichkeit der gescholtenen Philosophie des Geistes (vgl. 111), bei der Rede vom „Selbst", vom „qualitativen Charakter der Erfahrung" bei der Rede von „Erklärungslücken" und dem „schwierigen Problem des Bewusstseins" besser aufgehoben? Ich denke schon. Zumal eine naturalistische Positionierung zwar bei den analytisch orientierten Geistes-Philosophen wohl mittlerweile mehrheitsfähig ist, eine *absolute* Mehrheit diesbezüglich jedoch nicht guten Gewissens angenommen werden kann. So erfahren wir aus einer von David Chalmers und David Bourget erstellten Umfrage unter – vor allem analytisch orientierten – akademischen Philosophen mit dem Titel „What do philosophers believe?" (*Philosophical Studies* (2014) 170, 465–500), dass sich 30,5% von den 931 Personen, die Auskunft gaben, ohne Wenn und Aber für einen Naturalismus und unwesentlich mehr, nämlich 34,6%, auch eindeutig für einen Physikalismus aussprachen.

Im zweiten Kapitel (31–57) widmet sich Strasser dem bösartigen Zirkel, welchen er für den zu Ende gedachten naturalistischen Monismus der Hirnphysiologie, der uns mit dem Schlagwort „Zerebralfundamentalismus" nahegebracht wird, zu erkennen glaubt. Strasser meint, wenn man, wie Hirnforscher und Naturalisten es heutzutage tun, Bewusstsein, das Ich, auf Gehirnprozesse zurückführt, nicht umhin kann, zuzugestehen, dass dann auch alle Erkenntnisse *über die* Außenwelt, alle Vorstellungen *von der* Außenwelt, nur durch das Gehirn gespeist werden, somit der Weg nach draußen eine Illusion ist, wir in unserem Gehirn eingeschlossen sind und unser Gehirn, um der Wahrheit Genüge zu tun, letztlich ein Produkt unseres Gehirns ist. Überzeugt dieser Vorwurf? Ich meine, aus ganz unterschiedlichen Gründen, nein. Zum

einen pendelt Strasser in seinen Prämissen eifrig zwischen einer realistischen Betrachtung und phänomenaler Bezugnahme hin und her, was den Einwand einer äquivoken Verwendungsweise von Begriffen nahelegt. Zum anderen lässt sich dieser Vorwurf wohl nicht formulieren, was daran liegen mag, dass der eliminative Materialismus, den er wohl zuallererst im Auge hat und einzig im Auge haben kann – für non-reduktive Naturalismen scheint der Vorwurf per definitionem schon nicht zu greifen –, seine Thesen meiner Meinung nach gar nicht sinnvoll, mit Bedeutung versehen, verbreiten kann.
Der grundlegende Fehler mag wohl darin liegen, nicht zu erkennen, dass wir *mit* Sprache nicht *aus der* Sprache heraus können und das Verstehen des Einzelnen die Grenze – um Wittgenstein zu bemühen – des sinnvoll Sagbaren darstellt. Strasser kann nicht erklären, warum sich die verstehbaren, mit Bedeutung versehenen Wörter mehren; die Wissenschaft vergisst zu oft darauf, dass selbst das Realitätspostulat letztlich immer in eine Sprachontologie eingebettet bleibt.
Der zweite Teil der Betrachtung (95–167) beschäftigt sich mit den Auswirkungen einer Diktatur des Gehirns, einer Zerebrokratie. Hier findet sich Interessantes und Durchdachtes. Als Beispiel sei auf die Neueinordnung des „Verbrechermenschen" durch die Neuro-Kriminonologie in einer (zukünftigen) Neurosociety verwiesen, die frei von metaphysischen Verpflichtungen an einen freien Willen agieren kann, jedoch nicht agieren wird, ist der nunmehr naturalistisch befreite Blick doch offener denn je für das Menschliche, allzu Menschliche – für die Verdammnis der Täter in das Reich des Dämonischen. Dem ist zweifelsohne etwas abzugewinnen. Wenngleich mir die Situation eher postnormal als zerebrokratisch anmutet.
Ich empfehle Peter Strassers Buch zur Lektüre. Es sei dem Leser überlassen, ob er Strassers Schlussfolgerung für die entgeistigte Situation unserer Zeit übernimmt: Umdrehen und weggehen!

Jürgen Koller, Tobadill/Innsbruck

PLATZER, JOHANN/ZISSLER, ELISABETH (Hg.): **Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs.** Baden-Baden: Nomos 2014, 451 S., ISBN 978-3-8487-1560-2, Kart., EUR 64.00

Die 21 Beiträge umfassende Festschrift für den Grazer Moraltheologen Walter Schaupp ist in vier Abschnitte untergliedert. Die anregendsten Überlegungen finden sich dabei im ersten Teil, der sich mit dem argumentativen Status religiöser Stellungnahmen in sozialethischen Diskursen befasst. In konstruktiver Auseinandersetzung mit John Rawls und Jürgen Habermas hinterfragen vor allem *Johann Platzer*, *Franz-Josef Bormann* und *Peter Schipka* den normalerweise angenommenen Vorrang von säkularen gegenüber religiösen Normenbegründungen in gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen. Alle moralischen Präferenzen speisten sich, so wird beispielhaft anhand der Beschneidungsdebatte verdeutlicht, aus kontextgebundenen Vorstellungen gelingenden Lebens: „Die Vernunft ist von geschichtlichen Erfahrungen ebenso geprägt wie von gewachsenen Argumentationsmustern und impliziten Menschenbildern." (97) Keine Rechtfertigungsfigur sei aufgrund ihrer vermeintlichen Objektivität von vornherein bei der öffentlichen Deliberation zu bevorzugen. Die weltanschauliche Neutralität rechtlicher und politischer Normierungen dürfe daher, wie *Elisabeth Zissler* ausführt, nicht im Sinne einer staatlichen Identifikation mit atheistischen oder agnostischen Wertebegründungen verstanden werden, sondern müsse vielmehr auf einen diskriminierungsfreien und chancengerechten Umgang mit religiösen wie nichtreligiösen Lebensformen zielen.
Welche Rückwirkungen gesellschaftspolitische Debatten auf das theologische Selbstverständnis haben, wird im zweiten

Teil erkennbar. *Ulrich H.J. Körtner* weist auf die moralkritische Funktion christlicher Ethik hin und empfiehlt deshalb, in kirchlichen Stellungnahmen „zwischen einer Moral der Gewissensschärfung und einer Moral der Kompromisssuche" (135) zu unterscheiden. Insbesondere der protestantische Beitrag zum bioethischen Diskurs bestehe nicht nur in schöpfungstheologischen Erinnerungen an die letztendliche Unverfügbarkeit menschlichen und nichtmenschlichen Lebens; vielmehr sei von der Rechtfertigungslehre her immer auch an die unvermeidlichen Grenzen aller moralischen Konstruktionen humaner Selbstdeutung zu erinnern. Hierzu passt, wenn *Markus Vogt* aus katholischer Sicht fordert, die ethische Rede von Gottes Liebe und Gerechtigkeit nicht für eine unmittelbare Deduktion dogmatischer oder individueller Moralgewissheiten in Anspruch zu nehmen. Religiöse Sprachmuster seien vor allem auf ihre kritisierende, stimulierende und integrierende Funktion innerhalb der „Logik des Sozialen" (169) hin zu befragen, anstatt sie in ihrer semantischen Unüberbietbarkeit für eine sakralisierende Legitimation politischer Forderungen zu missbrauchen.

