ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

EDITORIAL: **Solidarität 3.0. Eine Herausforderung für das 21. Jahrhundert** (Michael Schramm)

HANS FRIESEN: **Architekturtheorie als Architekturethik zwischen angewandter und allgemeiner Ethik**

HANS J. MÜNK: **Fische. Vorstellung eines ungewöhnlichen Kommissionsberichts zum ethischen Umgang mit Fischen**

GÜNTER ROPOHL: **Verblendung der Ökonomik**

HANSPETER SCHMITT: **Theologische Ethik und Öffentlichkeit**

Bücher und Schriften

Jahr 25 – 2017 – 1

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Redaktion 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)

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

25. Jahrgang 1 – 2017 Innsbruck: Resch

Solidarität 3.0. Eine Herausforderung für das 21. Jahrhundert (Michael Schramm) 3

Leitartikel

HANS FRIESEN: Architekturtheorie als Architekturethik zwischen angewandter und allgemeiner Ethik 13

HANS J. MÜNK: Fische. Vorstellung eines ungewöhnlichen Kommissionsberichts zum ethischen Umgang mit Fischen 31

GÜNTER ROPOHL: Verblendung der Ökonomik 49

HANSPETER SCHMITT: Theologische Ethik und Öffentlichkeit 67

Informationssplitter *48, 66, 82*

Bücher und Schriften

Günter Ropohl: Das Wesen der Wirtschaft und das Unwesen der Ökonomen (A. Resch) 83

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften: Sozialethik der Pflege und Pflegepolitik (R. Bonfranchi) 84

Dieter Witschen: Ethischer Pluralismus. Grundarten – Differenzierungen – Umgangsweisen (L. Ohly) 85

Hans Wedler: Suizid kontrovers. Wahrnehmungen in Medizin und Gesellschaft (A. Resch) 87

Christiane zur Nieden: Sterbefasten. Freiwilliger Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit (Chr. Rehmann-Sutter) 88

Giovanni Maio: Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung (V. Schubert-Lehnhardt) 90

Johann Ulrich Schlegel: Der Terror und die Freiheit. Reaktion, Philosophie und die zurückgekehrte Religion (J. Koller) 90

Michael Rosenberger / Walter Schaupp (Hg.): Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheologische Lehre der „cooperatio ad malum“ und ihre Bedeutung heute (J. Maaß) 91

Karsten Weber / Thomas Zoglauer: Verbesserte Menschen. Ethische und technikwissenschaftliche Überlegungen (R. Bonfranchi) 93

Elisa Klapheck (Hg.): Jüdische Positionen zur Sterbehilfe (V. Schubert-L.) 95

Heribert Niederschlag / Ingo Proft (Hg.): Moral und Moneten. Zu Fragen der Gerechtigkeit im Gesundheitssystem (J. Maaß) 95

ETHICA 25 (2017) 1, 3–11

EDITORIAL

SOLIDARITÄT 3.0

Eine Herausforderung für das 21. Jahrhundert

MICHAEL SCHRAMM

Das Wort „Solidarität" hat eine erstaunliche Karriere hinter sich.[1] Der Begriff ist vergleichsweise neu: der Boom der Solidaritätssemantik setzte erst im 19. Jahrhundert vor allem in Frankreich ein. In dieser Phase, die ich hier mit dem Logo „Solidarität 1.0" versehen möchte, meinte das Wort meist das „feste Zueinanderstehen" (lat.: *solidus*: fest, dicht zusammen, solide) der Arbeiterbewegung im Klassenkampf gegen den „kapitalistischen" Klassenfeind. Dieses noch selektive Verständnis von „Solidarität" wurde dann im 20. Jahrhundert tendenziell auf *alle Menschen* ausgeweitet – zum Beispiel auch im sogenannten „Solidarismus" der Katholischen Soziallehre. So dachte etwa HEINRICH PESCH, der Begründer des „Solidarismus" im deutschsprachigen Raum, beim Wort „Solidarität" „zunächst ganz allgemein an den sozialen Zusammenhang, die tatsächliche wechselseitige Abhängigkeit *der Menschen*"[2]. Konkret gipfelte dieses auf *alle Menschen* bezogene Solidaritätsverständnis, das ich hier als „Solidarität 2.0" bezeichnen möchte, in der „Allgemeinen Erklärung der *Menschen*rechte" der UNO (1948). Die These dieses Editorials lautet nun: Das 21. Jahrhundert wird das Jahrhundert der nächsten Runde in der moralischen Evolution sein. Das Problem der „Solidarität 3.0" besteht in dem dornigen Thema, wie es mit der Solidarität nicht nur unter Menschen steht, sondern mit der *Solidarität aller Lebewesen* auf unserem Planeten (Stichworte: *Tier*würde und *Tier*rechte). Ich werde im Rahmen meiner These die Sichtweise vertreten, dass die Frage der „Solidarität" und insbesondere die Frage der „Solidarität 3.0" am Ende des Tages ein *metaphysisches* Problem ist, um das man in der Ethik nicht länger herumkommt, da dieses metaphysische Problem der zentralen Frage der „Gerechtigkeit" *logisch vorgeordnet* ist und von daher von ganz fundamentaler Bedeutung ist.

[1] Zu den historischen und systematischen Hintergründen des Begriffs vgl. etwa H.-J. GROSSE KRACHT: Jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit (2007).
[2] H. PESCH: Lehrbuch der Nationalökonomie (1914), S. 33.

1. „Solidarität 1.0" – 19. Jahrhundert

Der Begriff der „Solidarität", so wie wir ihn heute verwenden, ist ein moderner Begriff. Seine Bekanntheit verdankt das Wort der Tatsache, dass „Solidarität" seit Mitte des 19. Jahrhunderts zu der entscheidenden Selbstverständnis- und Programmformel der sich erhebenden *Arbeiterbewegung* wurde. „Denn diese begann nun eine organisierte, auf längerfristigem, verlässlichem und belastbarem Arbeiter-Zusammenhalt gründende Solidaritätspraxis auszubilden, mit der man sich ad intra eine unverwechselbare Kollektividentität und ad extra ein politisch machtvolles Artikulations- und Organisationspotenzial verschaffte."[3] Die Solidarität als das „feste Zueinanderstehen", als das kollektive Handeln im Arbeiter*kampf*, lebt vom *Zusammenhalt* der Arbeiterschaft einerseits und dem *Contra* gegenüber dem bourgeoisen „Kapital" andererseits. „Zur Bildung eines Solidaritätskreises ist a priori die Existenz scharfer Gegensätze erforderlich; man ist nur solidarisch genug gegen jemand."[4] Es existierten zwar auch andere Solidaritätskonzeptionen, die nicht auf die antagonistische, sondern die wechselseitige Abhängigkeitsdimension abhoben. So diagnostizierte beispielsweise der Genfer Historiker und Ökonom Simonde de Sismondi eine „Solidarität" im Sinn einer wechselseitigen Abhängigkeit von Arbeitgebern und Arbeitnehmern: „Der Arbeiter ist für den notwendig, der ihn bezahlt, wie der Zahlende für den Arbeiter. Der eine lässt den anderen leben. Es gibt also, wenigstens müsste es so sein, Solidarität zwischen beiden."[5] Doch ist die Solidarität auch hier, wie im üblichen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts, eben *selektiv* auf die spezifische Beziehung von Arbeitnehmer und Arbeitgeber bezogen.

2. „Solidarität 2.0" – 20. Jahrhundert

Die nächste Runde der moralischen Evolution erreichte die Solidaritätssemantik dann im 20. Jahrhundert, in dem die Figur einer Solidarität *aller Menschen* zumindest konzeptionell ins allgemeine Bewusstsein trat. Bei einigen Vordenkern der „Solidarität" kommt der Begriff in diesem Verständnis natürlich schon im 19. Jahrhundert vor (ich komme gleich darauf zurück), aber den

[3] H.-J. Grosse Kracht: Jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit (2007), S. 20.
[4] R. Michels: Probleme der Sozialphilosophie (1914), S. 55.
[5] So in seinem Werk *Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population* aus dem Jahr 1819; hier deutsch zitiert nach R. Zoll: Was ist Solidarität heute? (2002), S. 23.

allgemeinen Sprachgebrauch erreicht dieses nunmehr alle Menschen umfassende Solidaritätsverständnis erst im 20. Jahrhundert („Solidarität 2.0").

Einer der Vordenker einer „Solidarität 2.0" war der französische Philosoph PIERRE LEROUX, der bereits im Jahr 1840 unter „Solidarität" die unaufhebbare gegenseitige Verbundenheit *aller Menschen* miteinander und mit Gott verstand.[6] Konzeptionell detaillierter analysierte dann der französische Soziologe ÉMILE DURKHEIM den Übergang von vormodernen und fragmentierten Solidaritätsformen zu einer modernen und tendenziell universalen Solidarität. Das Problem, das zu analysieren er sich vorgenommen hatte, war die Frage, welche Veränderungen *empirisch* mit den aufkommenden Strukturen der modernen und funktional ausdifferenzierten Gesellschaft – stellvertretend hierfür sprach er von „sozialer Arbeitsteilung" – verbunden sind und wie diese *ethisch* einzuschätzen seien.[7] Den ersten Typus, also denjenigen vormoderner Solidaritätsformen, beschreibt DURKHEIM als die Solidarität der kleinen Gruppe, als eine face-to-face- Solidarität, die auf einer geteilten „Gesamtheit von Glaubensüberzeugungen und Gefühlen"[8] beruhe. Es handelt sich also um die selektiven Solidaritäten „kleiner Horden" (um VON HAYEKS Formulierung zu verwenden), die sich durch ethnische und weltanschauliche Homogenität auszeichnen: „Je primitiver die Gesellschaften sind, desto mehr ähneln sich die Individuen."[9] DURKHEIM spricht hier von einer „Solidarität der Ähnlichkeiten" oder auch von einer „*mechanischen* Solidarität".[10] In einer modernen, also „arbeitsteiligen" Gesellschaft aber – wir würden heute von einer funktional ausdifferenzierten und zugleich globalisierten (Welt-)Gesellschaft sprechen – werden solche homogenen Lokalsolidaritäten entgrenzt[11], wodurch eine neue Solidaritätsform

[6] Vgl. hierzu das vierte Buch seines Werkes mit einem wahren Monstertitel: P. LEROUX: De l'Humanité (1840/1845).

[7] É. DURKHEIM diagnostizierte *empirisch* die „Allgemeinheit des Phänomens" der „sozialen Arbeitsteilung" und formulierte dann als *ethische* Frage: „Sollen wir uns der Entwicklung hingeben oder ihr widersetzen; oder die Frage des moralischen Wertes der Arbeitsteilung." (DURKHEIM: Über soziale Arbeitsteilung (1893/1988), S. 5).

[8] Ebd., S. 181.

[9] Ebd., S. 8.

[10] Vgl. ebd., S. 6.

[11] Sie werden nicht unbedingt vernichtet. Zutreffend schreibt J. ALTHAMMER, Solidarische Wirtschaftsethik (2016), S. 289: „[A]uch funktional ausdifferenzierte Gesellschaften können innerhalb ihrer sozialen Teilsysteme nicht auf die integrative Kraft gemeinsamer Lebenslagen und geteilter Überzeugungen verzichten. Und sie tun es auch faktisch nicht. Basale soziale Bezugsgruppen wie die Familie, freiwillige Zusammenschlüsse und private Organisationen organisieren sich weiterhin über den Modus der ‚mechanischen' Solidarität. Gerade unter der Bedingung der zunehmenden Individualisierung von Gesellschaften gewinnt die mechanische Solidarität auf der Mesoebene wieder eine neue Bedeutung". É. DURKHEIM selber war davon ausgegangen, dass die „organische Solidarität [...] vorherrschend" werden würde und sich da

entsteht: eine „Solidarität, die sich der Arbeitsteilung verdankt", und die von DURKHEIM „*organische* Solidarität" genannt wird.[12] Gemeint ist auch hier eine Form von wechselseitiger Abhängigkeit oder Verbundenheit (Vernetztheit), allerdings eine solche, die gerade nicht mehr auf ethnischen und weltanschaulichen Homogenitäten aufbaut, sondern eben auf der tiefen „Arbeitsteilung".[13] Anders als so manche Zeitgenossen, die die Arbeitsteilung in modernen Gesellschaften als moralisch problematische Quelle sozialer Fragmentierungen ansehen, betont DURKHEIM die Kooperationsdimension der Arbeitsteilung und sieht hier eine neue und ethisch durchaus positiv zu bewertende Form von Solidarität entstehen: „Zu Unrecht stellt man also die Gesellschaft, die aus der Gemeinschaftlichkeit des Glaubens entsteht, der Gesellschaft gegenüber, die auf der Zusammenarbeit beruht, indem man nur der ersten einen moralischen Charakter zubilligt und in der zweiten nur eine wirtschaftliche Gruppierung sieht. In Wirklichkeit hat gerade die Zusammenarbeit ebenfalls ihre eigenständige Moralität."[14] Die Arbeitsteilung begründet ein geradezu unentwirrbares Solidaritätsnetzwerk von funktionalen „Beziehungen" zur wechselseitigen Besserstellung möglichst aller Menschen.[15]

her ein „fortschreitendes Übergewicht der organischen Solidarität" ergeben würde (É. DURKHEIM: Über soziale Arbeitsteilung (1893/1988), S. 9). Mittlerweile aber wissen wir, dass die Dinge etwas komplizierter liegen; vgl. hierzu etwa P. THIJSSEN: From Mechanical to Organic Solidarity (2012).

[12] Vgl. É. DURKHEIM: Über soziale Arbeitsteilung (1893/1988), S. 7.

[13] Merkwürdigerweise verwendet DURKHEIM für den ersten Typus den Begriff der „*mechanischen* Solidarität" und für den zweiten den Begriff der „*organischen* Solidarität". Man hätte doch gerade umgekehrt erwartet, dass die Solidarität der „kleinen Horde" die „*organische* Solidarität" und die Solidarität funktional ausdifferenzierter Großgesellschaften die „*mechanische* Solidarität" (mit unpersönlichen Markt- oder Politikmechanismen usw.) ist. Die Wahl des Begriffs der „*organischen* Solidarität" erklärt DURKHEIM so (für mich immer noch nicht ganz überzeugend): „Diese [„*organische*"] Solidarität ähnelt jener, die man bei den höheren Tieren beobachten kann. Jedes Organ hat dort seine eigene Physiognomie und seine Autonomie, und trotzdem ist die Einheit des Organismus umso größer, je stärker die Individualisierung der Teile ausgeprägt ist" (É. DURKHEIM: Über soziale Arbeitsteilung (1893/ 1988), S. 183)

[14] Ebd., S. 285.

[15] Von der Sache her erinnert das doch sehr an die Formulierungen, die in der zeitgenössischen Wirtschaftsethik insbesondere von KARL HOMANN verwendet wurden und werden. Das Konzept der „Solidarität" wird hier in einem ersten Schritt durchaus als *das* ethisch wünschenswerte Ziel angesehen: HOMANN geht „vom Grundprinzip aller Moral aus, das man heute als Solidarität aller Menschen formulieren kann" (K. HOMANN/F. BLOME-DREES: Wirtschafts- und Unternehmensethik (1992), S. 15) Und in einem zweiten Schritt wird dann der arbeitsteilige Marktwettbewerb als das adäquate Mittel oder Instrument zur Umsetzung dieses Solidaritätsziels eingestuft: Wenn es um die Frage geht, „wie sich die Solidarität aller unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft zur Geltung bringen lässt [...] gilt: Wettbewerb ist solidarischer als Teilen" (ebd., S. 16; vgl. S. 26).

Das ethische Grundprinzip einer *Solidarität aller Menschen* („Solidarität 2.0") prägte dann nicht zuletzt auch den Standpunkt des sozialkatholischen „Solidarismus", wie er im 20. Jahrhundert zuerst von HEINRICH PESCH (†1926) entwickelt wurde. Wie bereits zitiert, sah PESCH die „Solidarität" zunächst empirisch als „die tatsächliche wechselseitige Abhängigkeit *der Menschen*"[16], die dann auch normativ leitend sein sollte. Jedenfalls wird die Solidarität ganz selbstverständlich nur auf die *Menschen* und die *menschliche* Gesellschaft bezogen. Auch bei OSWALD VON NELL-BREUNING (†1991) bestimmt das Prinzip der Solidarität als das „Grundgesetz der gegenseitigen Verantwortung" „das ganze Baugerüst (die ‚Struktur') der *menschlichen* Gesellschaft"[17].

Es ist also völlig klar, dass das Solidaritätsverständnis, das sich zumindest konzeptionell im 20. Jahrhundert durchsetzte und in der „Allgemeinen Erklärung der *Menschen*rechte" der UNO (1948) auch seinen institutionellen Ausdruck fand, die Solidarität *aller Menschen* deklarierte („Solidarität 2.0").

3. „Solidarität 3.0" – 21. Jahrhundert

Ich bin nun davon überzeugt, dass uns das 21. Jahrhundert mit der nächsten Runde in der moralischen Evolution konfrontiert: mit dem Problem einer Solidarität *aller Lebewesen*. Diese entgrenzte Solidaritätsfrage nenne ich „Solidarität 3.0".

Das Problem dieser „Solidarität 3.0" drängt sich deswegen auf, weil erst jetzt die – an sich natürlich schon viel ältere – Einsicht in das allgemeine Bewusstsein durchsickert, dass wir Menschen aus einem *nahtlosen evolutionären Prozess* hervorgegangen sind, der uns mit allen anderen Geschöpfen ontologisch verbindet. Es ist nicht so, dass uns ein Gott als ein ganz anderes Wesen erschaffen und uns nun in eine Welt gesetzt hätte, die ganz anders beschaffen ist als wir. Vielmehr gibt es nur *eine* Wirklichkeit, die sowohl *evolutionärer* als auch *relationaler* Natur ist. Die Zusammenhänge sind nicht nur gesellschaftlicher Art, sondern umfassen die *Gesamtheit aller irdischen Beziehungen*: Ich atme Luft, deren Sauerstoff von grünen Pflanzen produziert wird (Photosynthese). Sonnenwärme und Wasser sind Voraussetzungen für alles Leben auf der Erde. Die gesamte Erde bildet ein unglaublich komplexes Beziehungs- und Interdependenzsystem, das nahezu *wie* ein lebender Organismus betrachtet werden kann. „*Alles hängt mit allem zusammen!*" Das

[16] H. PESCH: Lehrbuch der Nationalökonomie (1914), S. 33.
[17] O. v. NELL-BREUNING: Baugesetze der Gesellschaft (1968/1990), S. 11.

Universum – und alles, was sich in ihm entwickelt und wieder vergeht – ist insgesamt nicht nur ein *evolvierender* Prozess, sondern auch ein *relationaler* Prozess.

In diesem Sinn haben die Prozessphilosophen ALFRED NORTH WHITEHEAD (†1947) und CHARLES HARTSHORNE (†2000) ein *kosmologisches* Konzept von „Solidarität" entwickelt, das uns heute im 21. Jahrhundert mit der dornigen Frage einer „Solidarität 3.0" konfrontiert. WHITEHEAD schreibt von „der Einsicht, dass [...] jedes wirkliche Einzelwesen[18] [...] die anderen wirklichen Einzelwesen als seine Bestandteile enthält. Auf diese Weise erklärt sich die offensichtliche Solidarität der Welt."[19] Der Begriff der „Solidarität" wird hier also (zunächst) als *deskriptiver* Begriff, der die faktische *Relativität* aller Dinge beschreibt, eingeführt und (noch) *nicht* als ethischer oder normativer Begriff verwendet. WHITEHEAD intendiert (zunächst) eine metaphysische „Beschreibung des Universums als eine Solidarität vieler wirklicher Einzelwesen"[20]. Diese (hier nur angedeutete) metaphysische „Vorlage" WHITEHEADS hat CHARLES HARTSHORNE dann zu seiner systematischen Theorie der „sozialen Struktur der Existenz" („*social structure of existence*") ausgebaut. Auch HARTSHORNE spricht an mehreren Stellen von der „Solidarität des Lebens" („solidarity of life"[21]), doch steht bei ihm zumeist anstelle des Begriffs der „Solidarität" der Begriff des „Sozialen" im Vordergrund. Bisweilen verbindet er beide Begriffe auch und spricht von einer „sozialen Solidarität" („social solidarity"[22]). Jedenfalls präsentiert er eine „soziale Konzeption des Universums" („social conception of the universe"[23]), die er mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet, so etwa „societism"[24] oder „surrelativism"[25]. Er schreibt: „Die menschliche Natur ist das oberste Beispiel der Natur im Allgemeinen [...]. Die menschliche Natur ist durch und durch sozial. [...] Nun, überdies aber hat nicht nur der Mensch, sondern alles Leben, welcher Art auch immer, eine soziale Struktur."[26] In einem zweiten Schritt nehmen die Prozessphilosophen WHITEHEAD und HARTSHORNE nun eine *metaphysisch-ethische Bewertung* der faktisch „sozial" oder „solidarisch" strukturierten Prozesse des evolvieren-

[18] A.N. WHITEHEAD meint hier die kleinsten Elementarprozesse, aus denen die Welt und somit auch wir Menschen aufgebaut sind.
[19] A.N. WHITEHEAD: Prozess und Realität (1929/1984), S. 38.
[20] Ebd., S. 93.
[21] CH. HARTSHORNE: The Divine Relativity (1948/1964), S. 56.
[22] CH. HARTSHORNE: Reality as Social Process (1953/1971), S. 108.
[23] Ebd., S. 29.
[24] CH. HARTSHORNE: The Divine Reality (1948/1964), S. 24.
[25] Ebd., S. ix; ders.: Reality as Social Process (1953/1971), S. 25.
[26] CH. HARTSHORNE: The Divine Reality (1948/1964), S. 27 [dt. Übersetzung: M.S.].

den Universums vor. Weit entfernt von einer „Heiligsprechung" aller faktisch (empirisch) ablaufenden Evolutionsereignisse unterscheidet etwa WHITEHEAD zwischen *misslingenden* Prozessen, wobei er zwei Formen des „Übels" hervorhebt (nämlich „Dissonanz" und „Trivialität"), und *gelingenden* Prozessen, wobei er als Kriterium des Gelingens das Erlangen einer höheren „Intensität" angibt.[27] Diese *kosmologische Metaphysik der „Solidarität"* geht also von einer der „sozialen Struktur der Existenz" überhaupt aus, nicht nur der Menschheits-„Familie". Dabei wird die kosmische „Solidarität" sowohl als empirisches „Seinsprinzip" als auch – wohlgemerkt ohne einem „naturalistischen Fehlschluss" zu verfallen – als ethisches „Sollensprinzip" konzipiert. Es ist deutlich, dass hier die Begriffe der „Solidarität" und der „sozialen Natur" nicht nur in Bezug auf *Menschen* und die *menschliche* Gesellschaft, sondern auch in Bezug auf andere Wesen, insbesondere natürlich *andere Lebewesen*, also *Tiere*, Anwendung finden. Diese Entgrenzung der „sozialen Struktur der Existenz" auf *alle* (Lebe)Wesen drängt sich logisch geradezu auf, wenn man nicht mehr von einer separaten Schöpfung des Menschen durch Gott ausgeht (wie die klassische theologische Tradition des Christentums), sondern von einer durchgängigen *Evolution* des Universums und allen Lebens. Und so sind wir Menschen nicht einfach nur *gesellschaftlich* „soziale" Wesen, sondern wir sind *kosmologisch* „soziale" Wesen.

Und damit sind wir unausweichlich mit einem verdammt schwierigen Problem konfrontiert: Was schulden wir den Mitgliedern dieser erweiterten Solidargemeinschaft, also etwa den Tieren? Eine *angemessene Ethik* der „Solidarität 3.0" hat sowohl dem *Ideal der Solidarität* (kosmischer Frieden unter allen Geschöpfen) als auch dem ausweglosen *Widerstreiten der Realität* Rechnung zu tragen. WHITEHEAD bringt das Problem sehr klar auf den Punkt: „Leben ist Räuberei. Genau an diesem Punkt wird [...] das Problem der Moral akut. Der Räuber muss sich rechtfertigen."[28] Und es dürfte sehr schwer werden, die heute übliche „Räuberei", also den industriellen Verbrauch von Tieren (durch banales Aufessen oder durch Tierversuche usw.) – wir töten derzeit mehr als 3.000 Nutztiere pro Sekunde (!) – , argumentativ zu rechtfertigen.[29]

Die Frage der „Solidarität 3.0" ist schlussendlich ein *metaphysisches* Problem, das der *ethischen* Frage der „Gerechtigkeit" *logisch vorgeordnet* ist. Denn bevor man *ethisch* klären kann, was innerhalb einer Solidargemein-

[27] Vgl. etwa A.N. WHITEHEAD: Prozess und Realität (1929/1984), S. 195f.
[28] Ebd., S. 204f.
[29] Vgl. hierzu etwa das instruktive und sensibilisierende Buch von K. REMELE: Die Würde des Tieres ist unantastbar (2016).

schaft von individuellen Wesen eine für alle Beteiligten „gerechte" Lösung sein könnte, muss man zunächst einmal die *metaphysische* Frage beantworten, wer überhaupt zu dieser Gemeinschaft zugelassen ist, wer also zur „*Solidar*gemeinschaft" dazugehört – und wer womöglich nicht.[30] Wenn man nun wie WHITEHEAD und HARTSHORNE metaphysisch von einer „Solidarität der Welt" ausgeht, wird die Frage der Gerechtigkeit nicht nur gegenüber anderen Menschen, sondern auch gegenüber Tieren unausweichlich. Jedenfalls wird eine auch unter christlichen Ethikern beliebte vormoderne Rechtfertigungsstrategie argumentativ haltlos: Wenn etwa selbst ein aufgeschlossener christlicher Ethiker wie ALFONS AUER erklärt, der Mensch sei „die Mitte, um die herum alles gebaut ist"[31], und alles „Äußere" diene dieser „Mitte", „indem es sich ihm als Basis für seine Existenz anbietet. Letztlich aber dient alles dem Menschen und seiner Existenz und kommt darin zu seinem Daseinssinn"[32], dann würde ich sagen: Der Daseinssinn etwa eines Schweins liegt einfach im Leben des Schweins selbst; denn wieso genau es erst im Menschen und im Gegessenwerden zu seinem Daseinssinn kommen soll, bleibt unerfindlich. Jenseits solcher unhaltbarer Rechtfertigungsversuche der „Räuberei" kommt im 21. Jahrhundert das Problem der „Solidarität 3.0" als der nächsten Runde unserer moralischen Evolution auf uns zu.

Literatur

ALTHAMMER, JÖRG: Solidarische Wirtschaftsethik. Grundzüge einer normativen Interaktionsökonomik. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (zfwu)* 17 (2016) 2, 286–310.