Der dritte Teil befasst sich mit unterschiedlichen Handlungsfeldern, wobei leider nur beispielhafte Ausschnitte in recht beliebiger Auswahl unter die Lupe genommen werden. Als besonders lehrreich hervorzuheben ist *Gunter M. Prüller-Jagenteufels* Aufsatz zur ideologischen Auseinandersetzung um ein liberaleres Familienplanungsgesetz innerhalb der katholischen Kirche auf den Philippinen. Gesellschaftliche Diskussionen über Reproduktions-, Palliativ- oder Transplantationsmedizin im österreichischen, deutschen und europäischen Kontext kommen hingegen viel zu kurz. Wichtige Themenfelder der außerhumanen Bioethik wie Synthetische Biologie und Grüne Gentechnik bleiben ebenso unberücksichtigt wie die aktuelle Tierrechtsdebatte. Das im Buchtitel erkennbare Anliegen einer selbstkritischen Untersuchung theologischer Argumentationsmuster in bioethischen Anwendungsdiskursen wird somit bestenfalls ansatzweise eingelöst. Der wünschenswerte Praxisbezug wird auch durch die im vierten Teil versammelten Erfahrungsberichte aus der politischen und organisationalen Ethikberatung kaum geleistet, die zum großen Teil eher narrativen als reflexiven Charakter haben.

Der Sammelband bietet anregende Beiträge über das spannungsreiche Zusammenspiel von religiösen und öffentlichen Sprachspielen ethischer Urteilsbildung. Eine tiefergehende Verhältnisbestimmung zwischen der allgemeinen Rolle christlicher Begründungsfiguren in gesellschaftspolitischen Debatten einerseits und ihrer spezifischen Inanspruchnahme im Blick auf medizin- und umweltethische Fragestellungen andererseits findet allerdings kaum statt, da systematische Analysen einschlägiger Kontroversen aus Kirche und Gesellschaft weitgehend fehlen. *Lars Klinnert, Bochum*

NECK, REINHARD (Hg.): **Wirtschaftsethische Perspektiven X. Wirtschaftsethik nach der Wirtschafts- und Finanzkrise.** Berlin: Duncker & Humblot, 2015 (Schriften des Vereins für Socialpolitik, Band 228/X), 336 S., ISBN 978-3-428-14457-0, Brosch., EUR 99.90

Der Herausgeber und Mitautor, *Reinhard Neck*, betont in seinem Vorwort die Bedeutung der Ethik bei der Behebung von Unzulänglichkeiten des Wirtschaftssystems und gibt damit die thematische Ausrichtung des Sammelbandes an: Die zehn Beiträge des Bandes würden die Ursachen wirtschaftlicher Fehlfunktionen sowie Möglichkeiten zu ihrer Korrektur behandeln. Ein solcher gemeinsamer Bezug lässt sich in den thematisch höchst unterschiedlichen Beiträgen allerdings nicht durchgehend erkennen.

Die ersten vier Beiträge diskutieren Grundfragen der Wirtschaftsethik. Ökonomische Krisenphänomene werden dabei höchstens am Rande angesprochen.

Peter Koller entwirft im ersten Beitrag einen überzeugenden Begriffsrahmen zur Klärung der Gegenstandsbereiche von Ethik und Ökonomik. Zu Recht moniert er die Verengung der neueren Ökonomik auf Effizienz. Bezüglich der Relation zwischen Ethik und Ökonomik unterscheidet er fünf mögliche Positionen und spricht sich für eine Position aus, die er als „Komplementaritätsthese" (S. 38) bezeichnet. Diese Bezeichnung ist aber insofern missverständlich, als Koller zugunsten eines normativen Primats der Ethik Stellung nimmt, wenn er es – sehr richtig – als Aufgabe der Ethik erachtet, wirtschaftliche Verhältnisse kritisch zu bewerten und Erfordernisse der Gerechtigkeit zu formulieren, die nicht immer mit dem rationalen Eigeninteresse der Akteure in Einklang stehen.

Im zweiten Beitrag behandelt *Karl Homann* die beiden grundlegenden, paradigmatischen Theorietypen der Wirtschaftsethik und verteidigt seine eigene Theorie einer „Ethik mit ökonomischer Methode" (S. 52) gegenüber einem normativen Primat der Ethik, die er voreingenommen als „Ethik gegen Ökonomik" (S. 47) bezeichnet. Der institutionellen Implementierung ethischer Normen, die Homann ins Zentrum seiner Theorie rückt, fällt heute gewiss eine wichtige Rolle zu, doch zeugt es von einer sehr einseitigen Sicht, dass er die auf Handlungsmotive fokussierende Individualethik generell für überkommen hält, auf Größen wie Vernunft und Werte, die er als metaphysisch abstempelt, verzichten und Moral auf ökonomische Anreizstrukturen beschränken will.

Im dritten Beitrag verbindet *Harald Stelzer* Moral und Wirtschaft dadurch, dass er beide als Teile von Problemlösungsprozessen in der sozialen Praxis erachtet. Er neigt zwar der Theorie Homanns zu, möchte aber ethisch neutral bleiben, sodass er am Ende ein rein formales, moralisch inhaltsleeres Konzept der Problemlösung präsentiert, das nicht über Evidenzen hinausgeht, wie etwa die abschließende Feststellung, dass Werthaltungen die Problemlösungen beeinflussen.

Michael Schramm untersucht in seinen wertvollen Beitrag die Wirkungen verschiedener Anreize auf das Verhalten der Menschen. Anhand empirischer Fallstudien im Bereich der Behavioral Business Ethics zeigt er, dass moralische Anreize, d.h. moralische Regeln und Werthaltungen, in der Praxis wirkungsvoller sein können als ökonomische Anreize und dass Letztere die moralischen Anreize in bestimmten Fällen sogar zerstören. Schramm plädiert für den Einsatz unterschiedlicher und insbesondere auch genuin moralischer Anreize und liefert ein gutes Argument gegen die Ökonomisierung der Ethik.

Die nächsten drei Beiträge stehen im Zeichen der Finanzkrise.

Peter Koslowski gelingt eine hervorragende Zusammenfassung der Ursachen der Finanzkrise. Er hebt die persönliche moralische Verantwortung von Akteuren für die Gestaltung des Finanzsystems hervor und sieht einen wesentlichen Grund für die Maßlosigkeit und Hyperspekulation der Finanzindustrie im falschen Glauben, dass die Finanzwirtschaft keiner Ethik bedürfe. Er führt krisenrelevante Missstände in Unternehmen auf ein überzogenes Anreiz- und Shareholder-Value-Denken zurück und diagnostiziert sowohl bei Managern als auch bei Konsumenten, die auf Kredit konsumieren, eine gefährliche Überheblichkeit.

Joachim Wiemeyer geht es in erster Linie darum, aufzuzeigen, dass die Finanzkrise „das anthropologisch-historische Wissen der Katholischen Soziallehre bestätigt" (S. 175). Er diskutiert außerdem Vor- und Nachteile der Finanzmarktspekulation, formuliert dabei jedoch weder interessante Erkenntnisse noch kann er sich bezüglich der Regulierung der Finanzbranche zu einer klaren Stellungnahme durchringen.

Nicht so *Helge Peukert*, der in seinem sehr überzeugenden Beitrag zu den individuellen und institutionellen Ursachen der Finanzkrise Klartext redet und eine Reihe

innovativer Reformvorschläge zur Behebung dieser Ursachen präsentiert. Zunächst entwirft er anstelle des Effizienzideals ein realistisches Bild der Finanzmärkte und ihrer Akteure und stellt ein wirtschaftsethisches Minimum zusammen, das u.a. aus der Sicherstellung der humanen Bedürfnisbefriedigung, dem Haftungsprinzip und dem Leistungswettbewerb besteht. Dann beschreibt er prägnant zehn in der Praxis umsetzbare Reformvorschläge, die zur Verwirklichung des wirtschaftsethischen Minimums beitragen können: z.B. eine Vollgeldreform, schärfere Eigenkapitalregeln sowie eine Finanztransaktionssteuer.

Die letzten drei Beiträge des Bandes haben einen speziellen, teilweise nur indirekten, Bezug zur Wirtschaftsethik.

Michaela Haase beschreibt den Wandel in der Marketingtheorie von der Fokussierung auf das Produkt hin zur Fokussierung auf die Beziehung zum Kunden und stellt die ethischen Implikationen dieses Wandels heraus, mit dem Ziel, den Gegenstandsbereich der Wirtschaftsethik zu erweitern. Der Sinn ihres Vorhabens ist jedoch fraglich, weil sich die Wirtschaftsethik seit jeher mit ökonomischen Beziehungen und den sie charakterisierenden Nutzungs- und Eigentumsrechten befasst.

Diana Grosse untersucht in einem langen und detailreichen Beitrag die Entwicklung der Betriebsratsmitbestimmung in Deutschland und führt den Einfluss historischer Rahmenbedingungen auf diese Entwicklung mit Hilfe der Neuen Institutionenökonomik vor Augen. Problematisch ist, dass Ethik dabei (implizit) auf Transaktionskostenanalyse reduziert wird.

Im letzten Beitrag will *Reinhard Neck* eine rationale Ethik der Wirtschaftspolitik entwerfen. Von Unwissenheit zeugt seine Behauptung, dass die Wirtschaftsethik bisher keine Kriterien zur Beurteilung wirtschaftspolitischer Programme entwickelt habe. Er meint, auf solche Kriterien verzichten zu können, und liefert schließlich nur eine diskursethische Begründung eines Demokratiekonzepts, in dem der Wirtschaftsethik lediglich die Aufgabe zufällt, „den Bestand einer Offenen Gesellschaft zu sichern" (S. 333).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Sammelband einen wertvollen Einblick in die inhaltlich und qualitativ höchst unterschiedliche Art und Weise bietet, wie ethische Aspekte in der aktuellen wirtschaftsethischen Diskussion auf ökonomische Zusammenhänge bezogen werden.

Mark Joób, Sopron/Ungarn

BAHNE, THOMAS: **Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein.** Paderborn: Schöningh, 2014, 576 Seiten, ISBN 978-3-506-76659-5, Festeinband, EUR 78.00.

Die Moraltheologie hat in der zurückliegenden Diskussion Schwierigkeiten gehabt, innerhalb der Normtheorie den Horizont des Glaubens in einer angemessenen Weise zur Geltung zu bringen. Autonome Moral im christlichen Kontext und Glaubensethik schienen in einer unversöhnlichen Spannung zueinander zu stehen. Kommunikabilität der moralischen Überzeugungen der Kirche in einer säkularisierten Umwelt ist danach nur unter Verzicht auf den unmittelbaren Rekurs auf die religiösen Grundannahmen im Hintergrund christlicher Ethik möglich.

Es ist im Blick auf diese Auseinandersetzungen interessant, dass sich schon die philosophische Ethik auch im außerchristlichen Kontext immer stärker um tugendethische Ansätze bemüht. Der Replik innerhalb der Bildungspolitik auf die Vermittlung nicht bloßer rationaler Kenntnisse, sondern umfassenderer Kompetenzen in den unterschiedlichen Sach- und Lebensbereichen korrespondiert innerhalb der ethischen Diskussion die Einsicht, dass angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen der *Haltung* der moralischen Akteure eine große Bedeutung zukommt, um die häufig nicht

einfach zu beherrschenden ethischen Konflikte moderner Kultur bewältigen zu können. Und so fragt diese Dissertation danach, ob nicht auch innerhalb der theologischen Ethik eine neue, klassische Tugendlehren revidierende bzw. weiterführende Reflexion auf die Tugendethik gefordert ist. Damit wäre der Anschluss an die komplexen Leistungen heutiger ethischer Orientierung und die Vermittlung zwischen den vernünftigen und glaubenden Schichten innerhalb der theologisch-ethischen Hermeneutik zugleich eröffnet.

Person als Ganzheit: Bewusstsein und Leib

Die Überlegungen wählen dabei als Ausgangspunkt der Analyse die Überwindung der abstrakten Deutung menschlicher Person im Gefolge des transzendentalen Rationalismus. Das Anliegen der Phänomenologie, über die seit Kant verengte Sicht des Zugangs praktischer Vernunft zu Objektivität hinauszukommen, ja, menschliche Person nicht als bloßen Bewusstseinsstrom, sondern als in ihrer, das Bewusstsein und den Leib umfassenden, Ganzheit zu verstehen, wird in einer detailreichen Analyse nachbuchstabiert. Es ist gerade der Ansatz Edith Steins, der die Phänomenologie mit dem Thomismus zu verbinden versucht und der nach dem Verständnis des Autors mithilfe dieser Verbindung objektives Denken besonders innerhalb der Moraltheologie neu zu begründen vermag (Erster Teil: Edith Stein im kontextuellen Spannungsfeld einer Ethik zwischen Phänomenologie und Thomismus, vor allem Zweites Kapitel: Der philosophische Kontext der Ethik Edith Steins – mit den Themenkreisen 2.1 Die Wertethik der Phänomenologie [Husserl, Reinach, Scheler, Dietrich von Hildebrand, Martin Heidegger und Hedwig Conrad-Martius, Theodor Lipps, Alexander Pfänder]; 2.2 Der sittliche Idealismus der neukantianischen Ethik; 2.3 Philosophie und Ethik im Anschluss an Max Schelers Ethik [Nicolai Hartmann, Hans Reiner, Peter Wust, Helmuth Plessner, Johannes Hessen]; 2.4 Metaphysik und Ethik des Thomismus [Thomasübersetzungen Edith Steins; Erich Przywara; Martin Grabmann, Martin Honecker, Rudolph Allers, Clemens Baeumer, Société Thomiste, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Clemens G. Söhngen, Josef Pieper, Johannes Messner u.a.) Dabei wird deutlich, dass der Zugang zur *Innerlichkeit* der Person auch phänomenologisch gesehen der erste Bezugspunkt der Orientierung sein muss. Die personale Wirklichkeit ist „nicht Objekt, sondern Prinzip und bezeichnet die einzige Realität, die wir von innen kennen und von innen heraus vollbringen. An die Stelle der aristotelischen-thomistischen Seinsmetaphysik tritt eine Metaphysik der Person, welche methodisch die innere Erfahrung der menschlichen Person phänomenologisch und existenziell analysiert und klärt". (250)

Zwischenmenschliche Beziehung und Transzendenz

Ganz im Sinne neuzeitlicher Überwindung der Krise aufgrund des Verlustes metaphysisch geöffneter, objektbezogener Rationalität wird somit die Wende zum Subjekt auf ihre Weise bestätigt. Und doch kommen damit zugleich Dimensionen ins Spiel, welche den Einzelnen über sich hinaus auf die mitmenschliche Umwelt, ja in den Bezug auf Transzendenz verweisen. (Zweiter Teil: Tugendethische Gegenständlichkeit und Personale Kommunikation, darin vor allem Zweites Kapitel: Der Personalismus Edith Steins – mit den Teilen Kontinuität und Wandel – das dynamische Element im Personbegriff Steins, Das personale Ich als Dynamisierung des reinen Ich, Einfühlung und Intersubjektivität als dynamisierendes Element, Persondenken in Anknüpfung an die augustinische Trinitätslehre.) Was die Phänomenologie als Vollzug der eigenen Kernidentität gerade über die intersubjektive Einfühlung beschreibt, wird auch zum zentralen Ausgangspunkt heutiger Dimensionen eines wirklich tragfähigen ethischen Horizonts der Suche nach Rückgewinnung

einer nicht nur subjektiv vermittelten, sondern objektiv geteilten Moralität. Der Verfasser entwirft sie mit Edith Stein im Sinne einer „verantwortungsethisch orientierten Tugenderkenntnistheorie", „an deren Ende und Zielpunkt die ethische Konnaturalität mit dem Guten steht". (340) Das heißt: Stein „definiert ihren Zugangsweg zur Frage nach dem Sinn des Seins genuin neu: ‚Das göttliche Personsein ist Urbild alles endlichen Personseins.' Damit entfaltet sie in Abgrenzung zu Heidegger den Sinn des Seins als Personsein, wobei sie selbst ihre Untersuchungen als konstruktiv-kritische Weiterentwicklung der thomasischen Seinslehre versteht, die sie (...) unter Einbeziehung der phänomenologischen Gegenstandslehre sowie des augustinischen Strukturelements einer trinitarischen Anthropologie transformiert." (335)