AUER, ALFONS: Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. Düsseldorf: Patmos, 1984.

DURKHEIM, ÉMILE Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt (M.): Suhrkamp, 1893/1988.

GROSSE KRACHT, HERMANN-JOSEF: Jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit. Zur Karriere solidaristischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 48 (2007), S. 13–38.

HARTSHORNE, CHARLES: The Divine Relativity. A Social Conception of God. New Haven/London: Yale University Press, 1948/1964.

[30] Im Rahmen der Gerechtigkeitstheorie von JOHN RAWLS formuliert: Bevor man hinter einem „Schleier des Nichtwissens" über Gerechtigkeitsprobleme debattieren kann, muss geklärt werden, wer „Partei" im „Urzustand" sein darf und damit zur „Solidargemeinschaft" gehört – und wer nicht.

[31] A. AUER: Umweltethik (1984), S. 220.

[32] Ebd., S. 57.

— Reality as Social Process. Studies in Metaphysics and Religion, New York: Hafner, 1953/1971.
HOMANN, KARL/BLOME-DREES, FRANZ: Wirtschafts - und Unternehmensethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
LEROUX, PIERRE: De l'Humanité, de son principe, et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Mosaïsme et du Christianisme, 2° edition. Paris: Perrotin, 1840/1845.
MICHELS, ROBERT: Probleme der Sozialphilosophie. Leipzig/Berlin: B.G. Teubner, 1914.
NELL-BREUNING, OSWALD VON: Baugesetze der Gesellschaft. Freiburg (Br.)/Basel/Wien: Herder, 1968/1990.
PESCH, HEINRICH: Lehrbuch der Nationalökonomie Bd. I. Freiburg (Br.): Herdersche Verlagsbuchhandlung, [2]1914.
REMELE, KURT: Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2016.
THIJSSEN, PETER: From Mechanical to Organic Solidarity, and Back. *European Journal of Social Theory* 15 (2012) 4, 454–470.
WHITEHEAD, ALFRED N.: Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, 2. Aufl. Frankfurt (M.): Suhrkamp, 1929/1984.
ZOLL, RAINER: Was ist Solidarität heute? Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

Prof. Dr. MICHAEL SCHRAMM, Lehrstuhl für „Katholische Theologie und Wirtschaftsethik" an der Universität Hohenheim, Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (560 D), D-70593 Stuttgart
schramm@uni-hohenheim.de

ETHICA 25 (2017) 1, 13–29

HANS FRIESEN

ARCHITEKTURTHEORIE ALS ARCHITEKTURETHIK ZWISCHEN ANGEWANDTER UND ALLGEMEINER ETHIK

Prof. Dr. Hans Friesen, Studium der Philosophie, Kunstgeschichte, Germanistik, Publizistik und Kommunikationswissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum, 1990 Promotion in Philosophie, 2000 Habilitation an der Brandenburgischen Technischen Universität Cottbus und der Universität Potsdam, 2001 Privatdozent an der BTU Cottbus, 2006 Gastdozentur an der Universität Salzburg, 2009 Gastprofessur für Kulturphilosophie an der BTU, 2011 apl. Prof. für Philosophie an der BTU, 2000 Leiter des Arbeitsgebiets Kulturphilosophie im Studiengang „Kultur und Technik".

Arbeitsgebiete: Ästhetik, Architektur-, Kunst- und Literaturgeschichte, Kunst-, Architektur- und Stadttheorie, Stadtsoziologie, Designtheorie, Geschichte der Philosophie, Allgemeine und Angewandte Ethik, Medizinethik, Wirtschaftsethik, Anthropologie, Sozialphilosophie, Kulturphilosophie und Kulturgeschichte.

Veröffentlichungen (Auswahl): Die philosophische Ästhetik der modernen Kunst (1995); Architektur im Zwischenreich von Kunst und Alltag (1997, Mitherausg.); Dimensionen Praktizierender Philosophie. Lebenskunst, Philosophische Praxis, Angewandte Ethik (2003, Mitherausg.); Angewandte Ethik im Spannungsfeld von Begründung und Anwendung (2004, Mitherausg.); zahlreiche Aufsätze zur Kunstgeschichte, Architekturtheorie, Ästhetik, Ethik sowie zur Philosophie der Kultur und Technik der Moderne.

In jeder zivilgesellschaftlichen Epoche verkörpert gebauter Raum nicht nur die ökonomischen, sozialen und kulturellen, sondern auch die moralischen Spezifika des Zeitgeistes. Diese Aussage gilt ebenso, obwohl das von vielen Zeitgenossen bestritten wird, für die Architektur in der gegenwärtigen westlichen Zeitepoche; insofern spiegeln sich in ihr neben der selbstreferenziellen Ästhetik und dem Narzissmus unserer modernen oder postmodernen Zeit vor allem die Modernisierung durch Technisierung und die durch Globalisierung extrem verschärften ökonomischen Konkurrenzkämpfe im Bauwesen.[1] In der Architektur steht man heute aber nicht nur durchgängig unter ökonomischem Handlungsdruck, sondern auch unter zunehmendem moralischen Druck. Insbesondere in diesen unter hohem Druck entstehenden Baumaßnahmen muss

[1] Vgl. J. Fischer: Architektur als Kommunikationsmedium der Gesellschaft (2009).

in der Regel unter Bedingungen gehandelt werden, vor denen der Architekt nicht mehr die Augen verschließen kann, wenn er dafür die Verantwortung zu übernehmen hat. Das bedeutet, dass es in der Welt der Architektur, wenn wir sie weiterhin vor allem als „Bauwirtschaftsfunktionalismus" verstehen, unweigerlich immer wieder zu nichtintendierten (unmoralischen) Folgen des Bauens kommen muss, die in einzelnen Fällen sogar den Charakter krasser ethischer Fehlentwicklungen annehmen werden. Der in diesen Konstellationen der architektonischen Praxis wirkende ethisch-moralische Bedingungszusammenhang darf weder den planenden Architekten und ausführenden Ingenieuren noch den kritischen Zeitgenossen aus dem Blickfeld geraten.

Hat Architektur denn nun mit Ethik zu tun? Und wenn ja: Warum?

Der Gegenstand meiner Überlegungen ist folglich, die Frage, wie eine *Architekturethik* als *angewandte Ethik* auszusehen hätte, sozusagen *konstruktivistisch* zu entfalten und für die bewertende Betrachtung der Praxis, beispielsweise der häufig vorkommenden mangelnden Transparenz bei der leichtfertigen Überschreitung der veranschlagten Baukosten oder der Fragen der Nachhaltigkeit eines Gebäudes, heranzuziehen. Dabei gehe ich davon aus, dass die moderne gegenwärtige Architektur wie die Architektur jeder Epoche immer mehr als bloß technisch und ökonomisch orientiertes Bauen war und ist. Der Architekt, der in Stadt und Land unsere Lebensumwelt plant und gestaltet, kann dabei weder ausschließlich technologisch denken noch völlig unabhängig als Künstler handeln. Vielmehr stehen seine Entwürfe und Handlungen immer auch in moralischer Beziehung zum Umfeld, d.h. zur Natur und zur Landschaft ebenso wie zur Stadt und zu den Menschen, die ja immerhin tagtäglich mit und im gebauten Raum leben und dadurch eine Gruppenzugehörigkeit bzw. Identität erhalten. Die Architektur zählt insofern zu den existenziellen Bedingungen der auf der Erde in einer künstlich geschaffenen Umwelt *wohnenden* Menschengruppierungen. Nicht der vorgefundene Unterschlupf, den die Natur anbietet, sondern die gebaute Hütte, die dem Wetterschutz dient, ist Architektur, die zu den ältesten Kulturäußerungen des Menschen gehört und die im Verlauf der Geschichte viele neue und unterschiedliche Bauaufgaben und Bautypen hervorgebracht hat.[2]

In der zu konstruierenden Architekturethik haben wir, so die These, über eine „Ethik inmitten der Ästhetik", eine „Ethik inmitten der Architektur", über

[2] H. Klotz: Geschichte der Architektur (1995), S. 7ff.

das gewachsene „Berufsethos" des Architekten und über eine „Ethik des Handelns" in der architektonischen Praxis zu sprechen. Dies zusammen betrachtet wollen wir die „angewandte (inhärente) Architekturethik" nennen. Denn Aussagen über die ethisch-moralische Praxis der Architekten und Bauingenieure müssen „aus Analysen der Grundstrukturen ihrer Arbeit entwickelt werden ... Sie sollen nicht ‚von außen' an die Ingenieurarbeit und den praktisch tätigen Ingenieur herangetragen werden, etwa vom Standort allgemeiner Erwägungen zur Ethik ... Denn dann liefe man Gefahr, dass die Moralerwägungen ohne Belang für die Praxis blieben"[3]. Was in der architektonischen Praxis jeweils als Problem, Folge, Nebenfolge, Risiko etc. befunden wird, „hängt von wertbehafteten Vorstellungen über Nützlichkeit und Schädlichkeit ab und strukturiert bereits vorab das Forschungsfeld"[4] der Technik ebenso wie des Bauwesens. Nicht nur „die Beurteilung der Adäquatheit der jeweiligen Methoden" ist durch „Wertungen" geprägt, auch „Simulationen" und „Szenarien", „mittels derer unserer unmittelbaren Erfassung nicht zugängliche Wirkungen erschlossen werden sollen", sind „wertbehaftet":

> „Die Auswahl der einschlägigen Parameter, die Validierung der (oftmals extrapolierten) Datenmengen sowie die Berücksichtigung von Nachweisgrenzen bedarf der Anerkennung, die ihrerseits auf Wertvorstellungen beruht. Dabei geht es z.B. um den zu berücksichtigenden Bedingungsrahmen (von der Einzelfallanalyse zur Systembetrachtung), um die Relevanz bestimmter Phänomenbereiche (z.B. die hypothetische Risikoträchtigkeit bestimmter Nebenfolgen ...) sowie um indirekte Wirkungsketten in Abhängigkeit von nichttechnischen Determinanten (von individuellen emotionalen Strukturen bis hin zu Mechanismen politischen Entscheidens)."[5]

In all diesen Fällen jedoch gilt, dass die Beurteilung auf bereits zuvor von anderen Menschen in der Praxis geprägten Wertungen basiert und erfolgt.

Allerdings stellt die inhärente Ethik der Architektur nur ein Teilgebiet dar, das erst noch mit der allgemeinen oder elementaren Ethik „vermittelt" werden müsste, um eine komplette Architekturethik zu erhalten, die sich den moralisch-ethischen Problemen der Architektur in einem umfassenden Sinne zuwenden könnte. Insofern sollte zwischen der elementaren und angewandten Ethik die zentrale Frage geklärt werden: Welche moralischen Grundsätze sind für die Praxis der Architektur überhaupt verbindlich? Die Aufgabe der angewandten Architekturethik bestünde dann darin, nicht nur die Sachgesetz-

[3] R. Löffler: Strukturen problemlösender Ingenieurarbeit (1989), S. 345.
[4] Ch. Hubig: Werte und Wertkonflikte (1999), S. 24.
[5] Ebd., S. 25.

lichkeiten und aktuellen Probleme der architektonischen Praxis darzustellen, sondern auch die Probleme der Architektur im Lichte der moralischen Grundsätze zu behandeln bzw. umgekehrt die moralischen Grundsätze auf die in der architektonischen Praxis vorhandenen Probleme anzuwenden. Diese Vermittlung von Theorie und Praxis setzt jedoch gründliche Kenntnisse über Architektur *und* Ethik voraus.

Versuchen wir im Folgenden also, unsere angewandte Ethik der Architektur Schritt für Schritt zu entfalten:

Als Fluchtpunkt dieser Art von Ethik wäre, wie auch der Philosoph WOLFGANG WELSCH sagen würde, das allerdings auf einer höheren Ebene anzuordnende aristotelische Theorem des „guten Lebens" zu nennen. Das würde aber ferner bedeuten: In der Architektur ist ein „normatives Implikat" inhäriert. Anders formuliert heißt dies: Es gibt einen ästhetischen Anspruch der Architektur, der zugleich die Bedeutung eines ethischen Anspruchs hat. Dieser gibt an, welcher Umgang mit der Sinnlichkeit bzw. den Impressionen in der Praxis der Architektur im Sinne der Lebenssicherung der Menschen geboten ist. Das meint unseres Erachtens aber: Die inhärente Ethik, die sich nach unserer Ansicht in der Architektur durchsetzen soll, muss sich nicht ausschließlich auf eine der klassischen Positionen der Moralphilosophie (Aristotelismus, Utilitarismus, Deontologie, Diskursethik) festlegen lassen, sondern eine Bezugnahme kann partiell und selektiv erfolgen, obwohl wir letzten Endes doch von einem gewissen Vorrang der kantischen Deontologie ausgehen.

Zur Verdeutlichung dieser These wollen wir zunächst mit WOLFGANG WELSCH[6] eine Unterscheidung machen zwischen elementarer Ästhetik auf der einen Seite und kunst- oder architekturbezogener Ästhetik auf der anderen Seite. Gehen wir nun mit WELSCH weiterhin davon aus, dass elementare Ästhetik auf das griechische *aisthesis* zurückbezogen werden muss, können wir dieses Wort zum einen mit dem deutschen Ausdruck „sinnliche Wahrnehmung" und zum anderen mit „ästhetische Empfindung" übersetzen.[7]

Zur wertmäßigen Reaktion auf Sinnenhaftes

Lassen wir den Begriff „Wahrnehmung", mit dem genuine Sinnesqualitäten des Menschen angesprochen sind, die der Erkenntnis von Farben, Tönen, Geschmäcken und Gerüchen dienen, hier einmal beiseite, um uns auf den Begriff

[6] W. WELSCH: Ästhet/hik (1996), S. 106–134.
[7] Ebd., S. 109.

„Empfindung" zu konzentrieren, so können wir feststellen, dass es sich hierbei um eine Gefühlsperspektive handelt, mit der wir auf „Sinnenhaftes", und zwar nach den Vitalkriterien „aufreizend" und „ekelerregend", also im Sinne von Lust oder Unlust *bewertend* reagieren, wobei wir uns darüber im Klaren sein müssen, dass es sich hier um eine „vital-sinnliche Lust" handelt, deren relativer Charakter allerdings zugestanden werden muss. Wenn wir hier nun über eine „ästhetische Reaktion"[8] sprechen, sind wir der Überzeugung, dass in dieser ‚hochentwickelten Art von Empfindung' auf einen ‚ästhetischen Wert' der Dinge nach vitalen und kulturellen Regeln reagiert wird. Aber wohlgemerkt: „Ästhetischer Wert ist etwas den Dingen vom Kopf des Betrachters Verliehenes."[9] Mit HEGEL könnten wir hier davon sprechen, dass der Geist dem „Innerlichkeitslosen"[10] der Natur bzw. des Sinnlichen die Bedeutung von außen her aufzwingen muss. Dass der ‚ästhetische Wert' keine angestammte Qualität der Dinge selbst ist, würde auch MAX SCHELER mit und zugleich über KANT hinausgehend sagen, denn dieser Wert ist für ihn nicht nur durch „die Einrichtung unserer Vernunft" bedingt, sondern außerdem durch unseren lebendigen „Herrschaftstrieb über die Natur"[11] und kann mit anderen Wertauffassungen in Konkurrenz treten, was wiederum zu Konflikten sowohl zwischen als auch in den Subjekten führen kann:

> „Zum Beispiel kann der funktionelle Wert einer Autobahn den Vorrang bekommen vor dem ästhetischen Wert einer längeren Landstraße, die zum gleichen Ziel führt, besonders wenn die Fahrt häufiger gemacht wird. Umgekehrt mag man zu Fuß im Stadtkern einen längeren Weg bevorzugen, weil er eine ‚ästhetische oder symbolische Belohnung' anbietet."[12]

Solchen Verhaltensweisen der Wertschätzung liegt jeweils ein situationsspezifischer Inbegriff von Vorzugsregeln zugrunde. Das heißt: Es gibt mehrere davon – und zwar auf zwei verschiedenen von insgesamt drei Ebenen. Während auf der zweiten bzw. mittleren Ebene das *Ethos* die Normen des Handelns und die Gesetze der sittlichen Billigung und Missbilligung beherrscht sowie der *Geschmack* die Regeln des Vorziehens ästhetischer Werte umfasst, sind es auf der untersten Ebene die konkreten einzelnen Urteile bezüglich konkreter Verhaltensalternativen. Die verschiedenen Dimensionen solcher Bewertungen, die sowohl als ‚psychologisches Kontinuum'[13] behandelt werden

[8] P. F. SMITH: Architektur und Ästhetik (1981), S. 28.
[9] Ebd., S. 16.
[10] G. W. F. HEGEL: Vorlesungen über die Ästhetik II (1986), S. 267.
[11] M. SCHELER: Philosophische Weltanschauung (1954), S. 9.
[12] P. F. SMITH: Architektur und Ästhetik (1981), S. 12.
[13] Ebd., S. 106.

können als auch mit dem Kant'schen ‚Sinnen- bzw. Reflexionsgeschmack'[14] in Verbindung zu bringen sind, stützen für den amerikanischen Architekturtheoretiker PETER F. SMITH die Annahme, „dass das menschliche Gehirn einen hoch entwickelten Spürsinn für Ausgewogenheit besitzt"[15] und sowohl auf der untersten als auch der mittleren Ebene benutzt, etwa wenn es darum geht, „eine komplexe Ordnung von Linien und Flächen an Bauten zu prüfen" oder „verschiedene Muster und Schemata miteinander zu kombinieren"[16]. Der Eindruck von Harmonie und Proportion an Gebäuden entsteht in dem Maße, in dem die Architekten ihren ‚Spürsinn für Ausgewogenheit' beherrschen bzw. zum Ausdruck bringen und ihre Gestaltungen entweder auf elementare ‚ästhetische Reaktionen', die uns von Natur aus befriedigen, zurückführen können oder auf komplexere kulturell bewährte oder erneuerte Formen von Ordnung und Überschaubarkeit.

Bereits in der transzendentalen Ästhetik seiner ersten Kritik hatte KANT deutlich gemacht, dass wir Menschen durch „Empfänglichkeit" ausgezeichnet sind, d.h. wir haben die Anlage bzw. Begabung, durch Empfindungen von Gegenständen *angesprochen* und *angeregt* zu werden. Während die Vorstellung des einzelnen Gegebenen nach KANT ‚Anschauung' heißt, nennt er die umfassendere bzw. grundlegendere Fähigkeit, überhaupt von Gegenständen affiziert werden zu können, „Rezeptivität". Sie lässt in uns eine Vorstellung entstehen, die, sofern sie unserem Geschmack nicht zuwider ist, ein sinnliches Wohlgefallen einschließt. Es handelt sich dabei um eine Sinnesempfindung, die den Gegenstand eines Wohlgefallens zwar als für uns selbst, aber nicht als für jedermann *geltend* vorstellen kann. Mit dieser Sicht sind wir nun nicht nur in der Lage, die vital-sinnliche Lust auf der elementaren Stufe ästhetischer Ordnung von der Lust eines rein reflexiven Wohlgefallens oder Missfallens nach den Reflexionskriterien 1) „schön, wohlgefällig, harmonisch" und 2) „hässlich, abstoßend, gestört"[17] auf der zweiten Stufe der ästhetischen Ordnung zu unterscheiden, sondern auch den Sinnengeschmack vom Reflexionsgeschmack. Mit dem Reflexionsgeschmack und der Lust eines reflexiven Wohlgefallens befinden wir uns also nicht mehr auf der Ebene einer elementaren Ästhetik, sondern wechseln auf die Ebene einer kunst- oder architekturbezogenen Ästhetik. Während der Sinnengeschmack einer elementaren Ästhetik eine bloß subjektive Ausrichtung besitzt, kann dem Reflexionsgeschmack der

[14] W. WELSCH: Ästhet/hik (1996), S. 111f.
[15] P.F. SMITH: Architektur und Ästhetik (1981), S. 22.
[16] Ebd., S. 28.
[17] W. WELSCH: Ästhet/hik (1996), S. 111.

kunst- und architekturbezogenen Ästhetik über die rein subjektive Ausrichtung hinausgehend auch eine gewisse objektive Ambition (d.h. Allgemeinheit nur im komparativen Sinne von ‚Generalität', aber nicht von ‚Universalität') zugesprochen werden.

Wenn wir nun weiterhin mit WELSCH davon ausgehen, dass *aisthesis* als Empfindung vitalen Interessen dient, können wir eine weitere fundamentale Unterscheidung vornehmen, die uns von ARISTOTELES nahegelegt wird. Es handelt sich dabei um den Unterschied von „Leben und Überleben" (gr. *zen, soteria*) auf der einen Seite und dem „Interesse am guten Leben" (gr. *eu zen*) auf der anderen Seite.[18] Gehen wir zunächst einmal von der ersten Seite dieser Unterscheidung aus, stellen wir fest, dass das Ziel der Identifikation des „Nützlichen und Schädlichen" bzw. des „Zuträglichen und Abträglichen" über lebensdienliche Akte des „Sich-Zuwendens" oder des „Sich-Abwendens" erreicht wird, zeigt sich uns, dass dieses Ziel rudimentär-ethischen Interessen dient – nämlich der ‚Führung eines zutrefflichen Lebens'.[19] Hiermit haben wir erste Anzeichen einer „Ethik inmitten der Ästhetik"[20] entdeckt, die durchaus vervollständigt werden kann, wenn wir die zweite Seite unserer Unterscheidung wieder aufgreifen, das ‚Interesse am guten Leben'. Hierzu können wir mit WELSCH[21] die These formulieren, dass ‚gelingendes Leben' nur auf dem Weg eines *Aufstiegs* gewonnen werden kann, das heißt, wir müssen, wie WELSCH im Anschluss an SCHILLER betont[22], eine *Überschreitung* des „Unmittelbar-Sinnlichen" auf ein „Höher-Sinnliches" zustande bringen. Wir könnten hier ebenso mit GOETHE sagen, „dass uns die Natur durch Totalität zur Freiheit heraufzuheben angelegt ist"[23]. Wie für GOETHE und SCHILLER gilt diese Möglichkeit der Überschreitung auch für den Philosophen OTFRIED HÖFFE nicht gleichermaßen für Tier und Mensch, sondern in erster Linie für den Menschen. Zwar haben auch Tiere, insbesondere domestizierte Tiere, *einige* „‚geographische' Möglichkeiten", ihr Leben zu führen und in Gebäuden zuhause zu sein, dennoch ist ihr Leben „durch die Biologie vorgeprägt" und „bleibt ... an diese zurückgebunden": Dagegen kennt der Mensch „eine Fülle ‚geographischer' Möglichkeiten, die, sozialgeschichtlich gesehen, mit Höhlen

[18] Ebd., S. 112.
[19] Ebd., S. 113.
[20] Ebd., S. 114.
[21] W. WELSCH: Ästhet/hik (1996), S. 113f.
[22] Ebd., S. 117.
[23] J. W. VON GOETHE: Goethes Werke in zwölf Bänden (1968), S. 12, 351.

beginnen und über Zelte und feste Häuser schließlich zu einer weitgehenden Verstädterung des Lebens führen"[24].

Überschreitung des Unmittelbar-Sinnlichen als sittliche Erhebung

Der Aufstieg von der Ästhetik zur Ethik setzt also voraus, dass wir über der Ebene der vital-bestimmten Seinsweise, die nicht nur für menschliches, sondern auch für tierisches Leben kennzeichnend ist und in der das Nützliche und das Schädliche über Indikatoren von Lust und Schmerz unterschieden wird, eine weitere Ebene höheren menschlichen Lebens annehmen, die nicht nur ‚sozialgeschichtlich', sondern auch ‚individualgeschichtlich' ausdifferenziert werden kann in eine *höher-sinnliche Seinsweise*, in der wir das gute Leben des ARISTOTELES verorten könnten, und eine Ebene der *über-sinnlichen Seinsweise*, der wir den guten Willen KANTS zurechnen könnten. Der hier beschriebene Aufstieg als Überschreitung des Unmittelbar-Sinnlichen ist dadurch gerechtfertigt, dass der Mensch, hierin über das Tier hinausgehend, auch „höhere Prädikate" kennt, wie „gut und schlecht" und „recht und unrecht"[25], die über Indikatoren der moralischen Reflexion und Kommunikation bestimmt werden müssen (Abb. 1). Es kommt also wesentlich auf die ethische „Auswahl" an, zu der der Mensch in seiner Welt durch Bildung und Erziehung fähig geworden sein muss. Diese Auffassung wird auch von HANS LEISEGANG vertreten, wenn er sagt:

> „Solange ein Mensch alle seine Triebe nach allen Richtungen auslebt und darin nur äußerer Gewalt weicht, ist er Naturmensch. Sobald er unter den natürlich Trieben eine Auswahl trifft, die einen als gut, die anderen als böse bezeichnet, die einen erzieht, die anderen unterdrückt nach festen Prinzipien, ist er ein sittlicher Mensch geworden und in das Reich der Kultur eingetreten."[26]

Diese Sichtweise bestätigt auch GEORG SIMMEL, wenn er schreibt, dass das seelische Leben des Menschen immer „noch mit einer anderen Schicht ideeller Inhalte" rechnet:

> „Wenn eine richtig berechnete geometrische Formel kein Gegenbild in den Gestaltungen der Wirklichkeit findet, so bleiben eben beide völlig gegeneinander isoliert. Wenn aber die Idee einer sittlichen Handlung, einer Vollkommenheit der Seele, eines ersehnten Glücks von der Seele oder von der Welt nicht realisiert wird – so streckt sich dennoch irgendein Etwas von diesen zu jenen; irgendeine

[24] O. HÖFFE: Medizin ohne Ethik (2002), S. 29.
[25] W. WELSCH: Ästhet/hik (1996), S. 113.
[26] H. LEISEGANG: Einführung in die Philosophie (7 1969), S. 96.

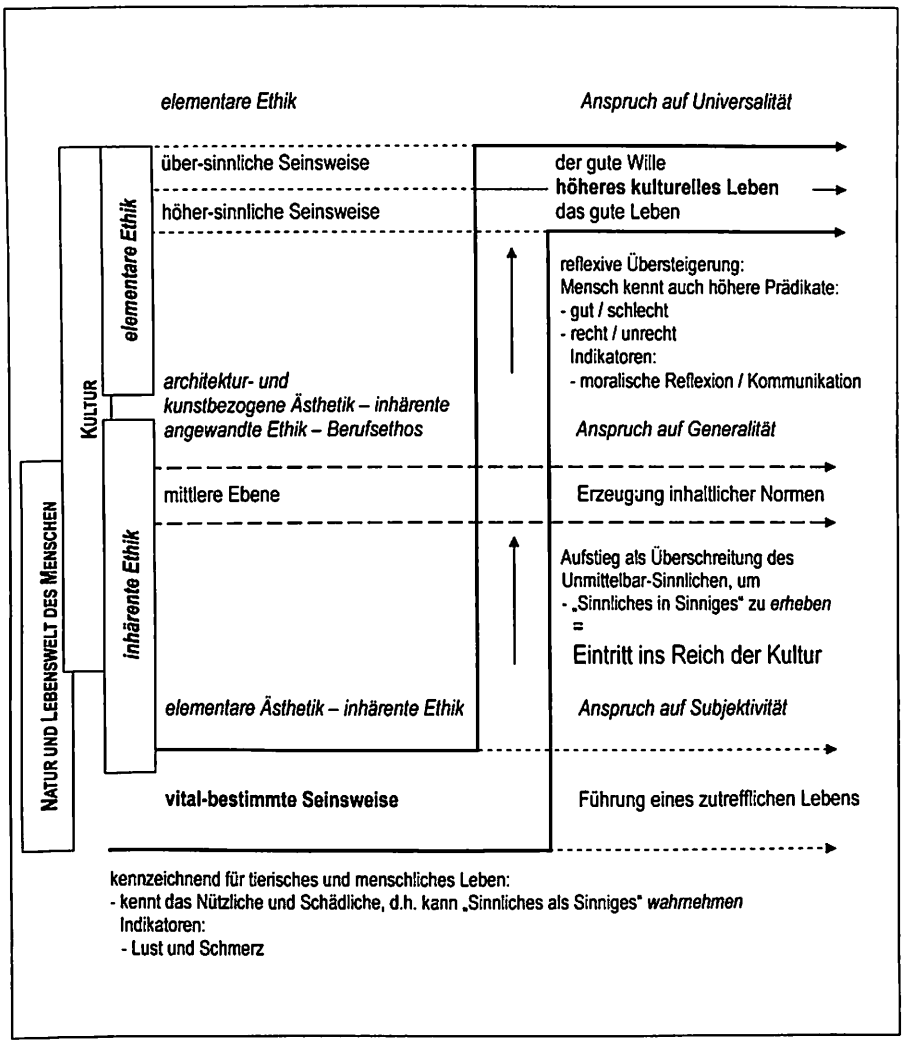

Abb. 1: Aufstieg von der Ästhetik zur Ethik

Notwendigkeit, die weder physische Naturgesetzlichkeit noch psychisches Müssen ist, baut sich wie eine ideelle Brücke zwischen ihnen. Die Frage steht hier nicht einfach zwischen Ja und Nein und ist mit dieser Entscheidung nicht abgetan. Sondern es tut sich jenseits dieser die Grundkategorie der *Forderung* auf, nicht als ein bloß subjektives Verlangen oder Sich-beansprucht-Fühlen, sondern ein mit der Sache selbst gegebenes, in dem Verhältnis von Seele und Welt präformiertes Sollen, das einer besonderen, aber nicht weniger übersubjektiven Logik unterliegt wie das Sein."[27]

[27] G. Simmel: Hauptprobleme der Philosophie (1964), S. 113f.

Auch wenn SIMMEL in dieser Textstelle anstatt von einem Ebenen- bzw. Stufenmodell von dem (kantischen) Modell einer *Brücke* zwischen ‚physischer Naturgesetzlichkeit' und ‚psychischem Müssen' ausgeht, auf der eine ‚Grundkategorie der Forderung' angesiedelt ist, die er im Sinne eines ‚präformierten Sollens', das einer ‚übersubjektiven Logik' unterliegt, deutet, können wir hier ebenso, wie WOLFGANG WELSCH es annimmt, eine „Ethik inmitten der Ästhetik" anerkennen, denn in der von uns zitierten Textstelle SIMMELS wird klar und deutlich von einer ‚mit der Sache selbst gegebenen' *Forderung*, also von einem *normativen Implikat* gesprochen.

Eine entsprechende Auffassung lässt sich bei THOMAS MANN finden. In einem Aufsatz hat der Theologe KARL-JOSEF KUSCHEL gezeigt, dass der Dichter THOMAS MANN besonders in seiner Erzählung *Das Gesetz* von einer dialektischen Verschränkung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit ausgegangen ist. Danach hat die Sittlichkeit ihre Voraussetzung unausgesetzt in einer Sinnlichkeit, die zutiefst durch ambivalente Faktoren geprägt ist:

> „Folgt man einem Künstler wie Thomas Mann, so setzt die Entstehung der Sittlichkeit die Erfahrung der Ambivalenz des Sinnlichen voraus; das Streben nach Ordnung die Auseinandersetzung mit der Unordnung; die Sehnsucht nach dem Verbindlichen den Kampf mit dem Chaos."[28]

Das bedeutet, es gibt entgegengesetzte Zustände, zwischen denen die Menschen sich hin und her bewegen. Oder, dass letztlich alle Zustände oder Situationen in der kulturellen Menschenwelt aus den ihnen entgegengesetzten Eigenschaften entstehen. Obwohl wir hier über den Gegensatz von Zuständen sprechen, dessen beide Seiten sich durch eine klare Trennungslinie scheiden und daher jeweils aus einem Guss gebildet sind, können diese jedoch auch aus gemischten Eigenschaften bestehen und sich dadurch in einen Widerspruch verkehren. Die Sehnsucht nach dem Verbindlichen kann, wenn der Kampf mit dem Chaos nicht erfolgreich ist bzw. fehlschlägt und sich im schlimmsten Fall in diesem verliert, zu einer Vermengung, Verschmelzung oder Legierung von Eigenschaften beider Seiten führen. Das Chaos steht dann nicht mehr im Gegensatz zur Verbindlichkeit, sondern nagt in der Bindung an ihr, weil beide sich widersprechen. In der soziokulturellen Welt des Menschen entstehen solche widersprüchlichen Zusammensetzungen in einer großen Vielfalt etwa in Form von antagonistischen Oppositionen, also Mesalliancen.

[28] K.-J. KUSCHEL: Weltethos (2001), S. 467.

Zu den Diskrepanzen in der menschlichen Welt und Intersubjektivität

Die vom Menschen gebaute bzw. bebaute Welt der Stadt und Landschaft wird daher unter bestimmten historischen Umständen des politischen Totalitarismus oder der gesellschaftlichen ‚Eindimensionalität' (beispielsweise in der monumentalen Architektur des Nationalsozialismus oder im Bauwirtschaftsfunktionalismus der frühen Nachkriegszeit) wieder und wieder als innerlich brüchig, entfremdet und unvereinbar erfahren. Doch gerade eine zur *duplierten* erweiterte Erfahrung, die von den Wechselwirkungen der „großen Relationspaare des Geistes"[29] inspiriert und geprägt ist, besitzt die kognitive Fähigkeit, diese Widersprüche in einer Verhältnisbestimmung nach dem Schema ‚Seite gegen Seite' (Mesalliance) nicht nur zu unterscheiden bzw. zu identifizieren, sondern zugleich zur Umstimmung nach dem anderen Schema ‚Hand in Hand' (Alliance) und zur Besinnung auf neue Werte bzw. Ideale der Balance zu nutzen[30]. Diese Diskrepanz zwischen Mesalliance und Alliance beschreibt Erich Fromm[31] vor dem Hintergrund seiner Erfahrung der 1968er Studentenbewegung bereits als eine Diskrepanz der Werte, die im Menschen, sofern er im Bewusstsein dieser Diskrepanz handeln muss, zu einem schlechten Gewissen führt und daher sein Vertrauen zu sich ebenso wie zu anderen immer weiter zerstört: „Diese Diskrepanz zwischen bewussten und unwirksamen Werten einerseits und unbewussten und wirksamen Werten andererseits wirkt sich zerstörend auf die Persönlichkeit aus."[32] Zu den „bewussten und unwirksamen" Werten in der Tradition der westlichen Welt gehören ihm zufolge „Individualität, Liebe, Mitgefühl, Hoffnung usw." und zu den „unbewussten und wirksamen" in der zunehmend konsumorientierten Gesellschaft zählt er „Besitz, Konsum, soziale Stellung, Vergnügen, Nervenkitzel usw."[33] auf. Der einzige Ausweg aus diesem auch moralischen Dilemma besteht darin, sich dem Widerspruch zwischen den einerseits bewussten und den andererseits wirksamen Werten, der in der globalisierten Konsumgesellschaft sicherlich nicht aufzuheben, aber durchaus in einen moralisch handhabbaren Gegensatz umzugestalten ist, so zu stellen, dass die Transformation im von uns aufgestellten Sinne vollzogen werden kann.

[29] G. Simmel: Philosophische Kultur (1998), S. 64.
[30] G. Franck / D. Franck: Architektonische Qualität (2008), S. 239.
[31] E. Fromm: Die Revolution der Hoffnung (1974).
[32] Ebd., S. 85f.
[33] Ebd., S. 85.

Die Zweistufigkeit von vital-bestimmter Seinsweise und der Ebene höheren menschlichen Lebens sowie von bewussten und wirksamen Werten, die wir in der Auseinandersetzung mit WELSCH und der Beschäftigung mit FROMM herausgearbeitet haben, finden wir analog auch bei BERNHARD WALDENFELS, wenn er von einem Unterschied „zwischen *positiv geltenden* Normen und *gültigen* Normen, die ihre Geltung nicht der faktischen sozialen Anerkennung, sondern vernünftiger Ausweisbarkeit verdanken"[34], spricht. WALDENFELS erinnert uns hier daran, dass Geltung sowohl im Alltag als auch im philosophischen Diskurs nicht nur durch intersubjektive Anerkennung entsteht, sondern auch durch ‚Vernünftigkeit' und ‚Ausweisbarkeit' schlechthin gegeben sein kann. Das bedeutet also, dass durch das Letztere Geltung auch unabhängig von intersubjektiver Anerkennung gestiftet werden kann.

Obwohl mit WALDENFELS ohne Zweifel auch in der Architektur eine „positive Ordnung" anzunehmen bzw. gutzuheißen wäre, würde er jedoch nicht wie WELSCH davon ausgehen, dass die situationsspezifischen „materiellen Bedingungen des Handelns" auf der vital-bestimmten Ebene bereits als zureichende Bedingungen für deren Rationalität gelten, denn diese würden uns „keine Handhabe" liefern, „um zwischen praktischer Vernunft und praktischer Unvernunft nachhaltig"[35] unterscheiden zu können. Einen Anhaltspunkt dafür gewinnen wir nur durch einen „Ausstieg aus der Lebenswelt", weil wir uns traditionell immerzu so auf den Weg zu einer „kritischen Prüfungsinstanz"[36], die auf eine Universalisierung von Normen abziele, begeben hätten und weiterhin begeben würden. Allerdings erhalten wir laut WALDENFELS auf diesem Weg lediglich „Normen zweiter Stufe", die „inhaltliche Normen erster Stufe" bereits voraussetzen.[37] Normen zweiter Stufe sind für ihn formale Regeln für die Normenbeurteilung bzw. allgemeine vernünftige Grundnormen, die nach unserer Auffassung auf der Ebene höheren menschlichen Lebens anzuordnen sind; dagegen stellen Normen erster Stufe WALDENFELS zufolge eine für uns fassbare „Richtschnur für den Entwurf bestimmter Handlungsziele" bzw. „materiale Handlungsvorschriften"[38] zur Verfügung. Diese wären auch für WALDENFELS auf einer „mittleren Ebene"[39] anzusetzen. Mit HEGEL könnte man hier von einer *besonderen* Ebene sprechen, die nach oben hin von einer *allgemeinen* und nach unten von einer *individuellen* Ebene abzugrenzen wäre.

[34] B. WALDENFELS: Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt (1985), S. 137f.
[35] Ebd., S. 138.
[36] Ebd.
[37] Ebd.
[38] Ebd.
[39] Ebd.

Die „mittlere Ebene", zwischen oben und unten

Das wesentliche Problem, das WALDENFELS in diesem Kontext unmittelbar sieht, besteht darin, dass man ihm zufolge zwar „unter Berufung auf vernünftige Grundnormen ... gewisse Handlungsnormen argumentativ"[40] ableiten könne, aber – und hierauf kommt es ihm vor allem an – über die „Erzeugung inhaltlicher Normen" oder über die „Organisation von Handlungsfeldern samt ihren institutionellen Rahmenbedingungen"[41] sei damit noch nichts gesagt. Aus diesem Grunde hält er es als phänomenologisch ansetzender Philosoph für angezeigt, sich geradewegs auf eine situationsspezifische „mittlere Ebene" zu begeben, auf der der Blick auf universale Handlungsformen zwar, wie er selbst einräumt, ausdrücklich verstellt ist, aber dafür die Aussicht auf die Szenerie der produktiven „generellen Handlungsformen"[42] frei wird.

An eine Vermittlung zwischen *Generalität* und *Universalität*, also „zwischen *positiv geltenden* Normen" auf der mittleren Ebene und „den *gültigen* Normen" auf der Ebene höheren menschlich-kulturellen Lebens, wird allerdings nicht mehr gedacht, weil WALDENFELS ausschließlich die „Erzeugung inhaltlicher Normen" und die „Organisation von Handlungsfeldern" im Blick hat. Der durch diese Blickverengung entstehende Preis, den WALDENFELS für die Gewinnung produktiver Handlungsformen offensichtlich zu zahlen bereit ist, kann aber letztlich nicht überzeugen, denn er besteht unter den Bedingungen einer globalisierten Welt, in der – ungeachtet der unzweifelhaften Anerkennung des Anderen oder Fremden – eine ausschlaggebende bzw. unverzichtbare zusätzliche Orientierung aller Handlungen an der ‚Universalität von Menschenrechten' verlangt werden muss, in ansteigender Verunsicherung, wachsender Ungerechtigkeit und zunehmender Friedlosigkeit – und ist damit entschieden zu hoch. Mit anderen Worten: Das „Postulat zureichender Begründung"[43], das auf der Ebene höheren menschlichen Lebens zu verorten ist, kann laut WALDENFELS also suspendiert werden, denn für ihn sind universale Normen „nicht nur den Dingen der Erfahrung ..., sondern auch dem Zwischenspiel der Interaktion" bereits zu sehr „entrückt"[44].

Zu dieser Ansicht, die WALDENFELS eine „mittlere Ebene" einzunehmen veranlasst hat, würde der philosophische Ethiker KONRAD OTT sicherlich Wi-

[40] Ebd., S. 139.
[41] Ebd.
[42] Ebd.
[43] H. HOLZHEY: Metakritik des „Kritischen Rationalismus" (1973), S. 186ff.
[44] B. WALDENFELS: Die Herkunft der Normen (1985), S. 145.

derspruch anmelden bzw. Einspruch erheben, wenn er in einem anderen Zusammenhang erklärt: „Ich plädiere dafür, den engen und strengen Sinn eines, so Kant, ‚obersten Prinzips aller Moralität' beizubehalten."[45] Mit dieser Auffassung beabsichtigt er im Kontext der Diskursethik im Anschluss an APEL und HABERMAS zu erklären, wie, trotz des Vorliegens konfligierender Prinzipien und zweier bzw. dreier ethischer Ebenen, universale Handlungsnormen aufrechterhalten und *intersubjektiv* begründet werden können, ohne dabei den Blick von den moralischen Fragen der konkreten Praxis abwenden zu müssen[46]. Gewiss müssen wir am ‚obersten Prinzip aller Moralität' festhalten, aber es wäre völlig falsch zuzustimmen, dass damit der Gegensatz des Absoluten und des Relativen aufgehoben ist. Zwar brauchen wir etwas, das das Relative *trägt* und *normiert* – und das kann nur das Absolute, aber wir nehmen dennoch nicht an, dass der Versuch des Denkens, „das bisher letzte doch noch weiter herzuleiten"[47], tatsächlich an seinem Ende angelangt ist.

Fazit: Vermittlung als Verfahren – Wechselwirkung

Zwischen der inhärenten Ethik der Architektur, deren ethische Implikationen allenfalls subjektive moralische Verpflichtung erreichen, und der Ethik sui generis, die moralische Ansprüche mit universeller Verpflichtung vertritt, kann es zu unterschiedlichen Gegensätzen bzw. Widersprüchen kommen, so dass es vertretbar ist, die Vermittlung auf einer mittleren Ebene an die Kontingenz besonderer Bedingungen (wie die gegenwärtige Situation im Bauwesen) zu binden und die „Erzeugung inhaltlicher Normen" sowie die „Organisation von Handlungsfeldern" so zu organisieren, dass die schwierige Aufgabe der Auslegung einer ethisch vertretbaren Architekturauffassung eine Reihe von Argumenten für die adäquate Berücksichtigung der sämtlichen drei Stufen der Architekturethik in die Diskussion zu bringen verlangt. Dem integrativen Konzept sollten angesichts der oft starken Differenzen nicht zu hohe Anforderungen gestellt werden.

Meine Auffassung lautet also – um es komplettierend oder abrundend mit den Kulturalisten FRIEDRICH KAMBARTEL und OSWALD SCHWEMMER zu sagen –, dass die Ethik der Architektur, ebenso wie die der Ökonomie, nicht nur mit einem ‚moralisch-ethischen', sondern desgleichen mit einem ‚kulturkonstruk-

[45] K. OTT: Moralbegründungen zur Einführung (2001), S. 64.
[46] Vgl. ebd., Kap. 8.
[47] G. SIMMEL: Philosophische Kultur (1998), S. 96.

tivistischen Ansatz' von einer schon längst „ausgearbeiteten Basis gerechtfertigter Bedürfnisse" bzw. einer „bereits etablierten Beurteilungspraxis"[48] her rekonstruiert werden kann und muss. Das ist im Grunde eine „paradoxe Vorgehensweise", wie der Soziologe DIRK BAECKER es ausdrückt, also der „Versuch, uns etwas über uns mitzuteilen, was wir wussten, ohne es zu wissen". Denn es kommt darauf an, wie BAECKER weiter ausführt, „uns etwas über uns mitzuteilen, was wir wussten, weil und indem wir in der Lage waren (und bleiben), uns ‚kultiviert' zu verhalten, zu sprechen, zu leben und zu denken"[49]. In Analogie zur Wirtschaftsethik, die mit der Differenzierung von Makro-, Meso- und Mikroebene arbeitet, haben wir in unserem Zusammenhang der Praxis der Architektur die hegelsche Unterscheidung von Allgemeinem, Besonderem und Individuellem/Einzelnem zu Grunde gelegt. Und wie wir dargestellt haben, lassen wir uns damit auf ein Verfahren ein, in welchem wir die (einer ‚methodisch geleiteten Lebensverbesserung' dienende) *architektonische Praxis*, „ausgehend von elementar möglichen unstrittigen Verständnissen unserer (vorwissenschaftlichen) Lebenswelt", tatsächlich „in schrittweise gewonnenen Einsichten"[50] zu rekonstruieren und rechtfertigen vermögen – und zwar konkret ausgehend von der Führung eines zutrefflichen Lebens (individuelle Ebene) über die Erzeugung und Anwendung inhaltlicher Normen (besondere Ebene) bis hin zur Kultivierung und Rechtfertigung eines höheren menschlichen Lebens (allgemeine Ebene). Sicherlich aber gilt es in weiteren Forschungsschritten noch deutlicher zu machen, welche Begründungsansprüche insgesamt zu bewältigen sind und wie mit Hilfe phänomenologischer, kulturalistischer und transzendentalpragmatischer Ansätze versucht werden kann, den lokalen bzw. situationsspezifischen und generalisierbaren Besonderheiten bzw. Eigenheiten ebenso wie den subjektiven und universalisierbaren Ansprüchen der Bauwelt gerecht zu werden und Geltung zu verschaffen.

[48] F. KAMBARTEL: Ist rationale Ökonomie als empirisch-quantitative Wissenschaft möglich? (1979), S. 307; ders.: Vernunft: Kriterium oder Kultur? (1998), S. 103.
[49] D. BAECKER: Wozu Kultur? (2012), S. 34.
[50] O. SCHWEMMER: Begründen und Erklären (1975), S. 44.

Zusammenfassung

FRIESEN, HANS: **Architekturtheorie als Architekturethik zwischen angewandter und allgemeiner Ethik.** ETHICA 25 (2017) 1, 13–29

Der Architekt, der in Stadt und Land unsere Lebensumwelt plant und gestaltet, kann dabei weder ausschließlich technologisch denken noch völlig unabhängig handeln. Vielmehr stehen seine Entwürfe und Handlungen immer auch in moralischer Beziehung zum Umfeld, d.h. zur Natur und zur Landschaft ebenso wie zur Stadt und zu den Menschen, die tagtäglich mit und im gebauten Raum leben und dadurch eine zweckmäßige menschliche Gruppenzugehörigkeit erhalten. Aber inwieweit wohnen der – um es mit einem Ausdruck von Hegel zu sagen – „Sinnliches in Sinniges" erhebenden Architektur als solcher bereits ethische Implikationen inne?

Architekturethik
Architekturtheorie
Sozialphilosophie
Angewandte Ethik
Berufsethik

Summary

FRIESEN, HANS: **Architectural theory as architectural ethics between applied and general ethics.** ETHICA 25 (2017) 1, 13–29

For an architect who plans and designs the urban and rural areas around us it is not possible to think just in a technological or to act in a completely independent way. His designs and actions are rather in a moral relation to the environment, i.e. to nature and landscape as well as to a city/town or the people who daily live with and within the structured areas and thus have a kind of effective group affiliation. However, to what extent are there ethical implications inherent in architecture which "raises the sensual to the practical", to speak with Hegel?

Applied ethics
architectural ethics
architectural theory
professional ethics
social philosophy

Literatur

BAECKER, DIRK: Wozu Kultur? Berlin: Kulturverl. Kadmos, 2012.

FISCHER, JOACHIM: Architektur als Kommunikationsmedium der Gesellschaft. *APuZ. Aus Politik und Zeitgeschichte* 25 (2009), 6–10.

FRANCK, GEORG/FRANCK, DOROTHEA: Architektonische Qualität. München: Hanser, 2008.

FROMM, ERICH: Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1974.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON: Goethes Werke in zwölf Bänden. Berlin/Weimar: Aufbau-Verl., 1968.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Vorlesungen über die Ästhetik II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

— Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

HÖFFE, OTFRIED: Medizin ohne Ethik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

HOLZHEY, HELMUT: Metakritik des „Kritischen Rationalismus". Zum Problem der zureichenden Begründung, in: Gerhard Ebeling/Eberhard Jüngel/Gerd Schunack (Hg.): Festschrift für Ernst Fuchs. Tübingen: Mohr, 1973, S. 177–192.

HUBIG, CHRISTOPH: Werte und Wertkonflikte, in: Friedrich Rapp (Hg.): Normative Technikbewertung. Wertprobleme der Technik und die Erfahrungen mit der VDI-Richtlinie 3780. Berlin: Ed. Sigma, 1999, S. 23–37.
JONAS, HANS: Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
KAMBARTEL, FRIEDRICH: Ist rationale Ökonomie als empirisch-quantitative Wissenschaft möglich?, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.):, Methoden und Probleme der Wissenschaft vom gesellschaftlichen Handeln. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979, S. 299–319.
— Vernunft: Kriterium oder Kultur? Zur Definierbarkeit des Vernünftigen, in: Horst Steinmann/Andreas Georg Scherer (Hg.): Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische Grundlagenprobleme des interkulturellen Managements. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 88–105.
KLOTZ, HEINRICH: Geschichte der Architektur. Von der Urhütte zum Wolkenkratzer. München/New York: Prestel, [2]1995.
KUSCHEL, KARL-JOSEF: Weltethos und die Erfahrungen der Dichter. Thomas Manns Suche nach einem „Grundgesetz des Menschenanstandes", in: Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.): Wissenschaft und Weltethos. München: Piper, 2001, S. 455–492.
LEISEGANG, HANS: Einführung in die Philosophie. Berlin: de Gruyter, [7]1969.
LÖFFLER, REINER: Strukturen problemlösender Ingenieurarbeit und die Verantwortung der Ingenieure, in: Matthias Gatzemeier (Hg.): Verantwortung in Wissenschaft und Technik. Mannheim/Wien/Zürich: BI-Wiss.-Verl., 1989, S. 345–355.
OTT, KONRAD: Moralbegründungen zur Einführung. Hamburg: Junius 2001.
SCHELER, MAX: Philosophische Weltanschauung. München: Lehnen, 1954.
SCHWEMMER, OSWALD: Begründen und Erklären, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.): Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, S. 43–87.
SIMMEL, GEORG: Hauptprobleme der Philosophie. Berlin/New York: de Gruyter, [8]1964.
— Philosophische Kultur. Über das Abenteuer. die Geschlechter und die Krise der Moderne. Berlin: Wagenbach, 1998.
— Philosophie des Geldes. Frankfurt a.M., 1998.
SMITH, PETER F.: Architektur und Ästhetik. Wahrnehmung und Wertung der heutigen Baukunst. Stuttgart: Hoffmann, 1981.
WALDENFELS, BERNHARD: Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt, in: ders.: In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, S 129–149.
WELSCH, WOLFGANG: Ästhet/hik – Ethische Implikationen und die Konsequenzen der Ästhetik, in: ders.: Grenzgänge der Ästhetik. Stuttgart: Reclam, 1996, S. 106–134.