Tugendethik heute: Demütige und doch zugleich ausdauernde und mutige Akzeptanz sowohl von Chancen als auch Grenzen des modernen Lebens

Das Verdienst der Untersuchung ist, diese entschiedene Weiterentwicklung der Phänomenologie bei Edith Stein gegenüber der bleibenden transzendentalen Verengung, wie sie der späte Husserl aufrechterhält, deutlich zu machen. Und deshalb kann das Buch eine tugendethische Moraltheologie entwerfen, welche den Bezug auf den Mitmenschen und auf Gott in die notwendigen Überlegungen über die umfassende Kompetenz des ethischen Subjekts heute bedenkt. Und die christlichen Wurzeln eines solchen Verständnisses von Person, moralischer Orientierung, umfassender ethischer Haltungen in der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen und Krisen moderner Welt werden in einem solchen Reflexionsgang unmittelbar einsichtig. Das Werk benennt als ganz konkrete Tugenden eines solchen Verständnisses des Menschen als Subjekt, Person und Zentrum seiner ethischen Kompetenz Dimensionen wie Tapferkeit und Demut zugleich (Zweiter Teil, Drittes Kapitel: Tugendethische Gegenständlichkeit als Schlüsselproblem bei Edith Stein, vor allem mit den Abschnitten Ethische Gegenständlichkeit als intersubjektive Konstitution, Ethische Gegenständlichkeit in der Spannung zwischen endlichem und ewigem Sein; Viertes Kapitel: Tugendethische Implikationen am Beispiel der Kreuzeswissenschaft). Im Sinne dieses aus der Einheit von Gott und Mensch in Christus (hypostatische Union) getragenen „tieferen Verständnisses" der „in der *Kreuzeswissenschaft* implizit grundgelegten Ansätze einer christlichen Tugendethik" (392) lässt sich zum Beispiel, die Stoßrichtung der Dissertation verlängernd, fragen: Kommt es nicht gerade etwa in der ökologisch-ethischen Bewältigung der Krisenphänomene einer technisch überzogenen, den Menschen überschätzenden Herausforderung auf eine solche zweifache Haltung der Entschlossenheit und Bescheidung zugleich an? Und geht es nicht auch im Blick auf den humanen Umgang mit dem Sterben angesichts moderner medizinischer Optionen genau um diese authentische Kraft: vor der existenziellen Herausforderung von Alter, Sterben und Leid eine solche demütige und doch zugleich ausdauernde und mutige Akzeptanz sowohl von Chancen als auch Grenzen des modernen Lebens zu finden? Objektive Größe und Grenze des Menschen als subjektive Freiheit sind darin das Thema.

Das Werk überzeugt durch seine sorgfältigen theoretischen Analysen, die an Differenziertheit und Komplexität kaum zu übertreffen sind. Und zugleich ist das ganz konkrete Ergebnis von einer unmittelbaren Relevanz, welche die höchst abstrakten Auseinandersetzungen mit einer tragfähigen und bestechenden Konkretion belohnt.

Josef Römelt, Erfurt

FRIEDRICH, ORSOLYA / ZICHY, MICHAEL (Hg.): **Persönlichkeit. Neurowissenschaftliche**

und neurophilosophische Fragestellungen. Münster: mentis, 2014, 353 S., ISBN 978-3-89785-656-1, Kart., EUR 49.80

Der Begriff „Persönlichkeit" führte in der Philosophie bislang ein Schattendasein. Im Zuge des Fortschritts der Neurowissenschaften und der „beständigen Zunahme von Anwendungs- und Therapiemöglichkeiten" (S. 12) stellt sich jedoch immer öfter die Frage, inwiefern „es durch den Einsatz neurowissenschaftlicher Therapien zu einer Veränderung der Persönlichkeit" (S. 13) kommt. Was verändert sich und was ist eigentlich Persönlichkeit? Solche Fragen bedürfen der Klärung. Der vorliegende Sammelband kommt also zur rechten Zeit. Vier der aufgenommenen Beiträge sollen hier vorgestellt werden.

Michael Zichy untersucht die Verwendung des Begriffs „Persönlichkeit" in der Alltagssprache und arbeitet die „zentralen Aspekte unseres Alltagsverständnisses von Persönlichkeit" (S. 24) heraus. Wenn im Alltag von Persönlichkeit die Rede ist, dann ist damit meist die „anhaltende *Art und Weise* eines Menschen, zu denken, zu fühlen, zu wollen, zu handeln, d.h., sich zu verhalten" (S. 27f.), gemeint. Persönlichkeit ist das, was sich durchhält und als konstant erweist. Aber *ist* oder *hat* man eine Persönlichkeit? Was bedeutet es, wenn wir sagen, Herr X *sei* eine (so oder so geartete) Persönlichkeit, was, wenn wir sagen, Herr X *habe* (eine) Persönlichkeit? Zichy unterscheidet die verschiedenen Verwendungsweisen, Kontexte und Bedeutungsnuancen. Was ein Mensch *ist* und was für persönliche Eigenschaften er *hat*, das kann er ablehnen, ändern, akzeptieren wollen, er kann sich dazu verhalten, aber dieses Verhalten ist wiederum durch die eigene Persönlichkeit bestimmt. Zudem macht sich der Mensch ein Bild von seiner Persönlichkeit, das auch durch die Einschätzungen der Mitmenschen beeinflusst wird. Dabei hört man dann bisweilen, dass Herr X *eigentlich* ganz anders, dass er z.B. liebenswürdig, lebenslustig ist, dass ihn aber gewisse Umstände daran hindern, so zu sein, wie er *eigentlich* ist bzw. wie es seiner Persönlichkeit entsprechen würde. Dahinter steckt die Annahme, es bestehe so etwas wie ein substantieller „Persönlichkeitskern" (S. 40).

Cordula Brand widmet sich den Facetten des Begriffs der Persönlichkeit und konstatiert, dass man darunter „eine Summe von charakteristischen und individuellen Eigenschaften eines Menschen versteht" (S. 135). Freilich schließt das Persönlichkeitsveränderungen nicht aus. Aber was verändert sich da und woran vollziehen sich solche Veränderungen? Im Verlauf ihrer Erörterungen kommt Brand darauf zu sprechen, dass wir andere Menschen auch hinsichtlich ihrer „Persönlichkeitszüge" bzw. „Charaktermerkmale" (S. 147) beurteilen. Allerdings ist es in der Forschung umstritten, ob es stabile Charaktermerkmale gibt, ob wir sagen können, Herr X sei z.B. ein aufrichtiger und hilfsbereiter Mensch. In Studien wurde nachgewiesen, dass das Handeln ein und desselben Menschen situationsabhängig ist, und daraus wurde gefolgert, „dass das Verhalten von Menschen nicht von stabilen Charaktereigenschaften abhängen kann" (S. 148). Dieses Problem wird kontroversiell diskutiert. Des Weiteren bezieht sich Brand auf Michael Quante, der bei seiner Fassung von Persönlichkeit die Anerkennung durch die anderen Menschen und die bewusste Gestaltung des Lebensvollzuges mitberücksichtigt. „Wir haben bis zu einem gewissen Grad die Wahl, welche Persönlichkeit wir sein möchten." (S. 155) Dabei komme es darauf an, „dass die Persönlichkeit als sinnhafte Einheit konstruiert wird" (S. 156). Letztlich geht es darum, zwischen bewusst vollzogenen Persönlichkeits*veränderungen* und einem pathologischen Persönlichkeits*wechsel* zu unterscheiden.