Prof. Dr. Hans Friesen, BTU Cottbus – Senftenberg, D-03046 Cottbus
friesen@b-tu.de

ETHICA 25 (2017) 1, 31–47

HANS J. MÜNK

FISCHE

Vorstellung eines ungewöhnlichen Kommissionsberichts zum ethischen Umgang mit Fischen

Prof. em. Dr. Hans J. Münk, Jg. 1944, Philosophische und theologische Studien an den Universitäten Freiburg i. Br. und Gregoriana/Rom, Promotion (Dr. theol.) 1983, Habilitation 1986; ab 1987 o.Prof. für Theologische und Philosophische Ethik an der Theologischen Fakultät Luzern. Die Schwerpunkte der wissenschaftlichen Veröffentlichungen liegen teils auf historischem Gebiet (Beziehung der Theologischen Ethik zu philosophischen Strömungen, insbesondere zur Ethik Kants), teils im Bereich aktueller ethischer Brennpunkte (ethische Fragen der Technik, der Medizinischen Ethik, der Wissenschaftsethik; Ökologische Ethik; ethische Grundlagen und Dimensionen einer nachhaltigen Entwicklung, interreligiöse und Menschenrechtsethik). Seit August 2009 als Ordinarius und Institutsleiter an der Universität Luzern emeritiert; (2008–2011) Mitglied der „Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich" (EKAH); Lehrvertretung im Fach Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München (SS 2011 und WS 2011/12).
Veröffentlichungen u.a.: *Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker und I. Kant* (1985); *Die Christliche Ethik vor der Herausforderung durch die Gentechnik* (1991); *Verantwortung in Wissenschaft und Forschung* (1993); *Die somatische Gentherapie in der Diskussion* (1996); *Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre* (1998); *Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen einer nachhaltigen Entwicklung in einer globalisierten Welt* (2001); *Schöpfung, Theologie und Wissenschaft* (2006); *Die Theologie im interreligiösen Menschenrechtsdialog [Theologie und Menschenrechte]* (2008); *Wann ist Bildung gerecht?* (2008); *Der lange Schatten des Nominalismus* (2010); *Zur theologisch-ethischen Rezeption der Pflichtenkreislehre in der theresianisch-josephinischen Studienreform*, in: Wilhelm Korff/Markus Vogt (Hg.): Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch (2016, S. 544–595).
Zu ausführlichen bibliografischen Angaben vgl. www.unilu.ch/fakultaeten/tf/institute/institut-fuer-sozialethik-ise/mitarbeitende

1. Einleitung

Die Zahl der Publikationen zu Themenkreisen des Mensch-Tier-Verhältnisses ist in den vergangenen Jahrzehnten rasant angestiegen. Daran haben gewiss

naturwissenschaftliche Disziplinen einen hohen Anteil. Aber auch philosophische, kultur- und sozialwissenschaftliche Beiträge bestimmen dieses Gesamtbild maßgeblich mit.[1] Davon kann man sich in Veröffentlichungen aus dem relativ neuen Forschungsfeld der *Human-Animal-Studies* überzeugen; sie haben in den letzten Jahren auch an deutschsprachigen Universitäten und Hochschuleinrichtungen Fuss fassen können. In ihnen kann man – zusammen mit verwandten Strömungen – einen Ausdruck für eine qualitative Verschiebung in Richtung auf eine Wahrnehmung sehen, die sich regelmäßig in der Redeweise von „Menschen und anderen Tieren" niederschlägt.[2]

Allerdings haben Fische trotz der gewaltigen Artenzahl, mit der sie im „Tierreich" präsent sind, davon bislang eher wenig profitiert.[3] Wer dazu einen Überblick über kulturgeschichtliche Entwicklungen und Zusammenhänge zu gewinnen sucht, wird in der neueren Literatur nicht eben ergiebig bedient.[4] Zum Vergleich kann der zwar deutlich ältere, aber immer noch sehr lesenswerte Artikel ‚Fisch' des *Reallexikons für Antike und Christentum* (RAC)[5] herangezogen werden. Dieser umfangreiche Text bietet auf hohem wissenschaftlichen Niveau detaillierte kultur- und religionswissenschaftliche Informationen. Darunter finden sich auch – soweit die christliche Antike berührt ist – Ausführungen in Bezug auf die Fasten- und Abstinenzpraxis der damaligen Kirche; sie weisen partiell bereits in Richtung der späteren (schließlich auch kirchenrechtlich fixierten) Unterscheidung zwischen (essbaren) Säugetieren und Fischen.[6] In einem vor dem II. Vatikanischen Konzil stark verbreiteten Handbuch wird das Verbot von Fleisch- und das Erlaubtsein von Fischspeisen an Abstinenztagen u.a. damit gerechtfertigt, dass „deren (sc. der Fische) Fleisch weniger nahr- und schmackhaft"[7] sei. Kurz danach heißt es, dass mit

[1] Vgl. R. Spannring et al.: Disziplinierte Tiere? (2015).

[2] Vgl. V. Sommer: Von „Mensch und Tier" (2015), S. 359–386. Neuerdings kann man auch eine theologisierte Variante lesen; vgl. K. Remele: Christen und andere Tiere (2016), S. 759–767.

[3] Vgl. C.M. Mejdell/V. Lund: Fish (2012), S. 273.

[4] Selbst in der 6-bändigen *Cultural History of Animals* finden sich zum Stichwort ‚Fish' vergleichsweise wenige Angaben; vgl. L. Kalof/B. Resl (Hg.): Cultural History, vol 1–6, (2010).

[5] Vgl. J. Engemann: Fisch (1969), S. 959–1097.

[6] Nachzulesen ist dies im früheren Codex Juris Canonici (CIC 1917, can. 1250). Das neu gefasste kirchliche Gesetzbuch (CIC 1983) enthält diese Bestimmung nicht mehr.

[7] An Abstinenztagen galt grundsätzlich die Regelung: ...„prohibuntur carnes, permittuntur autem pisces, quia horum caro minus nutrit et minus sapit" [H. Noldin: De Praeceptis (1936), S. 617, Art. 677]; vgl. ferner H. Jone: Katholische Moraltheologie (1949), S. 343. Einmal abgesehen vom Hinweis auf die notorische Schwäche von Geschmacksurteilen dieser Art, kann ich mich an dieser Stelle nicht ausführlich mit weiteren problematischen Aspekten befassen. Eine „Kostprobe" liefert folgende Feststellung zu kirchlichen Fast- und Abstinenz-Vorschriften vergangener Zeiten: Begüterte Gläubige hätten sich in Fleisch-Verbotszeiten mit leckeren

‚pisces' im kirchlichen Sprachgebrauch („sensu ecclesiastico") alle Tiere bezeichnet werden, die „kaltes Blut haben"[8].

Diese partikulare Regelung der katholischen Kirche bezog sich allerdings – wenn überhaupt – nur sehr eingeschränkt auf die Fische selbst. Die ethisch-normative Bedeutung leitete sich primär von der Gewissens-Verbindlichkeit der Kirchengebote ab. Um eine Argumentation, die um der Fische selbst willen bestimmte Umgangsregeln gefordert hätte, ging es nicht. In dieser Hinsicht trifft man in vielen neueren Stellungnahmen zum Umgang mit Fischen auf eine völlig veränderte Grundperspektive. Dies hat keineswegs – wie sich noch zeigen wird – viel mit theologischen bzw. säkularen Rahmenbedingungen zu tun.

Impulse zu einer größeren öffentlichen Aufmerksamkeit und Sensibilität, wie sie heute u.a. in manchen relativ neu eingeführten Labels zum Ausdruck kommen, sind offenkundig verschiedenen Ursprüngen (z.B. ökosystemischen Anliegen) zu verdanken. Einen wesentlichen Anstoß wird man in der seit der zweiten Hälfte der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts in Gang gekommenen (bis heute immer wieder von Kontroversen begleiteten und in viele Bereiche ausstrahlenden) philosophischen Tierethik-Diskussion suchen dürfen.[9] Die Bezugnahme auf Fische stand aber auch dabei (bislang) nicht im Vordergrund. Andere Tierarten oder auch -ordnungen – z.B. (nichtmenschliche) Primaten – fanden und finden ungleich mehr Aufmerksamkeit. Darin dürfte die Erfahrung größerer Menschennähe und -ähnlichkeit eine maßgebliche Rolle spielen.

Auf diesem Hintergrund lässt es schon aufhorchen, wenn eine staatlich konstituierte (außerparlamentarische) Ethikkommission der Fischthematik eine eigene größere Studie widmet. Die ‚Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich' (EKAH) hatte sich nach Aus-

Fischmahlzeiten zu behelfen gewusst, während die „Masse der Bevölkerung ... sich mit dem billigeren konservierten Seefisch begnügen (musste)" [B. Pelzer-Reith: Fischerei (2005), S. 837].

[8] „...omnia animalia, quae frigidum sanguinem habent" (H. Noldin: De Praeceptis (1936), S. 617, Art. 677). Noldin bezieht sich hier ausdrücklich nur auf Tradition und Herkommen [„consuetudo ab antiquis" (ebd.)]. Inwieweit der Unterschied zu „Warmblütern" für die differierenden Speiseregelungen entscheidend war, mag hier offenbleiben; vgl. R. Arbesmann: Fastenspeisen (1969), S. 493–500. Für den Umgang mit Blut als „Sitz des Lebens" sind im AT jedenfalls sehr strenge Bestimmungen enthalten; vgl. Lev 17,14. Zumindest für die christliche Welt der Antike bietet sich in dieser Frage ohnehin ein weitaus vielfältigeres Bild, zu dem auch spezifisch christliche Aspekte gehörten (z.B. das Akrostichon ‚ICHTHYS' und eine reiche Fischsymbolik); vgl. J. Engemann: Fisch (1969), S. 1024–1097.

[9] Als eine Art „Einsatzzeichen" wird häufig die einflussreiche Publikation von P. Singer: Animal liberation (1976) gesehen; vgl. die Überblicke bei H. Baranzke: Tierethik (2011), S. 288–292, und J. S. Ach: Tierethik (2015), S. 340–343.

kunft ihres Tätigkeitsberichts 2012–2015 in einem längeren Studienprozess mit dem komplexen Thema „Ethischer Umgang mit Fischen" befasst und das Ergebnis unter diesem Titel im Dezember 2014 veröffentlicht.[10]

Vorab bemerkenswert ist die individuale Leitperspektive: Gedankenführung und moralische Urteilsbildung beziehen sich schwerpunktmäßig auf Fische als Individuen. Bei ethischen Überlegungen in fischspezifischen Kontexten dürften bislang kollektive bzw. populationsbezogene Fragestellungen dominant gewesen sein. Dies hängt überwiegend mit den meist ökologisch- bzw. umweltethisch ausgerichteten Rahmenthemen zusammen. Die Aufmerksamkeit für Pflichten gegenüber Fischindividuen ist nicht ohne neuere empirische Forschungen zu erklären, die nicht nur neue Beiträge zur ethisch besonders sensiblen Frage der Empfindungsfähigkeit, sondern darüber hinaus auch Erkenntnisgewinne auf weiteren wissenschaftlichen Ebenen (z.B. kognitive Ethologie)[11] gezeitigt haben. Zumindest einige der bereits besser erforschten Fischarten können angemessen wohl nicht mehr als bloße Reflexbündel betrachtet werden. Die genauere Bestimmung ihrer Fähigkeit zur Informationsverarbeitung ist zwar nicht selten Gegenstand kontroverser Interpretationen. Gleichwohl wird – zumindest ansatzweise – verständlich, warum auf dem Hintergrund von Forschungsaktivitäten der letzten Jahre bereits vom Entstehen eines „neuen Bildes des Fisches"[12] gesprochen wird.

Im Folgenden geht es in erster Linie um eine Präsentation (Abschnitte 2.1–2.4) des genannten Kommissionsberichtes, nicht um eine systematische Diskussion der argumentativen Grundlagen. Im letzten Abschnitt (3.) werden indes im Rahmen einer Würdigung auch einige kritische Bemerkungen folgen.

2. Der Bericht: Ethischer Umgang mit Fischen

2.1 Zum empirischen Sachverhalt

In der Einleitung wird zunächst an einige markante gesellschaftliche und wissenschaftliche Entwicklungen (erhöhte Nachfrage nach Speisefischen, starke Zunahme von Aquakultur-Anlagen, neue Forschungsanstöße zur Frage der Schmerzempfindung, Tötungsmethoden) erinnert, die eine gründlichere Klä-

[10] Die Dokumente der EKAH sind im Internet unter www.ekah.admin.ch zugänglich. Dort sind auch Informationen zu dieser 1998 geschaffenen, interdisziplinär besetzten (und heute beim schweizerischen Bundesamt für Umwelt angesiedelten) Kommission erhältlich.

[11] Vgl. J. Fischer: Kognitive Ethologie (2015), S. 199–201. Aufschlussreiche Informationen bietet auch M. Wild: Geist der Tiere (2015), S. 121–123.

[12] M. Wild: Fische (2012), S. 13.

rung ethischer Aspekte im Kontext der (schweizerischen) Rechtsordnung[13] nahelegen.

Der Gegenstandsbereich des Berichts ist nach der heute überwiegenden Gliederungspraxis als Teil der Tierethik zu verorten. Er ist also ein Sachbereich der angewandten Ethik, in der es um die argumentative Findung ethischer Urteile geht, die normative Prinzipienerkenntnis mit (empirischem) Tatsachenwissen vermitteln. Letzteres kann zwar moralisch-normative Orientierungen nicht begründen, ist aber für den Anwendungsbezug unerlässlich. Eine überzeugende moralische Argumentation ist auf dieser Ebene auch auf die Richtigkeit der betreffenden Tatsachen-Erhebung angewiesen. Interdisziplinäre Aufgabenstellungen dieser Größenordnung sind nicht ohne Mitwirkung von Fachvertretern zu erarbeiten. Empirie im Sinne von wissenschaftlich-methodisch gewonnenem Wissen über die Wirklichkeit umfasst in dem hier anstehenden Handlungsbereich ein gewaltiges Spektrum. Schon die naturwissenschaftliche Information, dass dem Begriff ‚Fisch' etwa die Hälfte der nach neueren Schätzungen ca. 64.000 Wirbeltierarten (vgl. S. 7)[14] zuzuordnen ist, gibt einen ersten beeindruckenden Hinweis auf die immense biologische Bandbreite und Vielfalt, mit der hier zu rechnen ist.

Zu den empirisch relevanten Kontexten und Rahmenbedingungen gehören Kenntnisse über die heutige hoch technologisierte Fischereiindustrie mit ihren risikoreichen (und bisweilen ruinösen) sozio-ökologischen Auswirkungen wie auch über den starken Anstieg kommerzieller Fischzuchten in Form von Aquakulturen mit deren speziellen Schattenseiten (z.B. Futtermittel-Beschaffung, Antibiotika-Einsatz). Neuere Problemaspekte verbinden sich ferner mit gentechnischen Zuchtmethoden, mit der Verwendung von Fischen für Tierversuche, mit der Haltung in Aquarien und mit verschiedenen Formen des Angelns. Diesen Handlungsbereichen könnten weitere hinzugefügt werden. Sie gehen zwar über die eingangs unterstrichene Fokussierung auf Individuen hinaus; die Bearbeitung der damit verbundenen Fragestellungen kann jedoch auf eine Klärung der Auswirkungen auf das Befinden und Wohlergehen von Individuen nicht verzichten.

[13] Rechtliche Themen werden in diesem Beitrag nur in einer grundsätzlichen, d.h. auch länderübergreifenden, Perspektive berührt. Zu eidgenössischen Spezifika (z.B. zu dem vielfach behandelten Rechtsgrundsatz ‚Würde der Kreatur') vgl. H. J. Münk: Würde der Kreatur (2016), S. 115–126.

[14] Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich auf den im Literaturverzeichnis aufgeführten Bericht der EKAH: Ethischer Umgang mit Fischen (2014).

2.2 Forschung zum Schmerzempfinden und zu weiteren Fähigkeiten

Argumente zur Bejahung eines moralischen Status und zum Einschluss von Tieren in die *moral community* bauen so regelmäßig auf der Berücksichtigung des Faktors ‚Empfindungsfähigkeit' auf, dass hier schon von einem klassischen Topos gesprochen werden kann.

Fische profitierten allerdings lange Zeit wenig von diesem (sentientistischen) Ansatz. In den zurückliegenden ca. zwei Jahrzehnten mehrten sich jedoch die Anzeichen einer Veränderung der Lage.[15] Der EKAH-Bericht knüpft an diese Entwicklung an, erweitert aber grundsätzlich das Spektrum einer moralischen Berücksichtigungswürdigkeit von Fischen (um ihrer selbst willen), indem er die Frage nach weiteren Aspekten kognitiver Fähigkeiten einbeziehen will. Unter den Einschränkungen und Präzisierungen, die der Expertentext vorab benennt, seien zwei Gesichtspunkte schon hier festgehalten: Die neuen Diskussionen, denen der Bericht Rechnung tragen will, wurden zum einen angestoßen durch Forschungsbeiträge zu einer nur relativ geringen Anzahl von Knochenfischen, an denen deutliche wirtschaftliche (z.B. Speisefische), ästhetische (Zierfische) und/oder wissenschaftliche (Tierversuche) Interessen bestanden und bestehen: Lachse, Forellenartige, Barsche, Zebra- und Goldfische (S. 10) [Salmonidae, bes. Salmo trutta; Percidae; Danio rerio; Carassius gibelio forma auratus].

Zum andern will man sich auf sog. „einfache Schmerzen"[16] beschränken; einfach wird im Sinne einer unangenehmen ‚lokalisierbaren Empfindung beschrieben, „die anzeigt, dass das Lebewesen eine Gewebeschädigung erlitten hat oder erleidet" (ebd.). Für das Auftreten „einfacher Schmerzen" werden im Folgenden 7 biologische Indikatoren näher geprüft:

a) Ausstattung mit Nozizeptoren („Freie Nervenendigungen, die Gewebeschädigungen oder Verletzungen durch thermische, chemische oder mechanische Reize in elektrische Signale umwandeln" (S. 12).
b) Verbindende Nervenbahnen zwischen Nozizeptoren und Gehirn.
c) Elektrische Signale der Nozizeptoren werden in Hirnarealen wahrgenommen und verarbeitet.
d) Opioid-Rezeptoren und die Produktion endogener Opioide im Gehirn (kör-

[15] Dieser Eindruck wird international geteilt: "Today sentience has to a large extent come to mark the limit where moral concern begins"... "Fish are seldom included in these moral concerns. However, there are signs that the moral circle (...) is now expanding to also include fish" (C.M. Mejdell/V. Lund: Fish (2010), S. 273.

[16] Zur Abgrenzung verweist der Bericht auf chronische Schmerzen.

pereigene Substanzen mit schmerzlindernder, morphinähnlicher Wirkung, die durch Rezeptoren vermittelt wird).

e) Wirkung von Schmerzmitteln.

f) Zur Verhinderung schmerzerzeugender Reize wird ein Vermeidungsverhalten erlernt.

g) Normale Verhaltensroutinen werden verändert (vgl. ebd.).

In der naturwissenschaftlichen Diskussion bestehen freilich noch Kontroversen zum einen darüber, inwieweit diese Indikatoren der Wirklichkeit überhaupt angemessen sind. Zum andern wird die Aussagekraft solcher Indikatoren für das Schmerzempfinden unterschiedlich eingeschätzt.

Uneinigkeit ist zu konstatieren in Bezug auf die Art von Nervenfasern, die für die Weiterleitung von Schmerzsignalen erforderlich sind [schnell oder langsam leitende Fasern (Indikator b)]. Für ein „einfaches Schmerzempfinden" genüge die auch bei Fischen vorhandene Ausstattung mit schnell leitenden Fasern.

Dem verbreiteten Einwand, dass Fischgehirnen der für ein Schmerzempfinden als notwendig erachtete Neocortex fehle, wird entgegnet, dass die in Fischen nachgewiesenen phylogenetisch älteren Gehirnteile für ein „einfaches Schmerzempfinden" genügten (Indikator c).

Umstritten sind ferner die Frage der empfundenen Schmerzintensität und die angemessene Interpretation der Reaktion auf Schmerzmittel (z.B. Morphine). Gegen eine skeptische Einschätzung weist der Bericht auf Versuche an Zebrafischen (als Modellorganismen für genetische und toxikologische Studien) hin, bei denen Morphium durchaus Reaktionen hervorrief, die mit der Wirkung auf andere (anerkanntermaßen schmerzempfindliche) Lebewesen vergleichbar sind (Indikator d). Ferner wird auf die bei Fischen nachgewiesene Produktion schmerzlindernder Neurotransmitter sowie auf bestimmte Stresszeichen (z.B. schnellerer Herzschlag) hingewiesen.

Im letzten naturwissenschaftlichen Teilabschnitt steht die Beurteilung von kognitiven Fähigkeiten im Sinne der Informationsverarbeitung bei Fischen an. Eine Forschungsströmung in der Fischbiologie kommt im Ergebnis zur Bejahung von relativ anspruchsvollen kognitiven Leistungen zumindest bei manchen Fischarten; sie betreffen – außer Wahrnehmung, Planung und Kommunikation – ein Langzeitgedächtnis, ein gut ausgebildetes räumliches Orientierungsvermögen (auch ohne Neocortex), die optische Unterscheidung anderer Individuen sowie Vorgänge in sozialen Hierarchien und ein Lernvermögen, das mehr ist als bloß assoziatives Verknüpfen von Informationen. Manche

beobachtete Verhaltensweisen legten die Annahme nahe, dass Fische sogar Gewohnheiten und Erfahrungswissen (z.B. über Laichplätze und Nahrungsquellen) weitergeben können. Bei einzelnen Fischarten wurden die Herstellung von Werkzeugen, eine aktive Umweltveränderung und Jagdkooperation festgestellt.

Andere Fachvertreter können sich indes, wie der Bericht referiert, diesen Schlussfolgerungen nicht anschließen. Fische mögen zwar über ein komplexes Verhaltensrepertoire verfügen; daraus ließe sich aber noch keine Schmerzempfindungsfähigkeit ableiten. Die empirische Sachlage erlaubt somit kein eindeutiges, definitives und sicheres Fazit pro oder contra Schmerzempfindungsfähigkeit bei Fischen. Diese Schwierigkeit kann selbstverständlich auch nicht mit einer ethischen Argumentation kompensiert werden.

Bei der verbleibenden Unsicherheit kommt es zunächst darauf an, *wie* das vorhandene unvollständige Wissen eingeschätzt wird. Eine Kommissionsmehrheit hält unter Würdigung der Gesamtheit der skizzierten Forschungserträge die Option für vertretbar, dass zumindest bei bestimmten Fischen „von einer Verdichtung der Indizien" (S. 16) für eine Schmerzempfindungsfähigkeit auszugehen ist.[17]

2.3. Zur ethischen Grundlegung

Im Hinblick auf die entscheidende ethische Frage, ob und inwieweit Fische – unabhängig von Nützlichkeitserwägungen, d.h. um ihrer selbst willen – moralisch zu achten sind, unterscheidet der Bericht zunächst drei Wertkategorien: instrumentellen, relationalen und Eigenwert. Letzterer steht bei der zuvor gestellten Frage im Zentrum. Der Eigenwertbegriff spielt in deontologisch argumentierenden Theorien eine bedeutende Rolle, gerade auch bei der Kritik des Anthropozentrismus. Eine schwächere Variante findet gelegentlich auch in konsequentialistischen Ansätzen Verwendung. Eine Kommissionsminderheit vertritt diese Position, die den Wert eines Lebewesens davon abhängen sieht, „wie viel es vom moralisch relevanten Gut in sich trägt oder als dessen Träger verwirklichen kann" (S. 19).

[17] Eine weniger überzeugte Minorität der Kommission zieht immerhin die Möglichkeit in Betracht, dass bestimmte Fischarten negative Empfindungen im Sinne von Schmerzen haben *könnten*. Diese „untere Grenze" wurde von keinem Mitglied des Expertengremiums in Frage gestellt. Am anderen Ende der Einschätzungsskala votiert indes eine weitere Minorität für die Option, dass das vorhandene Wissen für eine klare Bejahung der Schmerzfrage ausreiche. Alle Angaben zu Mehrheiten oder Minderheiten beziehen sich ausschließlich auf die EKAH selbst. Inwieweit sie als „Spiegelung" des entsprechenden Meinungsspektrums in der Bevölkerung gelesen werden könnten, ist eine völlig andere Frage, die hier offenbleiben muss.

Die Kommission macht sich indes überwiegend einen als deontologisch charakterisierten Eigenwertbegriff zu eigen. Nicht-menschliche Individuen, denen Eigenwert zukommt, sind als *moral patients* zu behandeln, d.h. der Umgang mit ihnen unterliegt verpflichtenden Grenzen. Für die moralische Beurteilung der vielfältigen Aspekte dieses Umgangs selbst spielt – sowohl in deontologischen als auch in konsequentialistischen Kontexten – der Interessenbegriff eine zentrale Rolle. Als Kriterium der Zuschreibung von Interessen genügt es, dass positive oder negative Effekte das Wohlergehen eines Wesens beeinflussen können. Im Rahmen sog. objektiver Wohlergehenstheorien erachtet man es auch nicht als zwingend, dass ein betroffenes Wesen über Bewusstsein verfügt. Damit ist eine Voraussetzung für eine Verwendung auch in biozentrischen Ansätzen gegeben. P. Singers weitverbreitete interessenorientierte Moralkonzeption hingegen hält Empfindungsfähigkeit (*sentience*) für unverzichtbar, um einem Wesen sinnvoll Interessen zuschreiben zu können.[18] Die Eigenwertthematik wird im Kommissionsbericht anschließend noch auf dem Hintergrund der aus öko- und tierethischen Kontexten wohlbekannten „Zentriken" (Theo-, Anthropo-, Patho-, Bio- und Ökozentrik)[19] erörtert.

Etwas überraschend – nach den sorgfältig und detailliert ausgearbeiteten Abschnitten zur Frage der Schmerzempfindungsfähigkeit – schließt sich die Kommission mehrheitlich nicht dem pathozentrischen, sondern dem (weiteren) biozentrischen Modell an, das in zwei Lesarten vorgestellt wird: Einmal gilt das Lebendigsein, das Am-Leben-Sein eines Lebewesens schon als Eigenwert; eine andere Variante argumentiert von dem je eigenen Gut oder Ziel her, das Lebewesen verwirklichen, und verlangt, dass sie um ihrer selbst willen geachtet werden.

Eine Minorität bevorzugt hingegen eine elaborierte Form der Pathozentrik; für sie zählt ein Fisch in moralischer Hinsicht, „sofern er irgendeine Form eines inneren Erlebens kennt bzw. wenn er etwas als gut oder schlecht erfahren kann" (S. 20).

Für den praktischen Umgang reichen relativ abstrakte Positionen freilich nicht aus. Zu klären ist insbesondere die Frage, nach welchen Gesichtspunkten zu entscheiden ist, wenn Interessen verschiedener Lebewesen mit Eigenwert

[18] Vgl. J. S. Ach: Interesse (2015), S. 174f.

[19] Theo- und Anthropozentrik werden im Folgenden nicht weiter entfaltet: Die Anliegen der Ersteren sollen sowohl in ihrer relationalen wie in ihrer ontologisch-substanzhaften Interpretation im biozentrischen Rahmen eingebracht werden; Anthropozentrik scheide aus, weil der Eigenwertgedanke dort entfalle, wo allein der Mensch um seiner selbst willen zähle (vgl. EKAH: Ethischer Umgang mit Fischen (2014), S. 20f.).

zu kollidieren drohen. Hier kommen nun zwei Auslegungsmodelle von großer Tragweite zur Geltung: Auf der Basis einer konsequent *egalitären* Interpretation müssten vergleichbare moralisch relevante Interessen *aller* Lebewesen mit Eigenwert (Menschen eingeschlossen) auch gleich gewichtet werden. Diese radikalere Sichtweise wird von einer Minorität der Kommission geteilt. Eine große Kommissionsmehrheit vertritt demgegenüber eine *hierarchische* Position, die eine verschiedene Gewichtung vergleichbarer Interessen bei unterschiedlichen Lebewesen mit Eigenwert erlaubt: „Je komplexer ein Lebewesen, desto höher werden seine als ethisch relevant erachteten Interessen gewichtet" (S. 22)[20]. Ein überwiegender Teil innerhalb dieser Gruppe will zudem ausschließlich für Menschen einen Kernbereich anerkannt wissen, der Abwägungen grundsätzlich entzogen bleibt, ohne damit schon von vornherein einen automatischen Vorrang für alle menschlichen Interessen zu behaupten.

2.4. Zu einigen Praxisfeldern (Fischfang, Aquakultur, Therapie-Einsatz, Forschung und Tierversuch)

Wenn menschliche Interessen nicht a priori immer vorgehen, ist zu klären, unter welchen Bedingungen menschliche Nutzungsinteressen ethisch zulässig sein können. Eine hierarchisch-biozentrische Position verlangt nach einer das Tierwohl berücksichtigenden Abwägung der involvierten Güter und/oder Übel.

Die Bestimmung des Tierwohls kann sich realistischerweise nicht an individuellen Maßstäben entscheiden. Sie ist auf die Beachtung artgerechter Haltungsbedingungen angewiesen. Dabei genügt aber eine simple Abgleichung mit den Bedürfnissen artgleicher Tiere unter Wildbedingungen nicht. Artgleiche domestizierte Tiere entwickeln auch spezifische Anpassungen, die es zu beachten gelte (S. 26).

Über die moralische Zulässigkeit des Fischfangs selbst entscheidet (innerhalb der hierarchisch-biozentrischen Mehrheit) eine Güterabwägung zwischen Belastungen und Schadenszufügung bei den Fischen[21] einerseits und den Interessen der Menschen andererseits. Diese Interessen müssen qualifi-

[20] Komplexität wird hier in Korrelation gesetzt zu der Ausstattung mit höheren Kognitionsfähigkeiten und den damit verbundenen Risiken, in seinen Interessen geschädigt werden zu können. Kritisch wird hier allerdings auch eine latente Orientierung an traditionellen Vorstellungen einer *scala naturae* vermutet. Abgesehen davon könnte eine schwächere kognitive Ausstattung auch mit entgegengesetzten Folgen, d.h. einem größeren Belastungsdruck, verbunden sein.

[21] Der Bericht nennt „Schmerzen, Stress, Tod und andere Eingriffe in das Tierwohl sowie Verletzung der Würde des Tieres" (EKAH: Ethischer Umgang mit Fischen (2014), S. 25).

ziert sein.[22] Exklusiv finanzielle oder traditionelle Gesichtspunkte oder auch die Berufung auf das Angel-Vergnügen (z.B. im Sinne eines *catch and release*) genügen nicht. In konsequenter Fortsetzung des Ansatzes wird schließlich gefordert, dass die Tötung von Fischen schmerzfrei, d.h. bei vorangehender Betäubung zu erfolgen habe; damit dürfte gerade für die industrialisierte Fischerei eine große Herausforderung benannt sein.

Diese Probleme erübrigen sich (zumindest sehr weitgehend) dort, wo im Sinne der egalitär argumentierenden Kommissionsminderheit der Fischfang grundsätzlich abgelehnt und ein allgemeines Fischereiverbot gefordert wird. Ausnahmen sind allenfalls in Einzelfällen vorstellbar, sofern Fischfang „für ganz bestimmte Menschen (eine) alternativlose, überlebensnotwendige Ernährungsgrundlage darstellt" (S. 25).

Zum Betrieb von Aquakulturen als geschlossenen Haltungssystemen konstatiert die EKAH bei Schadensfällen ein erhöhtes Risiko für den jeweiligen Fischbestand als Ganzes und fordert eine Minimierung technischer Risiken. Zur Beurteilung einer tiergemäßen Haltung weist der Bericht auf eine (als Beispiele verstandene) Reihe zu prüfender Indikatoren hin: „Wasserqualität[23], Besatzdichte, Menge und Frequenz der Stressoren sowie Gestaltung der Umgebungsstruktur" (S. 27). Ferner muss der Mortalität der Fische (im Vergleich zur natürlichen Rate außerhalb solcher technischer Anlagen) besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Ein therapeutischer Einsatz von Fischen findet bei der hierarchisch-biozentrischen Mehrheit Zustimmung, wenn der therapeutische Nutzen für Patienten in einem angemessenen Verhältnis zu den Belastungen der Tiere steht. Demgegenüber erteilt die Kommission einer Verwendung von Fischen zu Wellnesszwecken eine geschlossene Absage (vgl. S. 27f.).

Die bislang skizzierten ethischen Anforderungen in Bezug auf artgerechte Haltung, Züchtung und Beschaffung sind grundsätzlich – soweit eine Vergleichbarkeit der Situationen reicht – auch im Bereich der privaten Fischhaltung (also außerhalb einer kommerziellen Sphäre) einzufordern.

Nachdem die Kommission bereits an mehreren Stellen des Berichts auf die Notwendigkeit der Vermittlung und fortlaufenden Aktualisierung neuer wis-

[22] Im Bericht wird dazu auch schon eine ausgewogene und abwechslungsreiche Ernährung der Menschen akzeptiert (vgl. ebd., S. 25).

[23] In einer Anmerkung wird dieser Indikator in zehn weitere Kriterien aufgefächert, die noch keineswegs als abschließend gelten können (vgl. ebd., S. 27). Das Konzept einer artgerechten Haltung ist zunächst einmal eine naturwissenschaftliche Angelegenheit. In die Forderung nach artgerechter Haltung ist bereits eine normative Prämisse eingegangen, die nicht eigens aufscheint.

senschaftlicher Erkenntnisse bei besonders betroffenen Adressatengruppen hingewiesen hatte, empfiehlt sie hier zur Gewährleistung des Tierwohls darüber hinaus „Maßnahmen zur Sensibilisierung und Schulung (...), wie man sie auch in anderen Bereichen der Heimtierhaltung kennt" (S. 28).[24]

Mit der wissenschaftlichen Forschung an bzw. mit Fischen setzt sich die Kommission unter drei Zielsetzungen auseinander: Soweit Forschung im Dienst der Wissenserweiterung und (ggf. auch) des Nutzens für die Fische selbst steht, wird auch bei Anwendung invasiver Methoden wiederum nach dem Modell einer Abwägung von erstrebtem Wissensgewinn und möglichen Nutzenperspektiven und der Belastung der Versuchstiere entschieden. Schon bei der Wahl und dem Arrangement der Forschungsmethoden sollen neue Erkenntnisse zu Schmerzempfinden und kognitiven Kapazitäten einfließen.

Keine Einwände äußert die EKAH zur nicht-invasiven Forschung (z.B. in der Ethologie). Solchen Projekten steht die Kommission positiv gegenüber, wobei für bislang eher vernachlässigte Forschungsbereiche eine besondere Beachtung empfohlen wird.

Bei der zweiten Zielsetzung „Forschung an Fischen zugunsten anderer Lebewesen" (S. 28), die am Beispiel der Erforschung von Medikamenten-Auswirkungen auf Menschen veranschaulicht wird, kommt es erneut zu einer Aufteilung zwischen egalitär- und hierarchisch-biozentrischen Auffassungen: Die erstgenannte Position wendet sich prinzipiell gegen eine Rechtfertigung solcher Forschung (Ausnahmen werden allerdings kontrovers diskutiert). In den Reihen der letztgenannten Position argumentiert man für eine Zustimmung nach Maßgabe des schon mehrfach zitierten Abwägungsmodells.

In vielen ethischen Stellungnahmen zur Tierversuchsproblematik wird das sog. 3R-Konzept nachdrücklich unterstützt: Das dreimalige ‚R' bezieht sich auf die Anfangsbuchstaben der 3 Strategien zu einem möglichst weitgehenden Verzicht auf (oder sogar Ersatz von) Tierversuche(n): *R*eplacement, *R*eduction, *R*efinement (vgl. S. 29).

Dieser Bericht macht indes auch darauf aufmerksam, dass die 3R-Strategien sich zu Lasten der Fische auswirken könnten, weil ihre Interessen „häufig geringer gewichtet werden als jene anderer Wirbeltiere und dadurch in Tierversuchen möglicherweise Nagetiere tendenziell durch Fische ersetzt werden.

[24] Die EKAH knüpft „die ethische Zulässigkeit der Haltung und Züchtung von Fischen an ausreichende Grundkenntnisse, um das Tierwohl zu gewährleisten, und eine anschließend von Achtsamkeit und Sorgfalt geprägte stetige Anpassungspflicht (!) an neue Erkenntnisse" (ebd., S. 31).

Aus Sicht der EKAH fehlt jedoch ein normativer Grund, Fische tiefer einzustufen als beispielsweise Nagetiere" (S. 29).

Die Projekte des dritten Zielsetzungskomplexes [„Forschung zum Enhancement von Fischen" (ebd.)] werden betrieben, um „Fische im Hinblick auf einen gesteigerten Nutzen für andere zu verändern (sog. Enhancement)" (ebd.).[25]

Während die egalitär-biozentrisch argumentierende Minorität solche ökonomisch ausgerichteten Eingriffe in Fische rundweg ablehnt, sieht die hierarchisch-biozentrische Mehrheit keine Notwendigkeit, hier eine grundsätzliche Ausnahme aus dem Güterabwägungsparadigma zu machen. Zusätzlich macht sie aber auf Risiken für Mensch und Umwelt aufmerksam, die durch eine (gewollte oder ungewollte) Freisetzung gentechnisch veränderter Fische entstehen könnten. Die Mehrheit hält also diese Forschungsrichtung nicht grundsätzlich für unzulässig, betrachtet aber die derzeit verfügbaren Daten bei der Risikobeurteilung noch für unzureichend.

Der Bericht schließt mit Empfehlungen zu Regelungsfragen im Rechts- und Vollzugsbereich. Als grundlegende Konsequenz unterstreicht die Kommission, dass es „keine überzeugenden Gründe (gibt), Fische rechtlich hinsichtlich des Schutzniveaus und der Differenzierung der Regelungen nicht grundsätzlich anderen Wirbeltieren und Nutztieren gleichzustellen" (S. 33).

3. Schlussbemerkungen

Der vorgestellte Expertenbericht ist dem Aufgabenbereich eines Transfers von Wissenschaft und Philosophie in die politisch-rechtliche Gestaltungsebene zuzuordnen. Von wissenschaftlicher Forschung und philosophischer Expertise wird reichlich Gebrauch gemacht. Das Ergebnis ist eindrucksvoll und vermittelt treffende Einsichten in das vielgestaltige, bisweilen auch widersprüchliche, Verhältnis des Umgangs mit Fischen. In den Empfehlungen scheut man auch vor manch anspruchsvollen Forderungen nicht zurück, verliert aber den Problemhorizont einer politisch-strukturellen Veränderungsdynamik in pluralistischen Gesellschaften nicht aus dem Blick. Bei der Behandlung von konkreteren Themenfeldern ist eine gewisse Auswahl verständlicherweise nicht zu vermeiden.

In Anbetracht der Eigenart und Bestimmung eines solchen Textes wäre es unangebracht, mit Maßstäben zu messen, die bei einem rein wissenschaftlichen Traktat anzulegen sind. Dies ist für ein heuristisch angemessenes Ver-

[25] Als Beispiel sei auf den sog. Gentech-Lachs (AquAdvantage salmon) hingewiesen!

ständnis zu beachten. Weiter ausgreifende Grundsatz-Diskussionen zu inhaltlichen Weichenstellungen(z.B. zur Rechtfertigung des Biozentrismus), aber auch zu methodischen Fragen (z.B. Tragkraft von Analogie-Argumenten bei der Zusprechung von Schmerzempfinden)[26] wären in einer rein wissenschaftlichen Ausarbeitung angesagt. Das methodische Gespür wird wohl dort auf eine deutlich härtere Probe gestellt, wo ein bislang wenig erkundetes Gebiet zu erforschen ist.[27]

Von den wenigen Gesichtspunkten, zu denen sich mir Rückfragen stellen, seien abschließend die beiden folgenden kurz thematisiert: Zum einen kommen Zweifel auf, wie weit eigentlich eine als hierarchisch-biozentrisch gekennzeichnete Position wirklich von einem (moderat) anthropozentrischen Ansatz entfernt ist. Dabei kann es nicht um einen Rückfall in die vor rund 3–4 Jahrzehnten teilweise ebenso subtil wie vehement geführte Debatte zum richtigen ökologisch-ethischen Ansatz gehen.[28] Damals waren wohl auch die Grenzen zu Strategien „semantischer Politik" bisweilen fließend.

Es lässt sich jedenfalls sinnvoll fragen, warum im Rahmen der Biozentrik sehr wohl zwei so verschiedene Lesarten (egalitär und hierarchisch) berechtigt sein sollen, im Falle der Anthropozentrik hingegen eine Graduierung nicht erwogen wird.

Schließlich noch eine Bemerkung zur Rolle der Theologie: Der Präzisierung zur theozentrischen Position, dass den von Gott erschaffenen Lebewesen nicht allein in einer relationalen Perspektive moralische Relevanz zukomme, sondern dass ihnen durch den Schöpfungsakt auch eine Eigenbedeutung mit moralischem Gewicht verliehen werde, ist zuzustimmen.

Die Vorstellung, den damit verbindbaren theologischen Anliegen im Rahmen einer biozentrischen Argumentation Rechnung tragen zu können (vgl. S. 21), hätte indes eine nähere Entfaltung verdient. Dies betrifft ganz grundlegend schon die Frage, welche Lesart der Biozentrik (egalitär oder hierarchisch) als angemessen zu betrachten ist. Diese Fragestellung wird unumgänglich, wenn

[26] Eine Formulierung des Berner Fischbiologen Segner scheint mir für diese Problematik sehr aussagekräftig: "Basically, the question is not 'does fish feel pain', but 'which pain does fish feel'?" [H. Segner: Fish (2012), S. 76].

[27] Zum Problem der Ausdeutungsreichweite bei wenig eindeutigem und gesichertem empirischen Wissen vgl. H.J. Münk: Welchen moralischen Status (2013), S. 181–184.

[28] Zur Charakterisierung eines moderat anthropozentrischen Ansatzes, der nicht von vornherein das Aversionspotenzial des Anthropozentrismus auslöst, hatte ich seinerzeit das Adjektiv ‚anthropo-relational' empfohlen (vgl. H.J. Münk: Umweltethik (1990), S. 812). Ein zentraler Gesichtspunkt jenes Anliegens wird heute des Öfteren unter dem Stichwort ‚epistemischer Anthropozentrismus' thematisiert; vgl. G. Steiner: Anthropozentrismus (2015), S. 29f.

man auf einer schöpfungstheologischen Basis in einen Dialog mit signifikanten tierethischen Strömungen der Gegenwart eintreten will.

Zusammenfassung

MÜNK, HANS J.: **Fische. Vorstellung eines ungewöhnlichen Kommissionsberichts zum ethischen Umgang mit Fischen.** ETHICA 25 (2017) 1, 31–47

Seit einigen Jahrzehnten stieg bzw. steigt die Zahl tierethischer Publikationen rasant an. Fischspezifische Themen spielten dabei allerdings eine ziemlich marginale Rolle. Auf diesem Hintergrund lässt es aufhorchen, wenn eine staatliche (außerparlamentarische) Ethikkommission dem „ethischen Umgang mit Fischen" eine eigene Studie widmet. Vor rund zwei Jahren veröffentlichte die „Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich" (EKAH) in Bern einen stattlichen Bericht zu dieser Thematik.
Im vorliegenden Artikel werden die Grundzüge des Dokuments in einer Zusammenfassung vorgestellt, d.h. es geht zunächst um die Erörterung des (kontroversen) empirischen Forschungstandes zur Frage der Empfindungsfähigkeit und zu kognitiven Leistungen bei Fischen. Sodann stehen Schwerpunkte einer ethischen Beurteilungsbasis und ethische Folgerungen in wichtigen Praxisbereichen (Fischfang, Aquakulturen, Therapie-Einsatz, Verwendung in Tierversuchen) im Vordergrund. Abschließend folgen eine Gesamtwürdigung und zwei kritische Anfragen.

Aquakultur
Empfindungsfähigkeit /Fische
Forschung /Fische
Fisch
Fischfang
Tierethik
– Biozentrik
– Pathozentrik
Tierversuch

Summary

MÜNK, HANS J.: **Fish. Presentation of an unusual Committee Report on the ethical treatment of fish.** ETHICA 25 (2017) 1, 31–47

Since a few decades the number of publications on animal ethics has been growing fast. However, topics that specifically dealt with fish played only a marginal role. Thus, it was truly amazing that a governmental (extra-parliamentary) ethics committee attended to the "ethical treatment of fish" in a separate study. Approximately two years ago the Federal Ethics Committee on Non-Human Biotechnology (ECNH) in Bern published a governmental report on the subject.
In this paper the essential features of the document are summarized. First of all the the (controversial) empirical state of research on the question of sentience and the cognitive abilities of fish is discussed. Then, the interest is focussed upon ethical evaluation and the respective consequences in practice (fishing, aquaculture, therapeutical use, animal experiments). The article is concluded by an overall assessment as well as two critical questions.

Animal ethics
– biocentrism
– pathocentrism
animal experiment
aquaculture / aquafarming
fish
fishing
research /fish
sentience /fish

Literatur

ACH, JOHANN S.: Interesse, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.): Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen. Bielefeld: transcript, 2015, S. 173–175.
— Tierethik, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.): Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen. Bielefeld: transcript, 2015, S. 340–343.
ARBESMANN, RUDOLF: Fasten, in: Theodor Klauser (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Stuttgart: A. Hiersemann, 1969, Bd. VII, S. 447–500.
BARANZKE, HEIKE: Tierethik, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha Werner (Hrsg.): Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, ³2011, S. 288–292.
BEKOFF, MARC (Ed.): Encyclopedia of animal rights and animal welfare; foreword by Jane Goodall, 2 vol. Santa Barbara: Greenwood Press, ²2010.
Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich (EKAH): Ethischer Umgang mit Fischen. Bern, Dez. 2014 (www.ekah.admin.ch).
ENGEMANN, JOSEF: Fisch, Fischer, Fischfang, in: Theodor Klauser (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. VII. Suttgart: A. Hiersemann, 1969, S. 959–1097.
FISCHER, JULIA: Kognitive Ethologie, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.): Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen. Bielefeld: transcript, 2015, S. 194–201.
JONE, HERIBERT: Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Juris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes. Paderborn: F. Schöningh, ¹³1949.
KALOF, LINDA/RESL, BRIGITTE (General Eds.): A Cultural History of Animals, vol. 1–6. Oxford: Berg, 2007.
MEJDELL, CECILIE M./LUND, VONNE: Fish, in: Marc Bekoff (Ed.): Encyclopedia of animal rights and animal welfare, vol. I. Santa Barbara: Greenwood Press, ²2010, S. 273–277.
MÜNK, HANS J.: Umweltethik, in: Hans Rotter/Günter Virt (Hrsg.: Neues Lexikon der Christlichen Moral. Innsbruck/Wien: Tyrolia, 1990, S. 808–816.
— Welchen moralischen Status für Pflanzen?, in: Markus Vogt/Jochen Ostheimer/Frank Uekötter (Hrsg.): Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel. Marburg: metropolis, 2013, S. 165–186.
— Die Würde der Kreatur – Annäherung an einen Rechtsbegriff der schweizerischen Bundesverfassung aus ethischer und theologischer Sicht, in: Wolfgang Haber/Martin Held/Markus Vogt (Hrsg.): Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität. München: oekom, 2016, S. 115–126.
NOLDIN, HIERONYMUS SJ: Summa Theologiae Moralis iuxta Codicem Iuris Canonici Scholarum Usui, vol. II: De Praeceptis Dei et Ecclesiae. Innsbruck: F. Rauch, ²⁴1936.
PELZER-REITH, BIRGIT: Fischerei, in: Friedrich Jaeger (Hrsg.): Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 3. Stuttgart: J.B. Metzler, 2006, S. 1006–1013.
REMELE, KURT: Christen und andere Tiere. Theologische Ethik nach dem „Animal Turn". *Stimmen der Zeit* 234 (2016), 759–767.
RIPPE, KLAUS PETER: Ethik im außerhumanen Bereich. Paderborn: mentis, 2008.
SEGNER, HELMUT: Fish. Nociception and pain. A biological perspective (Contributions to Ethics and Biotechnology; 9). Bern: Federal Office for Buildings and Logistics, 2012.
SOMMER, VOLKER: Von „Mensch und Tier" zu „Menschen und andere Tiere", in: Reingard Spannring/Karin Schachinger/Gabriela Kompatscher/Alejandro Boucabeille (Hrsg.):

Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal-Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen. Bielefeld: transcript, ²2015, S. 359–386.
SPANNRING, REINGARD/SCHACHINGER, KARIN/KOMPATSCHER, GABRIELA/BOUCABEILLE, ALEJANDRO (Hrsg.): Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal-Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen. Bielefeld: transcript, ²2015.
STEINER, GARY: Anthropozentrismus, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.): Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen. Bielefeld: transcript, 2015, S. 28–32.
WILD, MARKUS: Fisch/Fischfang, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.): Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen. Bielefeld: transcript, 2015, S. 107–109, 112.
— Geist der Tiere, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.): Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen. Bielefeld: transcript, 2015, S. 121–123.
— Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz. Eine philosophische Perspektive (Beiträge zur Ethik und Biotechnologie; 10). Bern: Bundesamt für Bauten und Logistik, 2012.

Prof. em. Dr. Hans J. Münk, Wesemlinstr. 48, CH-6006 Luzern
hans.muenk@unilu.ch

INFORMATIONSSPLITTER

Mensch + Schwein = ?

Im Fachjournal *Cell* erschien unlängst ein Artikel über die erfolgreiche Implantation von *Mensch-Schwein-Chimären* in die Gebärmutter von Säuen. Durchgeführt wurde das Experiment am *Salk Institute for Biological Studies* in Kalifornien, USA, von einem Team um den spanischen Wissenschaftler *Juan Carlos Izpisua Belmonte*. Die dadurch induzierten Schwangerschaften wurden ca. vier Wochen nach der Implantation beendet. Belmonte und seine Gruppe verstehen ihre Forschung als Beitrag zu einem besseren Verständnis der Embryogenese beim Menschen, als Testplattformen für die Herstellung von Medikamenten sowie transplantierbaren Humangeweben und Organen in tierischen Wirten.

Nachdem die amerikanische Gesundheitsbehörde *National Institutes of Health* 2015 kundgetan hat, dass Chimärenforschung u.a. deshalb nicht unterstützt werde, weil nicht auszuschließen sei, dass sich menschliche Stammzellen auch an der Entwicklung des zentralen Nervensystems des Mischwesens beteiligen, wurden die Arbeiten von Belmonte durch Gelder des spanischen Wissenschaftsministeriums und durch Forschungsfonds der spanischen Region Murcia gefördert. Zunächst testeten die Wissenschaftler ihr Verfahren durch die Vermischung von Ratten und Mäusen. Als es ihnen dann gelang, sogar embryonale Herzen von Menschen zu erzeugen, mussten sie nur noch verhindern, dass die Chimären geboren werden, weil solche genetischen Hybride nicht zugelassen sind und zudem ihre Lebensfähigkeit nicht feststeht.
Vier Jahre lang experimentierten die kalifornischen Stammzellforscher unter Beteiligung von angeblich vierzig Schweinefarmern, um dann von einem „ersten Schritt" hin zu Arzneimittel- und Toxizitätstests bzw. zur Herstellung menschlicher Ersatzorgange zu sprechen, denn die ethische Diskussion um Mensch-Tier-Chimären reißt selbst in den diesbezüglich liberalsten Ländern nicht ab. Außerdem werden zur Zeit auch in vielen anderen Labors alternative Organ- und Gewebezuchtmethoden bis hin zum 3D-Druck maßgeschneiderter menschlicher Gewebevorläuferzellen getestet.

Andere Wissenschaftler wiederum bezweifeln generell, dass Belmontes Methode irgendwann Organe für die Transplantation beim Menschen liefern werde. Die Erschaffung von Mischwesen sei nämlich umso schwieriger, je weiter die Arten in der Evolution auseinanderliegen. So sehe man bei den Mensch-Schwein-Chimären, dass sich das menschliche Gewebe schlechter entwickle als das des Schweines. Die Zellen des Embryos würden die fremden Zellen verdrängen. Wogegen Befürworter solcher Experimente wiederum einwerfen, dass es lediglich darauf ankomme, den besten Typ Stammzellen für eine solche Anwendung zu finden.

ETHICA 25 (2017) 1, 49–65

GÜNTER ROPOHL

VERBLENDUNGEN DER ÖKONOMIK[1]

Günter Ropohl, Dr.-Ing. habil., Professor i.R., 1981 bis 2004 Professur für Allgemeine Technologie am Institut für Polytechnik/Arbeitslehre der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Geboren 1939, Promotion 1970, Habilitation 1978, Professor für Philosophie und Soziologie der Technik 1979–1981 und Leiter des Studium Generale an der Universität Karlsruhe 1979–1987. Gastprofessuren: Dubrovnik (Kroatien) 1983–1991, Rochester Institute of Technology, Rochester NY (USA) 1988; Universität Stuttgart 1998.
Neuere Veröffentlichungen: Besorgnisgesellschaft – Hintergründe der Tabakbekämpfung (2014); Das Wesen der Wirtschaft – und das Unwesen der Ökonomen (2015), s. dazu auch die Besprechung in der Rubrik „Bücher und Schriften" des vorliegenden Heftes, S. 83–84.
Außerdem zahlreiche Artikel in Zeitschriften und Sammelbänden.

Muss die Ökonomik ihre Forschung und Lehre pluralistisch anlegen und sollen dafür institutionelle Regelungen vorgegeben werden? Darüber wurde in *Forschung & Lehre*, der Zeitschrift des Deutschen Hochschulverbandes, unlängst diskutiert.[2] Minderheiten unter den Lehrenden und den Lernenden beklagen zunehmend, dass in der Ökomomik eine Hauptströmung durch ihr Übergewicht in den Fakultäten und Gutachterkreisen die Fachentwicklung einseitig in ihrem Sinne bestimmt und somit tatsächlich als herrschende Lehre auftritt, die abweichenden Auffassungen kaum noch eine Chance für Publikationen und Forschungsprojekte lässt. Vertreter der herrschenden Lehre werden in dieser Diskussion als „Orthodoxe", wörtlich also als „Rechtgläubige" bezeichnet, denen die „Heterodoxen", die „Andersgläubigen" gegenüberstehen. Den Streit der Lehrmeinungen und Schulen hat es in den Wissenschaften natürlich immer gegeben, doch meist wurde er intern ausgetragen und gewann nur selten fachexterne Aufmerksamkeit. Das ist der orthodoxen Ökonomik nun in beträchtlichem Maße widerfahren. Deren Verblendungen, die ich im Folgenden darstellen werde, sind inzwischen in einer Vielzahl von wirtschaftskritischen Schriften besprochen worden[3] und erfahren hier nicht viel mehr als

[1] Dieser Text ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung des 12. Kapitels aus meinem Buch *Das Wesen der Wirtschaft – und das Unwesen der Ökonomen* (2015).
[2] A. Heise (Pro) u. R. Bachmann (Contra): Brauchen wir einen Pluralismus-Kodex? (2016).
[3] Vgl. zahlreiche Belege in meinem erwähnten Buch.

eine pointierte Zusammenfassung. Vorsorglich will ich aber gleich hier betonen, dass der Ausdruck „Ökonomik" eine Vielzahl verschiedener Wirtschaftswissenschaften – von der Betriebswirtschaftslehre bis zur Finanzwissenschaft – abdeckt. Die Kritik betrifft nicht alle Teildisziplinen in gleicher Weise, und überall gibt es ja auch die Heterodoxen, die das alles schon gesagt haben. Doch es bleibt die Hauptströmung, die nicht nur die Disziplin, sondern auch den Wirtschaftsjournalismus und die Wirtschaftspolitik weithin bestimmt. Da ist eine erneute Kritik der Verblendungen durchaus angebracht.