Oliver Müller setzt sich mit Neurotechnologien und speziell mit der sogenannten „tiefen Hirnstimulation" (THS) auseinander, die hauptsächlich zur Behandlung

der Parkinson-Krankheit eingesetzt wird. Ein Problem der THS sind „persönlichkeitsverändernde Nebenwirkungen" (S. 232) wie „starke Euphorie, ‚Kaufrausch', sexuelle Appetenz u.a." (S. 234). Patienten berichten, dass sie sich – auch wenn sie die Stimulation selbst steuern und hin- und herschalten können – der Technik ausgeliefert fühlen. Was bedeutet das für die Selbstwahrnehmung? Nach Müller ist eine menschliche Person jemand, der eigenverantwortlich Entscheidungen fällen kann. Persönlichkeit hingegen definiert er als „die individuelle Ausprägung von Eigenschaften [...], die ‚Personen' oder ‚Selbste' generell ausmachen" (S. 236). Veränderung ist durchaus als Teil der Persönlichkeitsentwicklung zu sehen. Was die Rede vom „Selbst" anbelangt, so unterscheidet Müller zwischen leiblichem, handelndem und narrativem „Selbst": Das leibliche Selbst ist von der THS insofern betroffen, als der Patient beim Hin-und Herschalten eine Distanz zu sich selbst erlebt. Zudem ist zu fragen, inwieweit neurochirurgische Eingriffe die selbstbestimmte Lebensgestaltung und somit das handelnde Selbst beeinträchtigen. Schließlich kann es zu einem Problem werden, die THS in die biographische Identität bzw. in das narrative Selbstbild zu integrieren.

Orsolya Friedrich geht der Frage nach, warum in Zusammenhang mit neurowissenschaftlichen Eingriffen darauf beharrt wird, dass die Persönlichkeit nicht verändert werden darf. Friedrich definiert Persönlichkeit als eine *„Ansammlung von individuellen Eigenschaften, die sich sowohl auf die persönliche Innenwelt eines Menschen als auch auf dessen persönlichen Umgang mit der Umwelt beziehen"* (S. 252). Sodann widmet sie sich Eingriffen, die diese Eigenschaften verändern können. Sie meint, dass bereits die Bezeichnung einer Eigenschaft „als unerwünscht" (S. 254) als Eingriff gedeutet werden kann. Selbst eine Diagnose kann zur Persönlichkeitsveränderung führen. Friedrich bedient sich hier eines sehr weiten Begriffs von „Eingriff". Sofern eine Persönlichkeitsstörung vorliegt, zielen auch Psychotherapie oder Psychoanalyse auf eine Persönlichkeitsveränderung ab. Sie kommen „ohne einen direkten Eingriff am Körper" aus, können aber auch „nicht intendierte Veränderungen der psychischen und physischen Eigenschaften einer Persönlichkeit nach sich ziehen" (S. 257). Was Eingriffe am Körper anbelangt, so verändern auch Psychopharmaka Eigenschaften. Auch die THS kann sowohl beabsichtigte als auch unbeabsichtigte Persönlichkeitsveränderungen hervorrufen. Medizinethiker verweisen bei ihren Einwänden gegen solche Veränderungen meist auf die Patientenautonomie und darauf, dass solche Eingriffe die autonome Lebensführung beeinträchtigen und „langfristige Lebenspläne" (S. 264) verhindern können.

Diese Bedenken sind nachvollziehbar. Skepsis ist jedoch auch gegenüber kategorischer Ablehnung von Persönlichkeitsveränderungen angebracht: Wir wollen uns doch auch verändern, wir stoßen unsere Lebenspläne um, wir entwickeln uns. Dieser Prozess wird oft auch durch andere Menschen, durch Ereignisse, Schicksalsschläge etc. angeregt. Unsere Autonomie ist stets gefährdet. Und (unsere) Persönlichkeit ist eine facettenreiche, komplexe und unklare Angelegenheit. Das zumindest ist nach der Lektüre dieses Bandes klar geworden.

Johannes Krämmer, Salzburg

ZILLIEN, NICOLE / HAUFS-BRUSBERG, MAREN: **Wissenskluft und Digital Divide.** Baden-Baden: Nomos, 2014 (Konzepte. Ansätze der Medien- und Kommunikationswissenschaft; 12), 121 S., ISBN 978-3-8329-7857-0, Brosch., EUR 19.90

In der Reihe „Konzepte" werden Ansätze der Medien- und Kommunikationswissenschaft „kompakt" dargestellt, d.h. im Umfang zwischen einem Lexikonbeitrag oder Aufsatz einerseits und einem umfassenden Buch oder gar einer Buchreihe. Im vorlie-

genden Band 12 der Konzepte fassen die Autorinnen den aktuellen Stand der empirischen Forschung zum Digital Divide und die Forschungsgeschichte dazu zusammen. Unter dem Stichwort „Digital Divide" wird die These diskutiert, nach der das Internet nicht wie gehofft zur Angleichung von Informationsunterscheiden in der demokratischen Gesellschaft beiträgt, sondern den Informationsvorsprung insbesondere zu Themen aus Politik und Gesellschaft der besser Informierten noch verstärkt.

Die aktuellen Forschungen zum Digital Divide beruhen sowohl methodisch als auch in ihren Grundhypothesen auf den früheren Wirkungsforschungen zu anderen Medien. Ausgangspunkt der entsprechenden Medienwirkungsforschung waren Untersuchungen zum Einfluss des Fernsehens: „Philip J. Tichenor (*1931), George A. Donohue (*1924) und Clarice N. Olien (*1931) verfolgten an der Universität Minnesota über drei Jahrzehnte lang ein gemeinsames Forschungsprogramm, das sich im Kern der gesellschaftlichen Informationsverteilung widmete". (S. 18) Dabei ging und geht es immer auch um die Auswirkungen auf die Teilnahme an der Demokratie. Zillien und Haufs-Brunsberg dokumentieren anschaulich, wie die Forschung in diesem Bereich aus frühen Fehlern gelernt hat und dadurch auf bessere Methoden und neue Fragestellungen gekommen ist. Im Zuge der kritischen Reflexion der eigenen Forschungen ist auch das eigene Demokratieverständnis ins Blickfeld gerückt: In welchem Umfang sind Informationen wichtig und notwendig, um an demokratischen Entscheidungen mitzuwirken? „Kern der pragmatischen Kritik an der Wissenskluftforschung ist, dass sowohl die Annahme der politischen Mündigkeit der Bürger als auch die Zielsetzung einer Gleichverteilung von Wissen utopisch seien" (S. 96) zitieren die Autorinnen W. Wirth. Das führt direkt zur Diskussion darüber, nach welchen Kriterien wer darüber urteilen soll, welche Menschen politisch mündig sind. Ist diese Mündigkeit ein automatischer Bestandteil des Status „Bürger" oder soll jemand prüfen, ob ein Mensch hinreichend gebildet und informiert ist, um diesen Status zuerkannt zu bekommen. In diesem Fall führt die Argumentation schnell zu einer Vorstellung von wenigen besonders gebildeten, informierten und mündigen Bürgern, die für alle entscheiden.