Immerhin bedeutet Wirtschaft, der Gegenstand der Ökonomik, die Menge aller Handlungen und Einrichtungen, in denen Güter, Dienstleistungen, Rechte und Zahlungsmittel getauscht oder zur Tauschvorbereitung geschaffen und angesammelt werden. So haben alle Menschen in der einen oder anderen Weise Anteil an der Wirtschaft. Die Menschen müssen fremdbestimmte Arbeit leisten, um das Geld für ihre Lebensführung zu verdienen. Dieses mühsam verdiente Geld geben sie für fremdbestimmte Produkte aus, die nicht immer ihre wirklichen Bedürfnisse erfüllen. Das ist die Realität der Wirtschaft, hin und wieder abgemildert durch ausnahmsweise günstige Arbeits- und Lebensbedingungen, im Kern aber das allgemeine Schicksal der Menschen in der Arbeits- und Konsumgesellschaft.

Doch die Ökonomik befasst sich damit kaum, ganz zu schweigen von der Philosophie, die sich weithin in die Pflege ihrer eigenen Tradition eingesponnen hat und darüber die Praxis der materiellen Kultur (Arbeit, Technik und Wirtschaft) aus den Augen verloren hat. Würden diese Wissenschaften realistisch und kritisch denken, müssten sie die Probleme aufgreifen, denen die Wirtschaftsbürger tagaus tagein und allüberall in ihrer Lebenspraxis ausgesetzt sind. Man braucht ja nicht gleich das Wunschbild von paradiesischer Glückseligkeit an die Wand zu malen. Aber man könnte in nüchterner Bestandsaufnahme analysieren, was die Menschen heute belastet, und darüber nachdenken, wie solche Misshelligkeiten abgemildert werden könnten.

Zwar ist in der Begegnung von Philosophie und Ökonomik die Wirtschaftsethik entstanden, aber die meisten Ökonomen finden das überflüssig und die meisten Philosophen verkennen die Wirklichkeit der Wirtschaft dermaßen, dass sie dem abschätzigen Urteil der Ökonomen ungewollt Recht geben.[4] Eine realistische Wirtschaftsethik hätte von einem angemessenen Verständnis der ökonomischen Theorie und der wirtschaftlichen Praxis auszugehen. Doch in

[4] Zu den Schwierigkeiten der Ethik in Wirtschaft und Technik vgl. mein Buch *Ethik und Technikbewertung* (1996).

der ökonomischen Theorie herrschen, wie gesagt, problematische Grundannahmen vor, die nicht selten einer Verblendung gleichkommen.[5] Noch einmal muss ich betonen, dass ich dabei die Mehrheitsmeinungen der Ökonomik und des ökonomischen Feuilletons im Auge habe. Natürlich werden mir die Kundigen zu jedem Thema immer den einen oder anderen Autor entgegenhalten können, der alles ganz anders sieht. Doch solche Außenseiter spielen in der allgemeinen Diskussion, wie gesagt, keine besondere Rolle. Sie werden von den Universitäten häufig ferngehalten und haben darum kaum Gelegenheit, ihre kritische Sicht der Dinge auch den Lernenden zu vermitteln.

Die vorherrschenden Verblendungen will ich nun durchgehen. Letztlich rühren sie alle aus dem falschen Ehrgeiz der Ökonomik, eine „exakte" Wissenschaft nach dem Vorbild der klassischen Physik sein zu wollen.[6] Insbesondere sind dies folgende Fragwürdigkeiten:

- das verzerrte Menschenbild vom „Homo oeconomicus";
- das abstrahierende Denken in vereinfachenden Modellen;
- die Reduktion von Qualitäten auf quantitative Geldwerte;
- die Vernachlässigung von Arbeit und Technik;
- die Vorstellung vom unbegrenzten Wachstum;
- die Fokussierung auf Produktion und Kapitalverwertung;
- die Gleichsetzung der Wirtschaft mit dem Leben und die Ökonomisierung der Gesellschaft.

Homo oeconomicus

Den meisten ökonomischen Überlegungen liegt ein fiktives Menschenbild zugrunde, das mit den wirklich lebenden Menschen nur wenig gemein hat. Diese Vorstellung nimmt an, die Menschen ließen sich unentwegt vom „ökonomischen Prinzip" leiten, dem sogenannten „Rationalprinzip".[7] Es unterstellt, dass die Menschen an nichts anderes denken, als fortgesetzt den größtmöglichen Nutzen mit geringstmöglichem Aufwand zu gewinnen. Sie kennen, so die formale Konstruktion, alle Möglichkeiten, die ihnen zur Verfügung stehen, bewerten diese Möglichkeiten im Hinblick auf ihre Wichtigkeit und bringen sie in eine sogenannte Präferenzordnung, in der die Rangfolge der Bedürfnis-

[5] So auch der Buchtitel von B. Senf: Die blinden Flecken der Ökonomie (2008).

[6] Dazu denkgeschichtlich sehr fundiert und subtil K.-H. Brodbeck: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie ([6]2013) – eine höchst bemerkenswerte Philosophie der Wirtschaftswissenschaften.

[7] Zu einigen weiteren Schwierigkeiten dieses Prinzips vgl. das 3. Kapitel meines Buches.

se mit ihrem erwarteten Nutzen exakt bestimmt ist. Diese Präferenzordnung soll dann die Leitlinie sein für die als rational geltenden Entscheidungen.

Diese Theorie, wenn sie denn formal widerspruchsfrei anzuwenden wäre, enthält also keine Vorentscheidungen über den Inhalt der Präferenzen. Auch das Wohl der Mitmenschen könnte grundsätzlich einen hohen Rang in einer individuellen Präferenzordnung einnehmen, sagen Ökonomen, die sich gegen den Vorwurf wehren, das Konzept des Homo oeconomicus würde den wirtschaftlichen Egoismus der Menschen zum Programm erheben. Würde man den Nutzen allgemein als „Lebensqualität" oder „Glück" verstehen, könnte man dieser Vorstellung vielleicht etwas abgewinnen. Denn natürlich gibt es kaum einen Menschen, der nicht ein gutes und glückliches Leben erstrebenswert fände, doch wie das genau aussehen soll, darüber gehen die Ansichten doch sehr auseinander. Da gibt es sogar Individuen, die das größte Glück darin sehen, einen besonders hohen Aufwand zu bewältigen; anders wäre die Freude an sportlicher Anstrengung und Leistung kaum begreiflich.[8]

In der Anwendung der Theorie jedoch werden Nutzen und Aufwand vorwiegend in Geldwerten ausgedrückt. Dann aber erscheint der Homo oeconomicus tatsächlich als eigensüchtiger Sparfuchs, dessen ganzes Trachten danach geht, seinen persönlichen Wohlstand zu vermehren.[9] Ein sehr einseitiges theoretisches Konstrukt wandelt sich unter der Hand zu einer quasi-anthropologischen Wesensbestimmung des Menschen, die nicht selten normative Nebentöne mit sich führt. Die wirtschaftliche „Rationalität" wird zur verbindlichen Richtschnur allen menschlichen Verhaltens erhoben, wobei metaökonomische Wertorientierungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens völlig ausgeblendet werden. Es ist dies – ich wiederhole meinen Vorbehalt – eine weitverbreitete Lehre der Ökonomik, gegen die selbstverständlich auch einzelne Ökonomen begründete Einwände vorgebracht haben. Doch da gilt, wie so oft, dass die Ausnahmen die Regel bestätigen. Wie jeder kritische Blick auf geläufige Verhaltensformen in der gegenwärtigen Wirtschaftsgesellschaft zeigt, hat die Idee, vor allem den ökonomischen Nutzen zu maximieren, längst von einer Vielzahl unersättlicher Zeitgenossen Besitz ergriffen.

[8] Dazu H. Lenk: Eigenleistung (1983).

[9] Kritisch dazu z.B. B. Siebenhüner: Homo sustinens als Menschenbild für eine nachhaltige Ökonomie, http://www.sowi-online.de/node/1313; ferner N. Rost: Der Homo Oeconomicus (2008), www.sozialoekonomie-online.de [Abrufe September 2015].

Modellakrobatik

Das Konzept des Homo oeconomicus will nicht die ganze Wirklichkeit beschreiben, sagen die Reflektierteren unter den Ökonomen, sondern es ist lediglich ein abstraktes Denkmodell, mit dem man theoretische Annahmen ordnen kann. Ein Modell bildet zwar die Wirklichkeit ab, doch es verkürzt sie auch, indem es nur wenige Merkmale hervorhebt, und es wird von gewissen Menschen zu einer bestimmten Zeit für besondere Zwecke geschaffen.[10] In dieser Form wäre gegen das Modelldenken wenig einzuwenden, wenn sich die Modellbildner über die Einschränkungen im Klaren wären, die mit dem hier umschriebenen Modellbegriff notwendigerweise verbunden sind. Doch in der Ökonomik findet man das selten.

Man müsste die Auswahl der hervorgehobenen Merkmale rechtfertigen und man müsste die Zeitgebundenheit und Zweckhaftigkeit der Modellverwendung bedenken. Vor allem aber dürfte man das stets vereinfachende Modell keinesfalls mit der grundsätzlich viel komplexeren Wirklichkeit gleichsetzen. Das wäre der idealistische Fehler, den schon der griechische Philosoph PLATON gemacht hat, der in den Ideen die eigentliche Wirklichkeit sehen wollte. Zu Recht bezeichnet darum HANS ALBERT diesen Modellmissbrauch als „Modellplatonismus".[11] So erfasst das Modell des Homo oeconomicus zwar bestimmte Züge menschlichen Handelns, die man durchaus theoretisch untersuchen kann, aber man darf nicht so tun, als könnte man mit diesem Modell die ganze Wirklichkeit der menschlichen Lebensweisen hinreichend beschreiben.

Ein derart verkürzender Modellmissbrauch beherrscht jedoch weite Teile der Ökonomik. Da gibt es das Lehrbuch-Modell der Güter- und Geldströme, die angeblich völlig äquivalent sind, und das, jedenfalls in der geläufigen Fassung, sowohl die wirtschaftlichen Interventionen des Staates vernachlässigt als auch besonders die Eigenbewegungen des Geldes in den Finanzmärkten. Ferner sind Wachstumsmodelle formuliert worden, mit denen man die Entwicklung des Sozialprodukts erklären will. Bei diesen Modellierungsversuchen ist man auf den „technischen Fortschritt" gestoßen, weil die zunächst angenommenen Wirkfaktoren nicht alles erklären konnten. Aber auch der „technische Fortschritt" tritt lediglich als Modellgröße auf und wird in keiner Weise qualitativ differenziert. Ferner operiert man mit gewissen Gleichgewichtsmodellen, in denen man zu unterstellen versucht, dass sich im Haus-

[10] Grundlegend H. STACHOWIAK: Allgemeine Modelltheorie (1973); vgl a. G. ROPOHL: Allgemeine Systemtheorie (2012).
[11] ALBERT, H.: Marktsoziologie und Entscheidungslogik (1967).

halt die „rationalen" Güterpräferenzen mit dem Einkommen die Waage halten oder dass auf einem idealen Markt die Konsumnachfrage und das Produktangebot übereinstimmen.

Das Marktmodell soll ausdrücklich nur unter idealen Bedingungen gelten, wird tatsächlich aber von vielen Ökonomen und Wirtschaftspolitikern als Beschreibung der wirtschaftlichen Realität umgedeutet. Wie sonst wären all die Lobpreisungen des „freien Marktes" zu verstehen, die mit keinem Wort die offenkundigen Fehlentwicklungen eines anarchistisch ungeregelten Marktes erwähnen? Gewiss ist die Marktwirtschaft, um ein Winston Churchill zugeschriebenes Wort zu variieren, unter allen schlechten Wirtschaftsordnungen die beste Variante. Aber das bedeutet doch keineswegs, klar erkennbare Mängel zu ignorieren, indem man so tut, als laufe das wirkliche Wirtschaftsgeschehen genauso ab, wie man es im idealisierten Modell glaubt kalkulieren zu können.

Modelle stellen die Ökonomen in mathematischen Formeln und Diagrammen dar, mit denen sie wissenschaftliche Exaktheit suggerieren. Sie unterstellen, wirtschaftliche Zusammenhänge könne man mit der gleichen Exaktheit formulieren wie das Ohm'sche Gesetz der Elektrizitätstheorie. Schon in den Naturwissenschaften sind solche Gesetze gedankliche Abstraktionen, die von „störenden" Randbedingungen absehen. So ist im Beispiel der elektrische Widerstand eben nicht nur, wie es die einfache Formel besagt, von Spannung und Stromstärke bestimmt, sondern auch von der Umgebungstemperatur, und beim Wechselstrom ergeben sich weitere Komplikationen durch Induktivitäten und Kapazitäten. Also gilt das Ohm'sche Gesetz nur dann, wenn alle übrigen Bedingungen gleich bleiben.

„Ceteris paribus" sagt der lateinisch Gebildete dafür, und diese Wendung ist in der Ökonomik regelrecht zu einer Zauberformel geworden. In den ökonomischen Modellen erfasst man meist nur zwei Variablen, wenn es hoch kommt, eine Handvoll, doch bei mehr als zwei Variablen lassen sich die mathematischen Ansätze kaum noch geschlossen berechnen. Also beschränkt man sich auf das, was rechnerisch noch zu handhaben ist, unter der Bedingung, dass alles Übrige gleich bleibt. Man erfreut sich an eleganten Formalismen und sieht geflissentlich darüber hinweg, dass jenes Übrige in Wirklichkeit natürlich überhaupt nicht gleich bleibt. Dadurch verringert sich der Erklärungs- und Vorhersagewert ökonomischer Modelle beträchtlich. Wenn sie die Erfahrungswirklichkeit nicht richtig beschreiben, kann man sich immer damit herausreden, das Modell sei wohl exakt, aber die Randbedingungen hätten sich wohl leider geändert. Das Einzige, was man aus diesen Fiktionen

lernen kann, ist die Erkenntnis, wie es wohl aussähe, wenn wir in einer idealen Modellwelt leben würden und nicht in der wirklichen Welt.

Das gilt natürlich auch für die „Patentrezepte" in der ökonomischen Politikberatung, die aus einseitigen Modellen abgeleitet werden. Trotzdem maßen sich Ökonomen an, ihre eigenen Teilansichten zu verbindlichen Richtlinien für die Politik zu erklären. Ich verweise auf die Auseinandersetzung zwischen „Nachfragetheorie" (JOHN MAYNARD KEYNES) und „Angebotstheorie" (MILTON FRIEDMAN). Doch beide Konzepte absolutieren eine bestimmte Sichtweise zur allgemeingültigen Wahrheit, die tatsächlich jeweils nur „ceteris paribus" gilt. In Wirklichkeit aber ändern sich die übrigen Bedingungen meist auch derart, dass der unterstellte Modellzusammenhang höchst fragwürdig wird.

Magie der Geldwerte

Mathematische Modelle will die Ökonomik mit Zahlenwerten berechenbar machen. Darin liegt eine weitere Einschränkung des Modelldenkens, dass solche Zahlen fast immer in Geldeinheiten ausgedrückt werden. Das Geld ist einmal als Mittel dazu erfunden worden, um Tauschwerte vergleichbar zu machen, doch inzwischen ist es zur eigenständigen Realität geworden, in der es keine Qualitäten mehr gibt, sondern nur noch Geldbeträge. Alles, was nicht mit Geld quantifiziert werden kann, entgeht dem Gesichtskreis der Ökonomen. Der Gebrauchswert der Güter, der sie für die Menschen überhaupt erst erstrebenswert macht, kann in den Kategorien der Ökonomik überhaupt nicht ausgedrückt werden. Auch die sogenannte Grenznutzenlehre hilft nämlich nicht wirklich weiter, weil der Begriff des Nutzens nur über eine formale „Präferenzordnung" definiert wird.

Darum werden die Güter meist durch Geldwerte repräsentiert. Menschliche Arbeit hat in dieser Perspektive nur dann einen Wert, wenn dafür Geld bezahlt wird. Für Arbeit, die unentgeltlich ausgeübt wird, interessiert sich die Ökonomik nicht. So ignoriert sie die gesamte „Wertschöpfung" der privaten Hausarbeit, weil dafür kein Geld bezahlt wird und darum kein ökonomischer Wert zu messen ist. Dasselbe gilt für ehrenamtliche Tätigkeiten, die für den Ökonomen auch belanglos sind. Die unbezahlten Tätigkeiten machen jedoch mehr als die Hälfte der menschlichen Arbeit aus. Auch Güter der Natur haben an sich keinen Wert, soweit man sie kostenlos nutzen kann. Erst wenn man Geld aufwenden muss, um sie zu gewinnen oder im Rahmen des Umweltschutzes wiederherzustellen, werden sie für die Ökonomik zu einem wertvollen Gut.

Schließlich beruht auch die ganze Wachstumsidee auf monetären Betrachtungen. Die Wirtschaft wächst in dieser Perspektive nur dann, wenn das Sozialprodukt steigt, und das Sozialprodukt wird ausschließlich in förmlich erfassbaren Geldwerten gemessen. Ein Wachstum in Bildung und Kultur ist darum für die Ökonomik unvorstellbar, solange dafür keine zusätzlichen Geldzahlungen zu ermitteln sind. Beispielsweise ist dem Augenschein nach die Zahl der Kunstschaffenden in den letzten Jahrzehnten beträchtlich gestiegen. Doch solch „brotlose" Kunst, ganz gleich wie man zu ihren Produkten steht, bringt den Künstlern meist wenig ein. Da sie darum nur wenig zum Sozialprodukt beitragen, wird dieses kulturelle Wachstum natürlich von den Ökonomen nicht bemerkt. Trotzdem bedeutet es für die Kunstproduzenten und die kunstverständigen Konsumenten eine deutliche Bereicherung ihrer Lebensqualität. Zum völligen Wirklichkeitsverlust degeneriert die monetaristische Verblendung bei den Finanztheoretikern der Banken- und Investorenwelt, die offenbar nie davon gehört haben, dass Geld eigentlich reale Sachwerte repräsentieren sollte. Da erhält das Geld einen selbständigen Eigenwert, der um seiner selbst willen zu vermehren ist. Leider ist das allerdings kein folgenloses Sandkastenspiel, denn wenn der Finanzkalkül nicht aufgeht, zieht ein Zusammenbruch schließlich auch die Sachgüterwirtschaft und Millionen argloser Menschen in Mitleidenschaft. So ist das Geld von der Ökonomik zu einer unsichtbaren Macht erhoben worden, die sozusagen hinter dem Rücken der Individuen einen fast unumschränkten Einfluss in Gesellschaft und Politik gewonnen hat.

Blind für Arbeit und Technik

Wer nur in monetären Quantitäten denken kann, vermag menschliche Lebensäußerungen, die sich vor allem durch ihre besondere Qualität auszeichnen, natürlich kaum zu begreifen. Tatsächlich bildet die Arbeit den Ursprung der materiellen Kultur; daraus leitet sich zunächst die Technik und dann erst die Wirtschaft ab; prinzipiell ist die Wirtschaft lediglich das Derivat von Arbeit und Technik. Die Arbeit aber ist in der Ökonomik auf einen geldwerten Produktionsfaktor reduziert worden, der glaubt, auf menschliche Freude und Last keinerlei Rücksicht nehmen zu brauchen. Arbeit gilt dann nur noch als käufliche Ware, die man je nach Produktionslage gegen Lohnzahlung erwerben oder zwecks Einsparung auch wieder abstoßen kann. Tatsächlich aber sind es menschliche Persönlichkeiten, die mit ihren Arbeitsfähigkeiten ihr ganzes Lebensschicksal verbinden und dann erfahren müssen, wie dieses Schicksal zum Spielball ökonomischer Rechenhaftigkeit wird.

Auch die Technik kommt in ökonomischen Theorien kaum vor, und wenn doch, dann in der Regel bloß in Form von Geldwerten, weil die Ökonomen die substanzielle Qualität technischer Mittel und Produkte nicht erfassen können. Tatsächlich aber sind es die ungleich verteilten technischen Fähigkeiten gewesen, die wesentlich zur Arbeitsteilung und zur Entwicklung des Warentausches beigetragen haben. In der Industriellen Revolution hat dann vor allem die Technisierung der kapitalistischen Produktionsweise beträchtlichen Aufschwung gegeben. Denn das wachsende Produktionskapital bestand und besteht vor allem aus technischen Produktionsmitteln. Inzwischen sind auch die technischen Konsumgüter zu einem entscheidenden Wirtschaftsfaktor geworden. Technische und wirtschaftliche Entwicklung sind wechselseitig aufeinander angewiesen. Da mutet es seltsam an, wenn die Ökonomik in ihrer Fixierung auf die Geldbewegungen der technisch-materiellen Basis des Wirtschaftens so wenig Beachtung schenkt.

Vorrang der Produktion

Eigentlich sollte, das hat schon Adam Smith gesagt, alle Produktion nur den Interessen der Verbraucher dienen, doch offenkundig produzieren die Unternehmen vor allem im Interesse der Kapitalvermehrung. Nicht selten hat man den Eindruck, dass die Verbraucherinteressen hinter die Kapitalinteressen zurückzutreten hätten. Unausdrücklich bestätigt die Ökonomik dieses Bild, wenn sie in ihren Theorien das Schwergewicht auf die Produktions- und die Finanzsphäre legt, auch dann, wenn es dem Namen nach um gesamtgesellschaftliche Phänomene wie Markt oder Wachstum geht. Die Verbraucher mit ihren privaten Haushalten erscheinen da meist nur als Marionetten im kapitalistischen Puppenspiel, die sich mit ihren Präferenzordnungen in eine Produktionsfunktion, in eine Gleichgewichtsdoktrin oder in ein Wachstumsmodell theoriekonform einfügen lassen.

Was dagegen im wirtschaftlichen Verhalten der Haushalte, immerhin der überwältigenden Majorität der Wirtschaftssubjekte, tatsächlich vor sich geht, scheint der Mehrheit der Ökonomen kaum einer Beachtung wert. Wie dort die wirtschaftlichen und die nicht-wirtschaftlichen Teile der Lebensgestaltung miteinander in Beziehung stehen, in welchem Maß das von den Ökonomen so stark betonte Erwerbsprinzip in den privaten Entscheidungen tatsächlich mitspielt und inwieweit die Menschen in der persönlichen Sphäre ihren „Nutzen" ganz unökonomisch in anderen Dimensionen ihrer Existenz sehen, darum kümmert sich die Ökonomik lieber gar nicht erst. Die Ökonomik ist nicht

für die Menschen gemacht, sondern für erwerbsgeleitete und gewinnstrebige Wirtschaftsaktivisten.

Wachstumsfetischismus

Die Ökonomik verkennt das Prinzip des Wahrens und ist geradezu besessen vom Prinzip des Mehrens. Dieses Prinzip aber beherrscht die Wachstumsidee, die längst zu einem Fetisch ausgeartet ist. Wachstum bedeutet zunächst, einfach und korrekt, die quantitative Zunahme einer kennzeichnenden Messgröße im Verlauf der Zeit. Dieses Konzept ist der Natur entlehnt worden.[12] Wachstum gilt, neben Stoffwechsel und Fortpflanzungsfähigkeit, als Grundmerkmal des Lebens. Organismen wachsen, indem sich die Zellen vermehren, aus denen sie bestehen, bis sie aus kleinsten Anfängen schließlich eine bestimmte Größe erreichen. Das aber ist die Grenze organischen Wachstums. „Die Bäume wachsen nicht in den Himmel", weiß sogar das Sprichwort, und kein Lebewesen überschreitet eine typische Größe. Das gilt auch für Populationen, also die Gesamtzahl der Lebewesen einer bestimmten Art. Wenn sie sich übermäßig vermehren, erreichen sie ökologische Grenzen, sei es die kritische Verknappung der Nahrungsmittel oder die intolerable Verdichtung der Artgenossen je Flächeneinheit.[13] Natürliches Wachstum verläuft in Form einer „logistischen" Kurve. Auf zögerlichen Beginn folgt eine Phase raschen Anstiegs, der freilich später abflacht, um sich schließlich einem unüberschreitbaren Höchstwert anzunähern. Mit einem Wort: Natürliches Wachstum hat eine endliche Grenze. Seit die Ökonomik die Idee des Wachstums auf die Wirtschaft übertragen hat, ist freilich von Grenzen kaum noch die Rede.[14] Als kennzeichnende Messgröße wird durchweg das Bruttoinlandsprodukt (BIP) gewählt. Das ist der Geldwert aller Waren und Dienstleistungen, die in einer Volkswirtschaft produziert werden. Als Wachstum ermittelt man den Mehrbetrag, der gegenüber dem Vorjahr erwirtschaftet wird, und berechnet ihn in Prozent der Vorjahresleistung. Diese Prozentsätze sind recht klein, aber ergeben doch absolute Beträge, die Jahr für Jahr größer werden, weil sie sich auf einen ständig steigenden Basiswert beziehen. Wirtschaftswachstum ist also ein exponentielles Wachstum, das in der Theorie keine Grenze kennt.

[12] Grundlegend N. C. Karafyllis: Die Phänomenologie des Wachstums (2006).
[13] Ob und wann die menschliche Spezies an eine solche Grenze stößt, ist umstritten.
[14] Mit Ausnahme von D. Meadows u.a.: Die Grenzen des Wachstums (1972) und der sich daran anschließenden Diskussion.

Das Wirtschaftswachstum gilt als der Königsweg zum Wohlstand und ist darum zum Fetisch der Wirtschaftspolitik geworden. Wer freilich diese Strategie pauschal verfolgt, vernachlässigt kritische Einschränkungen, die reflektierten Ökonomen längst bekannt sind. Zunächst ist das Bruttoinlandsprodukt eine hochaggregierte monetäre Größe, die über die Qualität der damit bewerteten Waren und Dienstleistungen überhaupt nichts aussagt. Beispielsweise erhöht jeder Autounfall das Sozialprodukt, sofern aufgrund dessen Krankenhaus- und Werkstattleistungen abzurechnen sind. Da das Bruttoinlandsprodukt allein aus Erträgen der formellen, in Geldeinheiten bewerteten Wirtschaftstätigkeit ermittelt wird, lässt sich darin die sog. Schattenwirtschaft ebenso wenig erfassen wie die Eigenarbeit der Menschen in Haushalt, Familie und Ehrenamt.