Das Buch leistet, was es verspricht: Eine kompakte Information über die Forschungen zum Digital Divide, ihrer Vorgeschichte und Fragen, die noch offen sind. Aus didaktischer Sicht wäre es für ein Lehrbuch besser, die Information didaktisch mehr aufzuarbeiten und – falls der gewünschte Seitenumfang dies erzwingt – dafür notfalls auf einige Literaturhinweise und Details zu verzichten. *Jürgen Maaß, Linz*

IRRGANG, BERNHARD: **Projektmedizin. Neue Medizin, technologie-induzierter Wertewandel und ethische Pragmatik.** Stuttgart: Franz Steiner, 2012, 232 S., ISBN 978-3-515-10101-1 Brosch., EUR 46.00

Irrgangs Publikationen zeichnen sich immer durch eine hohe Informationsdichte aus, auch dieses Buch, das viel medizintechnisches Wissen (z.B. 45, 60ff, 105, 168ff., 183) und -historische Kenntnisse (z.B. 10f., 19–24, 116f.) vermittelt. In der argumentativen Entfaltung wünschte man sich allerdings manchmal mehr. Zwar werden Irrgangs Positionen zumeist klar und pointiert vorgetragen, doch in ihrer Begründung ist er mir oft zu kurz. Das betrifft bereits den Begriff „Projektmedizin" aus dem Titel des Buches: „Projektmedizin umfasst verschiedene Formen moderner Medizin als Anwendung hypermoderner Formen von Technologie, geprüft in klinischen Studien im medizinischen Alltag", erfährt der Leser gleich im Vorwort (7). Material verhandelt das Buch damit „klassische" medizinethische Problemfelder wie das Arzt-Patienten-Verhältnis, Fortpflanzungsmedizin (156ff.), Gentechnik (170,

178ff.), Enhancement (107ff., 188ff.), Prothetik, Transhumanismus (167ff.) oder Anti-Aging (198ff.). Warum aber den Begriff „Bioethik" austauschen? Was der heuristische Gewinn einer Projektmedizin sein soll, muss vom Leser selbst mühsam erschlossen werden. Es scheint sich bei „Projektmedizin" um eine zunehmend individualisierte Medizin (148f., 151) zu handeln, die am Einzelfall orientiert ist (17). Das Buch hat dabei eine große Nähe zur Kasuistik (95, 110, 122, 214), die Irrgang auch ausdrücklich für eine angemessene ethische Methode hält (221). Den Orientierungsverlust durch eine kasuistische Hyperkomplexität möchte Irrgang dadurch abfedern, dass er eine Verantwortungsethik anmahnt (105, 211f.), die sich in der kommunikativen Bezogenheit zwischen Arzt und Patient hermeneutisch konkretisieren lassen soll (34f., 95, 100). Ansonsten findet man in seinem Buch zusätzlich noch intuitionistische (214, 224), leibethische (11, 47, 88) und daseinsontologische („Sorge um sich selbst", 81, 92) Zugänge. Methodisch zeigt sich unter dem Stichwort „Projektmedizin" eine Unentschiedenheit zwischen einem phänomenologischen Ansatz und einem Ethik-Verständnis, das sich einem technologischen Imperativ unterwirft. Ich räume ein, dass Kasuistik und Phänomenologie sich vertragen können; dazu müssen aber die Fälle als Type und nicht als Token verstanden werden. Das Buch jedoch entscheidet sich nicht konsequent für einen phänomenologischen Ansatz, wenn es bei aller Kritik an der „Seinsvergessenheit" eines Technizismus (66, vgl. 13f.) Ethik doch wie eine Technik behandelt: Ebenso wie technische Konstrukte sind ethische Muster optimierungsbedürftig: So gibt es ethische „Prototypen" (214), und auch die Ethik selbst, wenn auch nur graduell, verlangt ein – wohl technisches – Expertenwissen (217). Die Kasuistik in Irrgangs Buch entspricht daher eher einem Technizismus, als dass sie ihm etwas entgegensetzt.

Dieser Verdacht wird durch Irrgangs Leibverständnis unterstützt: Zunächst folgt er unverdächtig der Leibphänomenologie etwa eines Merleau-Ponty oder Hermann Schmitz (wenn auch beide nicht erwähnt werden), wonach Leiblichkeit subjektiviert werden muss (66). Andererseits wird die menschliche Subjektivität naturalistisch an die Funktionsfähigkeit des Gehirns gebunden: „Die Gehirnentwicklung des Menschen ist die Quelle menschlicher Leiblichkeit" (52). Dieser scheinbar selbstverständliche Satz kommt methodisch ohne Subjektivierung aus. Der phänomenologische Begriff der Leiblichkeit, zu dem die subjektive Perspektive irreduzibel gehört (68), kollidiert mit einem naturalistischen Verständnis, da der Mensch in seiner Leiblichkeit sein Gehirn ja nicht eigens erleben muss. Wird hier nicht ein methodischer Vorrang der 3.-Person-Perspektive vor der 1.-Person-Perspektive für eine Leibphänomenologie unterstellt? Immerhin positioniert sich Irrgang auf einer „postphänomenologischen Leibphilosophie" (69f), die eine Kopräsenz von Leib und Körper (70) offenbar kompatibilistisch unterstellt.

In der anwendungsethischen Konsequenz kann dann auch der Cyborg ein Ziel der Projektmedizin sein: „Die Verleiblichung technischer Praxis bleibt auch bei verstärktem Einsatz autonomer intelligenter Technik erhalten" (167). Wenn die Subjektivierung der Leiblichkeit von Gehirnmechanismen abhängt, dann optimiert die „Verbesserung des Geräts" (Žižek) auch den leibphilosophischen Standort projektmedizinischer Ethik: „Gegen eine Steigerung menschlicher Kompetenzen ... habe ich nichts Grundsätzliches einzuwenden" (222). Der subjektivierte Leib wird zum objektivierbaren „Eigentum" (184). „Entscheidend ist, ob durch medizinisch-technische Maßnahmen die leibliche Kreativität des Menschen unterstützt oder erweitert wird" (191). Dieser Satz verrät ein objektivistisches Möglichkeitsverständnis, das

mit einem phänomenologischen Möglichkeitsbegriff nicht in eins fällt. Denn zumal leibphänomenologisch, kann die Erweiterung von Wahlmöglichkeiten das leibliche Möglichsein auch behindern (so andeutungsweise immerhin 32).
Der Leibbegriff muss ohnehin in der Projektmedizin viel Begründungslast tragen. Er ersetzt den Menschenwürdebegriff, der in der bioethischen Diskussion „nichts verloren" habe (47). Der Menschenwürde fehle ein Argument (ebd.), was daher zu Totschlagargumenten führe (ebd.). Irrgangs leibtheoretische Begründungsalternative suggeriert jedoch Selbstverständlichkeiten, die so nicht ohne Weiteres vorliegen. Mord sei angeblich nicht mit einer Instrumentalisierung der Opfer verbunden (47). „Menschenwürde empiriefrei, d.h. rein ethisch, bestimmen zu wollen, ist absurd" (185). Aber Hitlers brutale Eugenik „sollte nicht unser zukünftiges Bild der Genetik ... prägen" (193), obwohl hier ein empirischer Vorbehalt gegen Eugenik vorliegt. Mir gehen manche Aussagenreihen dieser Art zu schnell. Sie erzeugen beim Lesen eine gewisse Ratlosigkeit, woran man sich denn nun halten soll.
Angenehm an dem Buch ist seine nüchterne Unaufgeregtheit in etlichen bioethischen Anwendungsfeldern. Fraglich scheint mir aber, ob die anvisierte prozedurale Liberalität im Arzt-Patientenverhältnis wirklich liberal ist, wenn sie zugleich Vorbehalte gegen die Zentralinstanz der Autonomie, das Ich, hat („Wir müssen uns also von der Idee des Selbst und des eigenen Ichs befreien", 91). Personale Identität lässt sich nur als „körperliche Identität" (nicht leibliche!) „pragmatisch verständlich machen" (ebd.). Wird damit nicht auch das Autonomie-Konzept in die 3.-Person-Perspektive verschoben? Um wessen Liberalität geht es dann in der Projektmedizin? Wirklich um die des Patienten oder vielmehr um die Forschungs- und medizin-technische Anwendungsfreiheit?
Die kasuistische Uferlosigkeit hat aber für den Leser einen Vorteil: Wer sich in bioethischen Anwendungsfeldern auf einen aktuellen Stand bringen möchte, wird mit diesem Buch sehr inspiriert. Irrgangs Selbsteinschätzung, es handle sich um kein Lehrbuch (7), kann ich daher nicht teilen. Die behandelten Fälle haben mich mehr angeregt als die Argumentationsweisen.

Lukas Ohly, Frankfurt/M.

BONFRANCHI, RICCARDO: **Studienbuch der geistigen Behinderung. Theoretische und praktische Aspekte der Geistigbehindertenpädagogik.** München: GRIN Verlag 2013, 280 S., ISBN: 978-3-656-56004-3, kart., € 39,99.

Die *Problemstellung* des Buches entspringt der Erfahrung des Autors, der schon viele Jahre als Lehrer im Bereich Heil- bzw. Geistigbehindertenpädagogik arbeitet. Ausgangspunkt sind die Spannungen zwischen Eltern, die lebenslang von der Behinderung ihrer Kinder betroffen sind, und den beruflich von Behinderung betroffenen Fachleuten. Die unterschiedlichen Sichtweisen sind häufig kaum zu überbrücken und können bis zu Gesprächsabbrüchen führen. Das Buch wendet sich – anders als viele Fachbücher – aus der Perspektive des „Profis" vorrangig an die Eltern. Sein *Ziel* ist es, „die beiden Seiten einander näher zu bringen. Dabei sollen die unterschiedlichen Sichtweisen, Zielsetzungen, Fördermöglichkeiten (...) nicht bagatellisiert oder unter den Tisch gewischt werden" (8). Bonfranchi will den Eltern nahebringen, wie professionell von Behinderung Betroffene denken, welche Ziele sie verfolgen und welchen Zwängen sie ausgesetzt sind.
Die insgesamt 27 Kapitel des Buches konzentrieren sich auf den *thematischen Fokus* „Menschen mit schwerer geistiger und mehrfacher Behinderung". Auf die Einleitung (Kap. 1) folgen eine Begriffsklärung zu „Heilpädagogik" (Kap. 2) und kurz gefasste Darlegungen zu theoretischen

und fachspezifischen Grundlagen dieses Themengebiets (Kap. 3 bis 5). Das mit 27 Seiten umfangreichste Kap. 6, „Zusammenarbeit mit Angehörigen und weiteren Bezugspersonen", ist dem oben genannten zentralen Anliegen gewidmet. Hier wird eingehend die besondere, teilweise krisenhafte Situation der Familien mit einem behinderten Kind geschildert, die Trauer der Eltern, die Zerrissenheit der Gefühle wie auch die schwierige Situation der Geschwister. Daraus werden Erkenntnisse für die Zusammenarbeit der Angehörigen und der jeweiligen sonderpädagogischen Institutionen gewonnen. Mögliche Formen der Kooperation, besonders Gesprächskontakte nach dem Konzept von Carl Rogers werden dargestellt.

In den folgenden Kapiteln tritt die spezifische Ausrichtung auf die Eltern als Adressaten eher zurück; die Aussagen sind ebenso von Belang für die, die beruflich im Bereich der Pädagogik für geistig behinderte Menschen tätig sind. Kap. 7 wendet sich dem Thema „Ekel" im Umgang mit schwer- und mehrfach behinderten Menschen zu; die wenigen Literaturbelege lassen erkennen, dass der Autor hier vor allem aus persönlichen Erfahrungen schöpft. Es ist wichtig und doch selten, dass der Ekel so offen angesprochen wird. Auch dass Ansätze zum Umgang mit Ekelgefühlen genannt werden, ist hilfreich. Weiterführend wäre jedoch zu bedenken: Ekel kann zur Ablehnung eines Menschen führen und kann Ursache für Gewalt durch Mitarbeiter sein. Nur an einer Stelle spricht der Autor von möglichen Aggressionen, wenn jemand sich erbricht. Hier hätte sich ein Zusammenhang zum Kapitel 22 herstellen lassen. In Kap. 8 geht es um „Sexuelle Ausbeutung bei Menschen mit geistiger Behinderung". Die Kap. 9 bis 13 haben unterschiedliche therapeutische Hilfen für die Klienten zum Gegenstand: Psychotherapie (der aber skeptisch begegnet wird), Kunst-, Sport-, Musik- und Ergotherapie. Weitere unterstützende Maßnahmen kommen in den Kap. 14 bis 18 zur Sprache: der Einsatz des Computers, Freizeitgestaltung, Erwachsenenbildung, Qualitätsentwicklung und interdisziplinäres Arbeiten. Wie ein ethischer Zwischenruf mutet das nur vier Seiten starke Kap. 19 an: „Eine Folge der pränatalen Diagnostik: Menschen mit Trisomie 21 sterben aus", das einfühlsam und ohne Schuldzuweisungen die Zusammenhänge bedenkt. Kap. 20 verhandelt ausführlich (auf 23 Seiten) die gegenwärtig „Inklusion" genannte Problematik unter dem Titel „Integration von Kindern mit einer geistigen Behinderung"; der Autor nimmt dazu pointiert Stellung („ein misslungenes Konzept"). Tatsächlich handelt es sich ja eher um das *Fehlen* eines Konzeptes. Die gemeinsame Beschulung an der Regelschule schafft tatsächlich jede Menge Probleme und wird den Bedürfnissen nicht gerecht. Trotzdem sollte man darüber nachdenken, in welcher Form ein gemeinsamer Schulbesuch Vorteile bringen könnte (z.B. ein Einschränken der Segregation), was ja am Ende mit dem Vorschlag der „Teilintegration" auch geschieht. Hier scheint die persönliche Ansicht und Gefühlslage des Autors allzu sehr im Vordergrund zu stehen. Der bunte Mix von Themen wird fortgesetzt mit Überlegungen zur Gewaltausübung durch Mitarbeiter, zu Burnout, Mitleid und Adoption (Kap. 21 bis 24). Den Abschluss bilden Materialien zur Förderung der Klienten (Kap. 25) und Literaturlisten (Kap. 26 und 27).