Auch leidet die amtliche Wirtschaftsstatistik unter der Magie der Zuwachsraten. Die Ökonomen operieren selten mit absoluten Zahlen und erliegen leicht den Täuschungen der Prozentrechnung. Steigt beispielsweise das Bruttoinlandsprodukt im Folgejahr absolut nur um denselben Betrag wie im Vorjahr, so ist dieser Zuwachs wegen der größeren Ausgangsbasis prozentual natürlich niedriger als im Vorjahr. Also beklagen die Ökonomen sogleich einen krisenhaften Rückgang des Wachstums, obwohl dieses in absoluten Zahlen gleich geblieben ist und nur als prozentuale Rechengröße das Vorjahresergebnis unterschreitet: Die Ökonomik untergräbt ihre Urteilsfähigkeit mit ihren eigenen formalistischen Rechenpozeduren! Ein sehr schwerwiegendes Beispiel für solche Fehlurteile ist die Behauptung, die Arbeitsproduktivität wäre in den letzten Jahrzehnten deutlich gesunken. Das gilt aber nur für die prozentualen Zuwachsraten. Für Deutschland konnte berechnet werden, dass zwischen 1950 und 2005 der absolute jährliche Zuwachs im Durchschnitt jährlich rund 0,20 Euro pro Arbeitsstunde (in Preisen von 1950) betragen hat. Statt der behaupteten „sinkenden" Arbeitsproduktivität hat es in Wirklichkeit einen kontinuierlichen linearen Anstieg gegeben.[15]

Die Wachstumsidee unterstellt ein Menschenbild, das durch grenzenloses Habenwollen gekennzeichnet ist. Ein gelassen-genügsamer Mensch, der nicht fortgesetzt neue Bedürfnisse und Ansprüche verfolgen würde, scheint den Ökonomen unvorstellbar. Im Finanzgeschäft der Zinsen und Zinseszinsen ist das Gesetz des exponentiellen Wachstums, also der progressiv zunehmenden Steigerung, wesensmäßig angelegt. Schrankenloses Kapitalwachstum ist in diesem System, wenn es nicht von äußeren Einflüssen gestört wird, unumstößlich inbegriffen, doch über die möglicherweise destruktiven Langzeitfol-

[15] Vgl. mein Buch *Allgemeine Technologie* (^{3}2009), S. 188ff.

gen macht sich die Ökonomik kaum Gedanken. Ebenso wenig scheint es sie zu irritieren, dass dieses fortgesetzte Kapitalwachstum damit einhergeht, dass sich die Wirtschaftssphäre mehr und mehr aufbläht.

„Wirtschaftswachstum" lautet die kaum hinterfragte Devise, und dahinter steht vor allem die Vermehrung des Kapitals, die natürlich nicht möglich wäre, wenn nicht zugleich der Konsum kräftig gesteigert würde. Der Verwertungsdruck der Produzenten und die Neuerungssucht der Konsumenten haben zu einer unheiligen Allianz geführt, die als *konsumistischer Kapitalismus* das Wachstum fortgesetzt weiter antreibt. Doch dadurch gelangt der Verbrauch natürlicher Ressourcen an die Grenzen der irdischen Vorräte. In der Natur hat, ich muss es wiederholen, alles Wachstum seine organische Grenze, doch beim Naturverbrauch der Wirtschaft glauben die Ökonomen keine Schranken annehmen zu müssen.

Ökonomisierung des Lebens

Die Scheuklappen, die sich die Ökonomik angelegt hat, hindern sie daran, die ganze Lebenswirklichkeit zu begreifen, doch sie erhebt, unterschwellig oder auch offen, den Anspruch, trotz ihrer begrenzten Perspektive alle menschlichen Angelegenheiten verstehen und regeln zu können. Bedauerlicherweise hat diese ökonomistische Fehlsichtigkeit schlechte Schule gemacht und ist in Lebensbereiche eingedrungen, denen sie überhaupt nicht angemessen ist.

Alle Güter werden zu Waren, die nur noch nach ihrem Marktwert beurteilt werden.[16] Aus traditionalen Gesellschaften, und im Privatleben teilweise noch heute, kennt man die Gepflogenheit der Gabe, wo der eine dem anderen einen Gegenstand übereignet, ganz ohne Erwartung einer Gegengabe, sondern allein als Ausdruck der eigenen Freigebigkeit und der Wertschätzung des anderen. Die Gabe ist also, auch wenn ihr manchmal eine Gegengabe folgt, kein wirtschaftlicher Tauschakt, sondern ein Symbol sozialer Verbundenheit. Inzwischen neigen dagegen viele Menschen dazu, eine Gabe, z.B. das Gastgeschenk bei einem Besuch, nur noch in ihrem Warencharakter einzuschätzen: „Was hat der Geber dafür bezahlt? Wozu kann ich die Gabe gebrauchen? Oder wie werde ich das Zeug leicht wieder los?" Was als bedeutungsvolle soziale Geste gemeint war, wird in der Manier des Warenkalküls bewertet.

[16] Diese Kommerzialisierung bzw. „Kommodifizierung" kritisiert besonders K. Polanyi: The Great Transformation (1944), dt. Frankfurt/M. ³1995, bes. Kap. 6.

Die ökonomische Theorie von Angebot und Nachfrage wird in Bereiche übertragen, wo sie überhaupt nicht hingehört. Ein Angebot, so das Denkmuster, ist nur dann etwas wert, wenn es genügend Nachfrager findet. An den Universitäten beispielsweise hat diese Logik dazu geführt, Bildungsangebote, für die sich nur wenige Studierende interessieren – besonders die sogenannten „kleinen Fächer" – kurzerhand aufzulösen, weil die geringe Nachfrage doch offenkundig zeige, wie wenig der betreffende Studiengang wert sei.[17] Die ökonomistisch befangenen Wissenschaftspolitiker haben überhaupt nicht begriffen, dass in Forschung und Lehre das Angebot neuer Ideen den Bedarfsvorstellungen der studierenden „Kunden" – auch so ein Ausdruck, der für Universitäten völlig unpassend ist – zeitlich oft weit vorausläuft. Wissenschaft ist dazu da, das zuvor Unbekannte zu ergründen, und was gerade erst erkannt worden ist, kann natürlich noch gar nicht im Nachfragehorizont von Studienanfängern auftauchen.

Zu den ökonomistischen Verzerrungen gehört auch das Konzept des „Humankapitals". Was mit erworbenen Fähigkeiten, Erfahrungen und Einsichten einen wesentlichen Teil der Persönlichkeit ausmacht, wird als „Humankapital" zu einem Produktionsfaktor degradiert, den man möglichst preisgünstig erwerben und mit möglichst hohem Gewinn verwerten soll. Bildung entartet in dieser Vorstellung zum ökonomischen Versatzstück, das jeden Wert verliert, wenn es nicht verkäuflich ist. In der Wirklichkeit der Wirtschaft aber bleibt der Arbeitende lohnabhängig, auch wenn Ökonomen glauben, sie könnten ihn aufwerten, wenn sie ihn als Eigentümer von „Humankapital" bezeichnen.[18]

Noch zahlreiche weitere Beispiele könnte ich dafür anführen, wie die Ökonomik dabei ist, ein regelrechtes Deutungsmonopol in den menschlichen Angelegenheiten zu errichten. Die Schablonen, mit denen sie unsere Lebenserfahrung verkürzt, haben, um das Mindeste zu sagen, große Ähnlichkeit mit dem Geist des Kapitalismus. Da kann natürlich ein Gedanke aufkommen, den ich schon mehrfach angedeutet hatte, die Mutmaßung nämlich, die Ökonomik

[17] Ich spreche da aus eigener Erfahrung, denn das Fach, für das ich ein halbes Leben lang gearbeitet habe, die Arbeitslehre als Integration technischer und wirtschaftlicher Bildung, hat an der Universität Frankfurt am Main genau das erlebt, kaum dass ich den Ruhestand erreicht hatte. Da keine 100 Studienanfänger pro Jahr gezählt worden waren, meinte man, diese geringe Nachfrage rechtfertige das Bildungsangebot nicht mehr. Nicht die Qualität des Angebots, das, wie ich hier zeige, nach wie vor äußerst dringlich wäre, sondern allein die Quantität der Nachfrage ist zum entscheidenden Kriterium der Hochschulpolitik geworden. Vgl. a. Ch. Hubig: Kommerzialisierung von Forschung und Wissenschaft (2010).

[18] Vgl. die Diskussion, die aufkam, als ein sprachkritisches Gremium im Jahre 2004 den Ausdruck „Humankapital" zum „Unwort des Jahres" erklärt hatte; mehr dazu unter dem Stichwort „Humankapital" in der deutschen Wikipedia [Abruf September 2015].

sei mehrheitlich eine ideologische Rechtfertigungslehre des Kapitals. Ob ihre Verblendungen tatsächlich interessengeleitet sind, ist schwerlich zu belegen, und mancher Ökonom würde diese Unterstellung entrüstet von sich weisen. Subjektiv mag der eine oder andere wohl recht haben, doch welche Ökonomen machen sich ernsthaft Gedanken darüber, welche Teile des Publikums ihnen besonders gern zustimmen? Wieso finden die Folgerungen aus ökonomischen Theorien allzu häufig den Beifall aus Unternehmerkreisen? Warum gibt es eine Ökonomik, der auch die Gewerkschaften etwas abgewinnen können, nur so selten? Da drängt sich allerdings der Verdacht auf, die Ökonomik betreibe ihre Wissenschaft im Interesse der Bessergestellten und vernachlässige den größeren Rest der Gesellschaft.

Opfer der Spezialisierung

In den Verblendungen der Ökonomik offenbart sich eine Fehlsichtigkeit, die sie mit den meisten anderen spezialisierten Wissenschaftsfächern teilt. Man denke an die Medizin, die weithin die physiologischen Aspekte von Gesundheit und Krankheit gegenüber den psychologischen Aspekten verabsolutiert und psychosomatische Ansätze weithin ignoriert. Oder man denke an die Schulphilosophie, wenn sie sich auf die Verwaltung und Deutung ihres eigenen Erbes, der großen Denker und Werke, beschränkt und der materiellen Kultur der gesellschaftlichen Praxis kaum Beachtung schenkt.[19] So ist auch die Ökonomik ein Opfer ihrer Spezialisierung geworden.

Die Spezialisierung ist eine durchgängige Entwicklung in der neueren Wissenschaftsgeschichte und geht einher mit der fachlichen Arbeitsteilung bei der Herausbildung der Disziplinen. Doch jede trennende Arbeitsteilung bedarf einer verbindenden Arbeitsvereinigung, damit das beabsichtigte Arbeitsergebnis erfolgreich zustande kommt. So müssen auch die analytischen Disziplinen um synthetische Transdisziplinen ergänzt werden, die das disziplinär atomisierte Wissen zu neuen Gesamtbildern integrieren.[20] Solche Gesamtbilder brauchen die Menschen nicht nur für ein kognitives Sinnverständnis, sondern auch für eine pragmatische Orientierung zu angemessenem Handeln. Dafür aber sind die Bruchstücke aus abstrahierenden und damit notwendig partikulären Theorien keine besonders brauchbaren Ratgeber.

[19] Sehr kritisch hierzu der in Deutschland wenig bekannte amerikanische Philosoph Will Durant (der sich bezeichnenderweise ein Leben lang für soziale Gerechtigkeit engagiert hat): The story of philosophy (1926; 1933; 2005).

[20] Mehr dazu in Kap. 6 meines Buches *Allgemeine Systemtheorie* (2012).

Eine Transdisziplin hat viel mit einer wohlverstandenen Philosophie gemein, einer Philosophie, die nicht nur ihre eigene Geschichte kultiviert, sondern sich, dem Wort von IMMANUEL KANT folgend, als Philosophie „nach dem Weltbegriff" versteht, „die das betrifft, was jedermann notwendig interessiert,[21] und das Ganze der menschlichen Lebenswirklichkeit in den Blick nimmt. Es ist kein Wunder, dass zwei herausragende Klassiker des ökonomischen Denkens, ADAM SMITH und KARL MARX, eben auch Philosophen in diesem Sinn gewesen sind und die Wirtschaft noch in Wechselwirkung mit der individuellen und gesellschaftlichen Lebenslage der Menschen gesehen haben. Würde sich die Ökonomik auf diese klassischen Wurzeln besinnen, könnte und sollte sie auch eine transdisziplinäre Lehre entwickeln, eine ganzheitliche Lehre von den wirtschaftenden Menschen in der Gesellschaft. Dazu müsste sie freilich eine grundlegende Revision ihrer Doktrinen auf sich nehmen und dabei die philosophische Reflexion der Wirtschaft einbeziehen.

Vielen wird diese Vision utopisch scheinen, doch könnte man sie mit ERNST BLOCH eine „konkrete Utopie" nennen,[22] weil sich in der Wirklichkeit schon manche latenten Veränderungstendenzen andeuten.[23] Auch bin ich in meinem Denken jung genug geblieben, um es mit der Devise der Pariser Studenten im 1968er Jahr zu halten: Soyez réalistes, démandez l'impossible![24]

Zusammenfassung

ROPOHL, GÜNTER: **Verblendungen der Ökonomik.** ETHICA 25 (2017) 1, 49–65

In der Ökonomik ist eine herrschende Strömung lebendig, die nicht nur die Lehrangebote an den Hochschulen und das wissenschaftliche Gutachterwesen bestimmt, sondern auch die Wirtschaftspolitik und die öffentlichen Debatten. Dieser herrschenden Strömung werden schwerwiegende Einseitigkeiten vorgeworfen, die der sozioökonomischen Wirklichkeit nicht gerecht werden. Die Verkürzungen und Verzerrungen

Summary

ROPOHL, GÜNTER: **The blindness of economics.** ETHICA 25 (2017) 1, 49–65

There is a trend in economics that not only dominates the teaching at the universities and scientific expert analyses but also economic policy and public debates. This trend is judged as being highly unbalanced which has a detrimental effect on socioeconomic reality. The reductions and distortions are put down to a disciplinary narrowing that follows the ideal of a formalistic framework of theories. This is why scientific

[21] I. KANT: Kritik der reinen Vernunft, in: Werkausgabe, hg. v. W. Weischedel, Bd. III u. IV (1968), S. 701; vgl. auch das Programm der Synthetischen Philosophie in meinem Buch *Allgemeine Systemtheorie* (2012).

[22] E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung (⁵1978), S. 727.

[23] Immerhin habe ich mich in diesem Buch auf etliche kritische Schriften berufen können, die möglicherweise Teil des Wandels sind.

[24] „Seid realistisch, verlangt das Unmögliche!" Vgl. das Stichwort „Mai 68" in der französischen Wikipedia [Abruf September 2015].

werden auf eine disziplinäre Verengung zurückgeführt, die dem Ideal eines formalistischen Theoriengebäudes folgt. Darum sollte wissenschaftliche Reflexion ein umfassendes Verständnis der Wirtschaft zurückgewinnen, das sie in ihrer Einbettung in die Lebenszusammenhänge von Arbeit, Technik und Gesellschaft begreift.

Homo oeconomicus
Konflikte
Magie der Geldwerte
Modellakrobatik
Ökonomisierung des Lebens
Opfer der Spezialisierung
Vernachlässigung von Arbeit und Technik
Vorrang der Produktion
Wachstumsfetischismus

reflection should regain a comprehensive understanding of economy which is embedded in the life contexts of work, technology and society.

Conflicts
economization of life
growth fetishism
homo oeconomicus
magic of monetary values
model acrobatics
neglect of work and technology
priority of production
victims of specialization

Literatur

ALBERT, HANS: Marktsoziologie und Entscheidungslogik. Ökonomische Probleme in soziologischer Perspektive. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1967.

BLOCH, ERNST: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.

BRODBECK, KARL-HEINZ.: Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie: eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften. Darmstadt: Wiss. Buchges., ^{6}2013.

DURANT, WILL: The story of philosophy. New York 1926, 2. Aufl. mit neuem Vorwort 1933, 2005.

HEISE, A./BACHMANN, R.: Brauchen wir einen Pluralismus-Kodex? Forschung & Lehre (2016) 7, 596–598.

HUBIG, CHRISTOPH: Kommerzialisierung von Forschung und Wissenschaft, in: Christian Adam u.a. (Hg.): Die bedingte Universität. Stuttgart: Schmetterling-Verl., 2010, S. 43–62.

KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft, in: W. Weischedel (Hg.): Werkausgabe, Bd. III u. IV. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968.

KARAFYLLIS, NICOLE C.: Die Phänomenologie des Wachstums, Habilitationsschrift, Stuttgart 2006.

LENK, HANS: Eigenleistung: Plädoyer für eine positive Leistungskultur. Zürich: Edition Interfrom, 1983.

MEADOWS, DENNIS L. u.a.: Die Grenzen des Wachstums. Stuttgart: Dt. Verlags-Anstalt, 1972.

POLANYI, KARL: The Great Transformation. New York/Toronto: Farrar & Rinehart, 1944 (dt. Frankfurt/M. ^{3}1995).

ROPOHL, GÜNTER: Allgemeine Technologie: eine Systemtheorie der Technik. Karlsruhe: Univ.-Verl. Karlsruhe, ^{3}2009.

– Allgemeine Systemtheorie: Einführung in transdisziplinäres Denken. Berlin: Ed. Sigma, 2012.

– Ethik und Technikbewertung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.
– Das Wesen der Wirtschaft – und das Unwesen der Ökonomen. Baden-Baden: Ed. Sigma bei Nomos, 2015.
ROST, NORBERT: Der Homo Oeconomicus – Eine Fiktion der Standardökonomie. *Zeitschr. f. Sozialökonomie* 45 (2008), 158–159, 50–58; www.sozialoekonomie-online.de [Abruf Sept. 2015].
SENF, BERND: Die blinden Flecken der Ökonomie. Kiel: Verlag f. Sozialökonomie, 2008.
Siebenhüner, Bernd: Homo sustinens als Menschenbild für eine nachhaltige Ökonomie, http://www.sowi-online.de/node/1313 [Abruf Sept. 2015].
STACHOWIAK, H.: Allgemeine Modelltheorie. Wien/New York: Springer, 1973.

Prof. Dr.-Ing. Günter Ropohl, Kelterstr. 34, D-76227 Karlsruhe
ropohl@t-online.de

INFORMATIONSSPLITTER

Der Digitalisierungswahn

Laut dem Philosophen *Christoph Quarch* ist die *Digitalisierung* ein Produkt des Machbarkeitsdenkens. Ausgehend von drei in einer Zeitschrift veröffentlichten Artikeln Quarchs stellte er sich in einem Interview verschiedenen Fragen, wobei er seine Besorgnis darüber äußerte, dass wir zunehmend auf dem Weg seien, unsere Menschlichkeit zu verlieren. Seine Kritik richtet sich dabei nicht ausschließlich gegen die Digitalisierung, sondern auch gegen die sog. *Human Enhancement-Bewegung*, in der eine Denaturierung des Menschen betrieben werde.

Obwohl es in der Natur des Menschen liege, Subjekt zu sein, so Quarch, mache er sich durch seine Aktivitäten im Internet immer mehr zum Objekt. Durch die Digitalisierung werde die Entfremdung des Menschen von seiner Natur auf die Spitze getrieben. Die Gleichung lautet: homo faber + homo oeconomicus = homo digitalis. Die digitale Welt erlaube es dem homo oeconomicus, über alle Grenzen hinweg zu wirtschaften, wobei jedoch die Grenzen des Menschlichen überschritten würden. Die Maßlosigkeit – Quarch führt hier, bezogen auf jüngste Entwicklungen, die Flüchtlingspolitik, die Europapolitik und die globale Wirtschaft an – bedinge jedoch eine geistige Krise, denn die von den digitalen Medien suggerierte Grenzenlosigkeit und Unendlichkeit vertrage sich nicht mit dem konkreten Leben.

Die digitalen Medien verstärken auch die Konsumentenhaltung des Menschen, weil sie Distanz schaffen. Alles wird digital aufbereitet, erreicht uns durch einen maschinellen Filter, weshalb wir nicht mehr unmittelbar berührt sind von dem, was um uns herum geschieht. Selbst die Sprache werde auf bloße Informationsübertragung reduziert und verliere dadurch ihre gemeinschaftsbildende Kraft. Von den digitalen Geräten gehe ein Zwang aus, der sich gegen die persönliche Freiheit richtet. Noch einen Schritt weiter gehe die Künstliche Intelligenz. Intelligente Maschinen könnten sich aber eines Tages gegen den Menschen richten. Absurd findet Quarch den Gedanken, in Roboter Ethik-Programme einbauen zu wollen, da es gegen die Grundidee der Ethik gehe, ethisches Handeln mit wissenschaftlicher Genauigkeit zu formatieren. Ethik sei nur dort sinnvoll, wo der Mensch die Freiheit habe, sich entweder so oder anders zu verhalten. In dieser Handlungsfreiheit liege auch seine Würde.

Auf die Frage, wie man der Macht aus Kapital, Technologie und Monopol der IT-Giganten entgegenwirken könne, spricht Quarch von neuen Parametern, nach denen wir leben, sprechen, denken. Dies sei aber nicht „machbar", sondern es geschieht einfach oder es geschieht nicht. Zuversichtlich fügt er hinzu, dass es ähnliche Revolutionen in der Geschichte der Menschheit immer gegeben habe, schon vor etwa 2800 Jahren beim Übergang vom mythischen zum rationalen Denken. Wegbereiter einer neuen Kultur könnten wir aber nur werden, so Quarch, wenn wir mit der Welt und den Menschen im Gespräch bleiben.

ETHICA 25 (2017) 1, 67–81

HANSPETER SCHMITT

THEOLOGISCHE ETHIK UND ÖFFENTLICHKEIT

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); *Dokumentation und Verletzbarkeit. Über die Bedeutung und Ambivalenz klinischer Systeme* (in: *Spiritual Care*, Berlin 2016).
Forschungsschwerpunkte: Dokumentationssysteme im Bereich klinischer Pastoral; Proprium der Theologischen Ethik; Empathie und die Entstehung von Werthaltungen; Ethik und Theologie im Kontext humaner Sterbendenbegleitung; Hermeneutik und Methodik theologisch-ethischer Schriftauslegung.

1. Eröffnung

Während andere theologische Fächer sich um ihre öffentliche Bedeutsamkeit und Plausibilität eigens mühen, scheint die Relevanz der Theologischen Ethik für das gesellschaftliche, institutionelle und persönliche Leben auf der Hand zu liegen. Denn der allgemeine Bedarf an praktischer Reflexion bzw. ethischem „Know-how" ist seit Jahrzehnten ungebrochen. Er zeigt sich auf wissenschaftlicher Ebene, aber auch in konkreten Bereichen wie Bildung,

Wirtschaft, Politik, Medien oder Medizin und nicht zuletzt im institutionellen Handeln, etwa wenn es um die Klärung moralisch prekärer Situationen geht. Dieser Ethikbedarf macht die Kirchen und Religionen für die gesellschaftlichen Handlungsträger nach wie vor interessant. Ihre Wertbegriffe, ihr Menschenbild und Lebenswissen versprechen Orientierung und gehaltvolle Auseinandersetzungen.[1] Damit kommt die Theologische Ethik fast wie von selbst ins Spiel, denn sie treibt solche Auseinandersetzungen fachlich voran bzw. strukturiert und begleitet sie.[2]

Dennoch lohnt die Überlegung, ob der theologisch-ethischen Disziplin wirklich eine besondere öffentliche Relevanz zukommt und worin sie besteht: Hat sie „Öffentlichkeit", verstanden als echte Chance auf Mitwirkung? Auf welche Öffentlichkeitsformen trifft sie? Sind es „offene" Öffentlichkeiten, zu denen sie eingeladen wird, oder doch eher einseitig geformte, wenn nicht sogar gelenkte Kommunikationen? Falls dem so ist – vielleicht auch, weil es die ideale öffentliche Kommunikation realiter nicht gibt –, hat dann Theologische Ethik nicht zumindest eine Aufgabe: nämlich zur „Öffnung von Öffentlichkeit" beizutragen, also zur stetigen Steigerung ihrer Diskursivität, Vernunft und Transparenz? Setzt aber dieser Anspruch nicht umgekehrt voraus, dass Theologische Ethik zunächst dahin strebt, eine solche Qualität kultivierter Öffentlichkeit und Partizipation innerhalb der eigenen Disziplin wie auch kirchlich zu erreichen?

Um solche Fragen nach dem Verhältnis der Theologischen Ethik zu diversen praktischen Interessen und ihren jeweiligen Öffentlichkeiten angemessen aufzunehmen, bedarf es einer Theorie der Öffentlichkeit.[3] Darin geht es um den sozialen Sinn, den Status und die Vielfalt öffentlichen Lebens, um seine unterschiedlichen Funktionen, Rollen und Bereiche wie auch um die Sicherung von Qualitätsstandards im gesellschaftlichen und institutionellen

[1] Vgl. H. Schmitt: Wozu Theologie? (2013), hier S. 10–13. Jüngst und mit kritischem Akzent: H. Joas: Kirche als Moralagentur? (2016).

[2] Vgl. W. Korff: Theologische Ethik (1975); F. Böckle: Fundamentalmoral ([4]1985); J. Fischer: Theologische Ethik (2002); E. Schockenhoff: Grundlegung der Ethik (2007); vgl. jüngst: R. Amesbury/C. Amman (Hg.): Was ist theologische Ethik? (2015).

[3] Vgl. Entwürfe aus der Perspektive von Religion, Theologie und Kirche: F. Höhne: Öffentliche Theologie (2015); ders./F. v. Oorschot (Hg.): Grundtexte Öffentliche Theologie (2015); A. Kreutzer/F. Gruber (Hg.): Im Dialog (2013); H. Schmitt: Kirchliche Personalpolitik in kritischer Öffentlichkeit (2009); M. Delgado/A. Jödicke/G. Vergauwen (Hg.): Religion und Öffentlichkeit (2009); F.-J. Bormann/B. Irlenborn (Hg.): Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft (2008); K. Gabriel (Hg.): Religionen im öffentlichen Raum (2003); W. Schoberth/I. Schoberth (Hg.): Kirche – Ethik – Öffentlichkeit (2002); E. Arens/H. Hoping (Hg.): Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? (2000); I. Baldermann u.a. (Hg.): Glaube und Öffentlichkeit (1996).