Die Fülle der verhandelten Aspekte macht es nicht leicht, eine *Hauptthese des Werkes* herauszustellen. Im Anschluss an das in der Einleitung genannte Ziel ist es das vorrangige Anliegen Bonfranchis, „dass zwischen Eltern und Fachleuten Arbeitsbündnisse entstehen müssen (...). Es geht nicht darum, wer mehr über den behinderten Menschen aussagen kann, mehr weiß, mehr Ideen hat usw. Jede Seite hat ihre Ansicht(en) und alle haben ihre Berechtigung. Das Entscheidende ist der Prozess der Konsensfindung" (S. 66). Die Vielzahl und Divergenz der angesprochenen Themen bedingen *sehr*

unterschiedliche methodische Zugänge. Neben der problembezogenen Reflexion finden sich Statistiken, Fallbeispiele und Aufzählungen, aber auch ethisches Nachdenken. In allen Arbeitsformen werden die reiche Praxiserfahrung des Autors und sein Engagement für das Thema deutlich. So ist das, was er zu sagen hat, in vielen Punkten *sehr bereichernd für die Praxis des Umgangs mit geistig behinderten Menschen.*
Fazit: Das Buch ist ein praxisorientierter Ratgeber eines erfahrenen und nachdenklichen Heilpädagogen. Es gibt hilfreiche Handreichungen vor allem für Menschen, die – oft von heute auf morgen – lernen müssen, mit der Situation umzugehen, dass ein Mitglied der Familie geistig behindert ist. Es klärt elementare Begriffe und Sachverhalte, macht Vorschläge zur Bewältigung schwieriger Konstellationen und ermöglicht es, sich in das Denken und Handeln der professionellen Sonder- bzw. Heilpädagogen hineinzudenken und einzufühlen. Bemerkenswert ist, dass auch der ethischen Perspektive ein hoher Stellenwert eingeräumt wird. Der keiner streng systematischen Linie folgende Duktus und der eher erzählende Sprachstil des Autors, der häufig Beispiele heranzieht, machen die Lektüre kurzweilig. Kritisch ist nachzufragen, ob der Titel „Studienbuch der geistigen Behinderung" die Merkmale des Werkes trifft und nicht eher die Erwartung weckt, einen Überblick über die wichtigsten Teildisziplinen des Studienfachs „Geistigbehindertenpädagogik" oder eine Darlegung des Grund- und Prüfungswissens in diesem Fach zu erhalten. Sodann fällt auf, dass offenbar etliche Nachlässigkeiten nicht korrigiert sind (Beispiele: S. 67: Verweis auf ein Kap. 6.10, das es aber nicht gibt; S. 77: Rogers' angekündigte Stufe 3 fehlt).

Bruno Schmid, Weingarten

BRENNER, ANDREAS: **UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch.** 2., völlig überarb. und erw. Aufl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014, 339 S., ISBN: 978-3-82605-425-9, Kart., EUR 29.80

Wer nach Büchern zum Thema Umweltethik sucht, findet eine reiche Auswahl. Welche Gründe können dafür sprechen, ausgerechnet dieses Buch zu wählen und zu lesen? Auf den ersten Blick fällt die systematische und klare Gliederung auf: Schrittweise geht es von der allgemeinen Ethik (S. 21–96, von Aristoteles über Kant bis in die heutige Zeit) über Naturethik (S. 97–128, von Christen zu Neovitalisten u.a.) zur Umweltethik im Allgemeinen (S. 129–158) mit einer kurzen Geschichte der Theorieentwicklung von R. Carson, die mit ihrer Warnung vor einem stummen Frühling ohne Singvögel einen Startpunkt setzte, über Anthropozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrismus und Physiozentrismus bis hin zu Holismus, Tiefen-Ökologie, Gaia-Theorie und Ecocide Act. Im zentralen vierten Kapitel (S. 159–268) geht es ausführlicher um Tiere, Pflanzen und die Natur als Ganzes: Welche Überlegungen dazu aus ethischer Sicht gibt es? Wie passen sie in den vorher skizzierten allgemeinen Hintergrund der Ethik, indem sie sich etwa auf Kant oder eine utilitaristische Position beziehen? Welche kritischen Einwände gibt es? Worauf bezieht sich die Kritik?
Im Abschlusskapitel „Umweltethik in der globalisierten Welt" steht eine dringende Botschaft und Handlungsaufforderung im Zentrum. Ein Teil der Menschheit lebt sehr gut davon, mit wachsender Geschwindigkeit die Lebensgrundlage aller Menschen zu zerstören. Deshalb besteht ein sehr dringender und schnell wachsender Handlungsbedarf, der nicht auf Theorieentwicklung in der (Umwelt-)Ethik beschränkt sein darf: „Die weltweite Differenz im Lebensstandard – wie auch in der Lebenserwartung – sprengt jedes Maß. Unter den Bedingungen der globalisierten Ökonomie nehmen diese Abstände weiter zu. Wie hinlänglich ausgeführt, ist es ein Zustand extremer Ungerechtigkeit, wenn *a*) die einen über so ge-

ringe materielle Ressourcen verfügen, dass sie dies in elementare Not stürzt – und dazu zählen nicht nur Hunger, sondern auch eine mangelnde Gesundheitsversorgung und unzureichende Bildungschancen – und wenn *b*) diejenigen mit hohem Lebensstandard überproportional das Naturkapital konsumieren und denjenigen mit niedrigem Lebensstandard zusätzlich die negativen Kosten dieses einseitigen Naturverbrauchs – in Form verringerter bzw. qualitativ verschlechterter Ressourcen und negativer Folgewirkungen, wie sie beispielsweise durch den Klimawandel bedingt sind – aufbürden." (S. 291)

Verlässt hier der Philosophieprofessor den im Buch konsequent eingeschlagenen Pfad der sachlichen und neutralen Darstellung? Eher anders herum: Angesichts der tatsächlichen Zustände, des kaum fassbaren Elends sehr vieler Menschen, ist das eine bemerkenswert neutrale und sachliche Darstellung.

Ein zweiter Grund, gerade dieses Buch auszuwählen, ist aus meiner Sicht die gelungene *didaktische* Qualität der Darstellung. In jedem Kapitel werden auf einer Promenade Autorinnen und Autoren vorgestellt und zitiert, die zum Thema des Kapitels zentrale Beiträge geleistet haben. Anschließend werden in Exkursen zentrale Begriffe genauer analysiert. Wer sich informieren möchte, kann sich mit den Zusammenfassungen auf der Promenade zufriedengeben oder den Literaturhinweisen folgen; wer sich durch die Exkurse zum Nachdenken angeregt fühlt, kann weiterlesen oder den Diskurs suchen.

Ein dritter Grund, gerade dieses Buch auszuwählen, ist der für ein Buch solcher Qualität und solchen Umfangs durchaus moderate Preis. *Jürgen Maaß, Linz*

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 2014:

Monika Bobbert: Stellvertretende Entscheidungen als Frage des Gewissens

Norbert Campagna: Die Roboter als Gegenstand der Ethik

Bernhard Irrgang: Drohnen und Kampfroboter. Neue Militärtechnik für den gerechten Krieg im Globalisierungsstrudel?

Heike Kämpf: „Wer bist du?" Zur ethischen Dimension narrativer Identität

Peter G. Kirchschläger: Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive

Johannes Krämmer: Vom Wandel des Umgangs mit den Themen Tod und Sterben. Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen und Diskussionen

Hartmut Kreß: Religiöse Vorgaben und individuelle Grundrechte im Konflikt. Die Frage der rituellen Beschneidung nicht einwilligungsfähiger Säuglinge und Jungen und ihr Stellenwert für das heutige Religions- und Staatskirchenrecht

Alexander Merkl: ‚Fruchtbarkeitsversicherung': *Social (egg) freezing*? Zur medizinethischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionstechnologischen Verfahrens unter theologisch-ethischer Perspektive

Lukas Ohly: „Um seiner selbst willen". Kritik einer ethischen Begründungskategorie

Kerstin Schlögl-Flierl: Web 3.0. Eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik

Martina Schmidhuber: Ethische Probleme der Patientenverfügung bei Demenzbetroffenen

Viola Schubert-Lehnhardt/Klaus Thielmann: „Das Einfache, das so schwer zu machen ist": gute Allgemeinmedizin. Zum Verhältnis von öffentlicher zu individueller Gesundheitsversorgung

Werner Thiede: Gefällt mir keineswegs. Ethische Grundprobleme der Social Media

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