Geschehen, dies angesichts bestehender Interessenkonflikte oder drohender Erosionen. Ich möchte aber zunächst von einem Ereignis Theologischer Ethik in Öffentlichkeit berichten, um anschließend daraus einige Erkenntnisse zu ziehen.

2. Ereignis

Als Theologe und Ethiker bin ich oft zu öffentlichen Diskursen eingeladen, bei denen moralisch relevante Fragen zur Debatte stehen. Ich erinnere mich beispielsweise an eine Veranstaltung zur damals in der Schweiz debattierten gesetzlichen Einführung der Präimplantationsdiagnostik (PID), die im Rahmen einer Tagung von Pflegefachkräften, Medizinern und Gynäkologen anberaumt war. Ich befand mich mit zwei Spitzenleuten der Reproduktionsmedizin sowie einem Mitglied der Nationalen Ethikkommission auf dem Podium und sollte mein Statement nach ihnen halten. Zweifelsohne war dieses Podium von einer menschlich positiven, kollegialen Atmosphäre geprägt. Doch als meine Vorredner der Reihe nach sprachen, hatte ich immer weniger den Eindruck einer – wie ich es nenne – „offenen", sprich diskursiven Öffentlichkeit. Vielmehr empfand ich die Szene als eine Form zweckhaft inszenierter Öffentlichkeit – inszeniert, um die Position der Zulassung dieser Methode vorgeburtlicher Diagnostik effizient zu untermauern.[4] Mein eigener Beitrag sollte zwar hierzu eine kritische Ethik anbieten, war aber offenkundig nicht als paritätisches Ereignis gedacht. Er diente nur als „Feigenblatt", damit Charakter und Ziel der Inszenierung nicht sofort ins Auge stachen.

Allerdings gebe ich zu, dass meine ursprünglich geplante Redestrategie kaum diskursiver war als die Anlage der Veranstaltung insgesamt: Ich hatte mir nämlich vorgenommen, eine konsequente Lebensschutzposition vorzutragen und dafür alle ethisch denkbaren Argumente stringent in Anschlag zu bringen. Als ich jedoch die damit drohende Frontstellung sah, die über den Abgleich längst fixierter Ergebnisse wohl nicht hinauskommen würde, tat ich etwas für mich Untypisches: Ich ging spontan ohne Manuskript ans Redepult und verzichtete auf die von mir geplante Positionierung. Dafür sprach ich lediglich von relevanten Erfahrungen: etwa Erfahrungen von Menschen mit Behinderung, die sich durch die neue Technik marginalisiert sehen; oder Erfahrungen von Ärzten, die durch ein anwachsendes medizinisches Anspruchs-

[4] In der Schweiz wurde am 5. Juni 2016 die an bestimmte Bedingungen gebundene Zulassung der PID durch eine diesbezügliche Änderung des Fortpflanzungsmedizingesetzes von Volk und Ständen angenommen.

denken immer mehr unter Druck geraten. Zugleich zeigte ich meinen ungeteilten Respekt vor dem hochstehenden ärztlichen Motiv, Leid lindern und, wenn irgend möglich, helfen zu wollen, drückte zudem mein Verständnis für die Not der durch Infertilität und Erbkrankheiten belasteten Paare aus. Umgekehrt brachte ich Beispiele für die Ambivalenz eines subtil um sich greifenden Perfektions- und Machbarkeitsdenkens, das nicht nur den Bereich medizinischer Diagnostik längst beeinflusst und sich zu einer letztlich gnadenlosen gesamtgesellschaftlichen Dynamik ausweiten könnte.

Bei allem, was ich sagte, war mein eigentliches Ziel nicht mehr, eine bestimmte ethische Position und entsprechende Regelungen durchzusetzen, sondern hinter solche normativen Ergebnisse zurückzugehen. Es ging mir darum, das dahinter liegende Feld differierender Erfahrungen „aufzurollen" und plastisch darzustellen. Abstrakt formuliert wollte ich Nachdenklichkeit als Urform hermeneutischer Offenheit erzeugen, aber auch interperspektivische Aufgeschlossenheit und Aufmerksamkeit als Urform sozialer Öffentlichkeit. Um das zu erreichen, brauchte ich meine eigene Ansicht der debattierten Sache zwar nicht zu verleugnen. Nötig war aber, sie ernstlich zu öffnen und dem wechselseitigen Prozess erneuten Auslegens, Annäherns und Verstehens auszusetzen.[5]

Ob dieser Prozess konstruktiv war oder im Ansatz gelang, lässt sich schwer sagen. Aber ich erinnere mich an eine Kongressteilnehmerin, die anschließend meinte, man könne sogar mit mir reden, obwohl ich Theologe und Kirchenmann sei. Dieser Kommentar hat mich zwar wegen seiner nicht überhörbaren Spitze gestört, lässt aber zugleich die Skepsis ahnen, mit der kirchliche Institutionen und Kräfte im öffentlichen Raum nicht ohne Grund zu rechnen haben. Umgekehrt scheint selbst eine kleine periphere Erfahrung kommunikativer Kompetenz seitens kirchlicher und theologischer Personen als befreiender Schritt hin zu einem Klima wechsel- bzw. vielseitiger Diskursivität erlebt zu werden. Und jeder weiß, dass ohne ein solches aufrichtig gepflegtes Klima menschen-, erfahrungs- und situationsgerechte ethische Einsichten niemals wachsen können.

[5] Vgl. für den hermeneutischen Hintergrund: H. SCHMITT: Empathie und Wertkommunikation (2003), S. 91–126; grundlegend: H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode ([2]1965); E. CORETH: Grundfragen der Hermeneutik (1969); J. GRONDIN: Einführung in die Philosophische Hermeneutik ([3]2012).

3. Erkenntnis

Daraus und aus anderen Ereignissen lassen sich Erkenntnisse für das Verhältnis der Theologischen Ethik zu unterschiedlich möglichen bzw. nötigen Öffentlichkeiten ziehen.

Erstens: *Theologische Ethik hat Öffentlichkeit und ist auf unterschiedlichsten Ebenen mehr denn je öffentlich gefragt.*

Damit soll zunächst allgemein und quantitativ festgehalten werden, dass Fachleute aus dem Bereich der Theologischen Ethik sicher keinen Mangel an Einladungen haben, die Öffentlichkeit ethisch zu begleiten bzw. mit ethischer Reflexion zu versorgen. Ob es sich hierbei um öffentliche Foren oder geschlossene Tagungen zu diversen Themen handelt, um Medienbeiträge oder Fachartikel, um politische Gutachten oder institutionell gefragte Beratungen und Bildungsprozesse, um interdisziplinäre Forschungen oder innerkirchliche Supervisionen – Felder, Einrichtungen und Interessengruppen, welche die Theologie nach Ethik fragen, gibt es in der Tat genug.

Diese Erkenntnis muss mit der bereits erwähnten generellen Erwartungshaltung zusammen gesehen werden, die sich von Kirche und christlichem Glauben in erster Linie moralische Inputs und Werterziehungsimpulse erhofft und daran ihre öffentliche Berechtigung und Plausibilität festmacht. Dass speziell der katholischen Kirche im Bereich von Sexualitäts-, Familien- und Partnerschaftsentwicklung kaum noch Kompetenzen zugetraut werden, ändert am generellen Sachverhalt nichts. Die Bereitschaft, etwa politik- und sozialkritische Beiträge des Lehramtes bzw. der Theologie aufzunehmen oder für die moralische Reifung Heranwachsender von kirchlichen Verbänden bzw. vom Religionsunterricht Gutes zu erwarten, wird nach wie vor stabil geäußert.[6]

Diese Ethik und Moral betonende Nachfrage scheint sich längst zum entscheidenden Faktor für die von außen formulierte Identität und Überzeugungslogik von Kirche und Theologie zu entwickeln. Andere Logiken – Sinnstiftung, rituelle Bedürfnisse, Klärung weltanschaulicher Fragen, strukturelle Zuordnung – wandeln sich und werden immer seltener mit der klassischen kirchlichen Domäne verbunden.[7] So bleibt am Ende allein die moralpraktische Ebene. Das stört indes selbst theologische Ethiker, die im konjunktu-

[6] Vgl. H. Schmitt: Wozu Theologie? (2013), S. 13–15; vgl. auch: H. Joas: Kirche als Moralagentur? (2016).

[7] Exemplarisch für die Schweiz: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.): Katholische Kirche in der Schweiz (2013); A. Bünker: Kirche in der Schweiz (2014).

rellen Aufwind leben. Aber sie fragen sich dennoch, ob es tatsächlich ihre Kernaufgabe als Theologinnen und Theologen sein sollte, der Welt Ethik und Moral zu bringen.

Zweitens: Theologische Ethik nimmt an unterschiedlichen Öffentlichkeiten teil und arbeitet darin auf die Steigerung von Diskursivität zu.

Hier kommt eine Erkenntnis ins Spiel, deren sachliche Tragweite mittels einer angemessenen Theorie der Öffentlichkeit ausgelotet werden müsste, um nicht banal zu wirken.[8] Dann träte die höchst komplexe Struktur (Vielfalt, Vernetzung, Segmentierung, Schichtung, Statuskonflikte etc.) dessen ans Licht, was man mit „Öffentlichkeit" bzw. „öffentlichem Austausch" bezeichnet, auch das Recht auf Öffentlichkeit samt der Wirkungen und Grenzen dieses Rechtes, sowie die unverzichtbare, mithin ambivalente Rolle, welche die Medien in pluralisierten Zeiten spielen. Das wäre zugleich der Ort, den bereits erwähnten Anspruch der diskursiven Qualität von Öffentlichkeiten sozialphilosophisch einzubinden und mit Hilfe klarer Kriterien versteh- und brauchbar zu machen.[9] Von dort aus ließe sich schließlich die Funktion und Form konkreter Öffentlichkeitsgestaltung bestimmen und einschätzen.

Wenn Theologische Ethik, wie ich meine, vornehmlich der Diskursivität öffentlicher Prozesse, ihrer hermeneutischen Offenheit und interperspektivischen Aufgeschlossenheit zuarbeitet, wird sie dennoch nicht pauschal vorgehen können: Es ist ein systematischer Unterschied, ob sie sich in der internen Teilöffentlichkeit einer Institution (Klinik, Wirtschaft, Kirche etc.) um subjektgerechte wie nachhaltige Entscheidungen und Abläufe bemüht, dabei aber die Zielsetzung der Einrichtung im Blick behalten muss; ob sie sich auf dem Feld politischer Meinungsbildung oder bei öffentlichen Debatten ins freie – legitimerweise von einseitigen Interessen geprägte – Spiel des „Für und Wider" hinterfragend und reflektierend einmischt; oder ob sie im Kontext ethischer Wissenschaften an Fachdiskursen teilnimmt, wo das Problem weniger in der Einseitigkeit als in der Tendenz liegt, sich von den lebensweltlichen Erfahrungen und Relevanzen zu isolieren.

Dabei ist zu beachten, dass diese wie alle anderen Öffentlichkeiten von einem „voröffentlichen", lebensweltlich eingebetteten Austausch genährt sind. Er stellt den kulturellen „Humus" aller Diskurse und moralbildenden Prozesse dar, obschon es darin nicht explizit um eine geregelte Argumenta-

[8] Vgl. hierzu u.a. die in Anm. 3 angeführte Literatur.

[9] Grundlegend: J. Habermas: Moralbewusstsein ([4]1991); ders.: Vorstudien und Ergänzungen ([3]1989); ders.: Diskursethik (1991).

tion, um Konsens und Objektivität geht. Der Sinn liegt vielmehr tiefer und betrifft den sozial verbindenden, subjektiven Austausch widerfahrenen Lebens: darin wird Leben in seiner Geschichtlichkeit, Fühlung und gedachten Bedeutung erinnert, einander erzählt und zugeeignet, aber zugleich gedeutet, bewahrt und gepflegt. Das geschieht in unterschiedlichen Graden der Intensität und Bewusstheit, reicht von gewöhnlicher Alltagskommunikation bis in die feierliche Rezitation kulturstiftender Geschichten und Symbole. Dieses vielgestaltige basale Geschehen der soziokulturellen Vergewisserung darf weder in der Theorie der Öffentlichkeit noch in der Ethik vernachlässigt werden; denn darin regeneriert und aktualisiert sich der welt- und menschanschauliche Horizont, durch den wiederum alle Diskurse hermeneutisch und inhaltlich inspiriert sind.[10]

Drittens: *Theologische Ethik arbeitet zugleich an der eigenen Diskursivität und Öffentlichkeitskultur.*

Um Diskursivität als stetig sich steigernde Kultur von Öffentlichkeit fordern und fördern zu können, muss sich Theologische Ethik um eine entsprechende Selbstgestaltung mühen. Sie benötigt also eine eigene fachliche, kirchliche und gesellschaftliche Form und Öffentlichkeit, die rationalen, partizipativen, paritätischen und kritischen Standards genügt. Erst dann werden ihre Beiträge menschliche Lebenswirklichkeiten subjekt-, sach- wie erfahrungsbezogen spiegeln und deuten können. Dann werden moralpraktische Erkenntnisse – Wert-, Norm- und Handlungstexte – erreichbar, die begründet, legitim und zumutbar sind.

Dieser selbstverständliche Ansatz ist eigens zu betonen, da Theologische Ethik im Kontext diverser fachlicher Traditionen und kirchenamtlichen Gebarens durch einige Hypotheken belastet ist. Man könnte diese Hypotheken einzelnen Konfessionstypen zuordnen: So droht auf reformatorischer Seite eher die Neigung zum biblischen Positivismus, die Kultur der Diskursivität zu gefährden; katholischerseits ist es der tradierte Hang zum Naturrechts- und Lehramtspositivismus, der sich blockierend auf eine angemessene Deutung von Wirklichkeit auswirkt. Es gilt daher auf beiden Seiten, einer gezielten Dekonstruktion eigener Traditionen zuzuarbeiten, um sie auf Dauer konstruktiv in die öffentlichen Verständigungs- und Legitimationsprozesse einbringen zu können.

[10] Vgl. H. Schmitt: Empathie und Wertkommunikation (2003), S. 296–298, 300f., 330–342 (mit Bezug auf Jürgen Habermas).

Das betrifft übrigens besonders die Rede von Gott, die ja einen genuinen Topos auch der theologisch-ethischen Arbeit darstellt. Diesbezüglich gängige Aussagen betonen etwa Gott als den Souverän allen Lebens, als Tröster und Garant des Heils, als jenen, der dem Leben Heiligkeit und dem Menschen Ebenbildlichkeit verleiht.[11] Diese Rede erklärt sich aber nicht von selbst, sondern setzt bestimmte Deutungen des Menschseins und der humanen Praxis voraus. Es zählt daher zur hermeneutischen Pflicht des Faches, aufzuklären, welcher anthropologische Sachverhalt mit einer theologischen Rede jeweils gemeint ist bzw. verstärkt werden soll. Auf diese Weise erst wird eine solche Deutung für einen Diskurs zugänglich und hat dort Aussicht, inhaltlich zum Tragen zu kommen. Ansonsten ist der Verdacht nicht fern, dass theologische Aussagen eingesetzt werden, um einen Mangel an ethischer Reflexion oder moralischer Triftigkeit zu verschleiern.

Die diskursive Qualität Theologischer Ethik betrifft neben dieser hermeneutischen Transparenz ihrer Inhalte auch die Form ihres Auftretens. Die Kritik richtet sich hier besonders an die lehramtliche Moralverkündigung der katholischen Kirche. Sie bleibt – besonders in Fragen der Sexualitäts- und Familiengestaltung – weit hinter jener kommunikativen Kultur und Kompetenz zurück, die für Fachleute dieses Bereiches seit Jahrzehnten selbstverständlich ist. Zwar lassen diesbezüglich Konsultationsprozesse, die in jüngerer Zeit im Vorfeld synodaler Ereignisse durchgeführt wurden, auch für künftige Vorgänge hoffen, sofern die Erfahrungen und Überzeugungen der Befragten darin nachhaltig zum Tragen kommen.[12] Jedenfalls muss seitens der Kirche – aber auch anderer Institutionen – Schluss sein mit der machtförmigen Dekretierung von Moral und Ethik![13]

Im kirchlich dabei immer noch üblichen Begriff der „Verlautbarung" klingt an, dass Öffentlichkeit nicht partizipativ gesucht und angezielt wird, um der sittlichen Wahrheit näherzukommen. Sie wird dann nur als Resonanz- und Agitationsraum kommunikativ abgeschotteter moralischer Positionen verstanden und benutzt. Das setzt freilich ein einseitiges, zudem totalitäres Verständnis von Öffentlichkeit voraus, für das es in demokratischen Systemen

[11] Vgl. M. Welker: Person (2001); St. Heuser: Menschenwürde (2004), S. 258–268. Für den Hintergrund: A. Lob-Hüdepohl: Zwischen Prophetie und Schweigen (2015).

[12] Vgl. exemplarisch: J. Knop / J. Loffeld (Hg.): Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte (2016).

[13] Mit deutlichem Anschluss an das jüngste Synodengeschehen, aber im Hinblick auf eine adäquate Grundlegung institutioneller, insbesondere kirchlicher Moralkommunikation: H. Schmitt: Subsidiarität statt Subordination (2017); vgl. auch ders.: Wozu Theologie? (2013), S. 33f. (Lit!).

und aufgeklärten Kulturen keinen soziologischen Anhalt gibt. Mit Recht und vernünftigerweise wehren sich daher Menschen gegen ein solches Ansinnen oder ignorieren es schlichtweg. Es verletzt ihre Würde als Subjekte jedweder Kommunikation und missachtet die Beiträge, die sie aus eigener Kompetenz und Erfahrung einzubringen hätten.

Viertens: Theologische Ethik wird diskursiv zur Partnerin aller, die an umfassender Realisierung von Humanität interessiert sind.

Mit der öffentlichen Kultur praktischer Diskurse und Moralgespräche geht es – so der Anspruch – um eine umfassende Humanisierung allen Lebens: sprich um die personal, sozial wie strukturell zu gewährleistende Entfaltung der Subjekte samt ihrer nahen wie globalen Umwelten. Dieses sittliche Interesse an einer universalen wie subjektgerechten Statuierung humaner Standards verbindet die beteiligten Akteure. Dabei wirkt es auf deren materiale Ziele und somit mögliche Differenzen relativierend und befriedend. Denn es strebt nach einer Öffentlichkeit, die das Eigen- und das Gemeinwohl ernstlich zu vermitteln sucht.

Die klassische Sorge der Theologischen Ethik lautet an dieser Stelle, dass sie vor dem gewiss anspruchsvollen Horizont diskursiver Ereignisse als solche nicht mehr erkennbar sein könnte:[14] Wenn es im Entscheidenden um rationale Vernunft und paritätisch gestaltete Interaktionen gehe, werden dann nicht Eigenbedeutung und Gehalt jüdisch-christlicher Traditionen entwertet bzw. preisgegeben? Zunächst ist klarzustellen, dass diese originär gewachsenen Traditionen und Hintergründe – genau wie die anderer Interessen- und Kulturträger – nach wie vor wichtig und inspirierend sind. Dass sie im Diskurs der rationalen Kritik und Legitimierung ausgesetzt werden, dient nicht ihrer Marginalisierung, sondern ihrer praktischen Entschlüsselung. Das führt, sofern es plausible Gründe gibt, zu ihrer erneuten gesellschaftlichen Relevanz. Umgekehrt wurzeln sämtliche ethischen Beiträge – nicht nur die der christlich informierten Seite – im Boden diverser welt- und menschanschaulicher Konzepte und Annahmen. Auch diese sind ihrerseits offenzulegen und mit dem Erfordernis rationaler Begründung kritisch ins Verhältnis zu setzen.

Dabei sieht man, dass es sich um kein einseitiges Verhältnis handelt. Rationalität ist nicht gleich Rationalität, denn sie wird in diesen Prozessen bezüglich ihrer Umsicht und prägenden Begriffe auch beeinflusst und gestaltet. So ist es

[14] Vgl. B. Stoeckle: Grenzen der autonomen Moral (1974); hierzu in klassischer Entgegnung: A. Auer: Autonome Moral ([2]1984). Zur Einschätzung der vorgelegten Lösungen dieses Streites: H. Schmitt: Glaube als Größe und Grenze (2015), hier S. 102–107.

ein wesentlicher Unterschied, ob sich die Rationalität eines Moralgesprächs am zählbaren Nutzen einer Mehrheit orientiert oder an einem funktional gesetzten Teilzweck (wirtschaftliche Prosperität, Förderung von Bildungseliten, Reduzierung der Gesundheitskosten etc.) oder aber an einer menschenrechtlichen Logik, welche auf die Wohlfahrt aller, auch der Fremden und Fernen, ausgerichtet ist.

Die welt- und menschanschaulichen Konzepte jüdisch-christlicher Tradition verfolgen auf Basis ihrer stärksten biblischen Quellen die menschenrechtliche Dynamik und bleiben ihr verpflichtet. Wenn es dabei bereits in früheren Epochen Verbündete anderer Herkunft gab und heute noch gibt, ist das kein Grund zur Sorge, sondern ein ermutigendes Zeichen. Es zeugt von der humanen Wirkungsgeschichte dieser Tradition, kann aber auch Frucht wechselseitiger Synergien aller „Menschen guten Willens" sein. Nach HANS JOAS sind solche Partnerschaften quer zu den konventionellen Religions- und Kulturgrenzen zugunsten einer weltweiten Humanisierung und Befriedung das Gebot der Stunde:[15] Die Universalisten und Humanisten jedweder Religions- und Denktraditionen werden mehr und mehr zusammenstehen, um den Partikularisten und Fundamentalisten aller Lager und Kulturen zugunsten verantwortlicher Freiheit und ungeteilter menschlicher Wohlfahrt kraftvoll zu widerstehen.

4. Ergebnis

Nochmals schärfer zurückgefragt: Wo bleibt bei alldem „Gott", sprich die spezifische Semantik aller theologischen Reflexion und auch der Theologischen Ethik? Christlich orientierte bzw. kirchlich beheimatete Menschen erwarten von der Gottesrede einen innovativen Sinn für ihre Praxis als glaubend Handelnde. Experten sehen zudem die daraus resultierenden Chancen für die Entfaltung Theologischer Ethik mit, in und als Öffentlichkeit – und beschreiben die Wirkung solcher Rede für die Form von Öffentlichkeit insgesamt. Sie haben fachlich zu beachten, dass sie nicht in den kritisierten Jargon einseitiger Verlautbarung und ideologischer Gottesrhetorik abdriftet, sondern rational zugänglich und hermeneutisch nachvollziehbar bleibt. Dann kann es auf dieser Linie zu Deutungen kommen, die kraft des Glaubens konstruktive Potentiale für die Praxis von Öffentlichkeit freisetzen.

Ein erster Anhalt ergibt sich unmittelbar auf der Ebene theologisch-ethischer Arbeit: Wenn sich nämlich Theologische Ethik in und für Öffentlichkeit

[15] Vgl. H. JOAS: Glaube als Option (2012), S. 64f.

öffnet, damit aber zur wechselseitigen Öffnung und Begegnung unterschiedlicher Biographien und Erfahrungen beiträgt, hat das bereits theologische Qualität. Denn mittels einer solchen Steigerung von interperspektivischer Einsicht und Dialog gerät das Eigene an das jeweils Andere des Denkens und Erlebens. Damit wird eine Entgrenzung monologisch festliegender Perspektiven zugunsten sozial erweiterter wie personal fundierter Sichten von Lebenswirklichkeit eingeleitet. Das schafft Begegnungen, welche die Subjektivität, das authentische Selbst-, Anders- und Fremdsein nicht länger abdrängen oder einebnen, sondern anerkennen, aber auch produktiv aufgreifen – zugunsten eines vielgestaltigen Miteinanders in Solidarität und Differenz.

Theologisch qualifiziert und gefördert ist diese Deutung von Interaktion und Öffentlichkeit also zunächst, weil sie humanisierend wirkt und daher überzeugt. Das zieht wiederum entsprechende Gottesaussagen an bzw. bringt sie hervor, so dass sich ein dezidiert theologischer Begründungszusammenhang bildet. So sprechen Bibel und Theologie etwa von einem Gott, der sich selbst offenbart, sich also wesenhaft öffnet bzw. verausgabt und in diesem Akt eigener Entgrenzung den Raum seiner Schöpfung hervorbringt. Er tut dies nicht, um diesen Raum zu dominieren, zu verplanen oder zu benutzen. Vielmehr befreit, dynamisiert und begleitet er ihn aus der Fülle seines sich kreatorisch potenzierenden Geistes. Damit gibt er allem, was aus diesem Geist kommt, schöpft und lebt, die Chance eigener Entfaltung und Fruchtbarkeit, dem Menschen insbesondere ein Dasein, das in Verbindung und Freiheit, Erkenntnis und Sinnlichkeit, Verantwortung und Freude glückt und sich erfüllt.[16] Der anthropologische, soziale und strukturelle Gehalt dieser Aussagen wäre offenbarungstheologisch näher auszuloten. Der dabei erkennbare Spitzensatz hält fest, dass Gott in seinem auf Offenheit, Freiheit und Glück hin geschöpften Raum präsent bleibt: er bleibt dem Wesen und Ziel seiner Schöpfung verbunden und treu. Die biblisch dafür eingesetzte Metapher ist das anwesende Wort und Wirken Gottes, verstanden als die Kommunikation anspruchsvoller unbedingter „göttlicher" Güte.[17] Sie favorisiert, motiviert und schützt Kulturen der Öffnung und Öffentlichkeit, da Menschen dazu neigen, sich auf das Nur-Eigene zurückzuziehen und gegen andere – deren Recht auf Entfaltung, Wohlfahrt und Glück – notorisch zu verschließen. Sie tritt aber im selben Vollzug für das Selbst- und Personsein jedes Menschen ein, schützt sie vor verletzenden öffentlichen Zugriffen, verhindert also, dass sie in ihrer Ange-

[16] Vgl. G. Fuchs: Gute Botschaft (2006), hier S. 265ff.

[17] Vgl. V. Eid: Gegenwart der Güte Gottes (2004); H. Schmitt: Empathie und Wertkommunikation (2003), S. 413–543 (als Analyse biblischer Öffentlichkeiten der Kommunikation Gottes).

wiesenheit, Schuld und Angst zur Schau gestellt und jenen ausgesetzt werden, die nicht auf Solidarität und Wachstum aus sind, sondern auf Missachtung und Gewalt.

Dank dieser das Leben schützend öffnenden Offenbarung und Präsenz Gottes wird folglich eine Öffentlichkeit wahrscheinlicher, welche Egoismen und Isolation überwindet, ohne die Freiheit und Würde der Subjekte zu gefährden. Es wird eine Sozialität gelingender Partnerschaft denkbar, verkündet und gepflegt, die Menschen quer zu den Grenzen in ihrem täglichen Ringen, Hoffen und Lieben zueinander und damit auch zu sich selbst bringt.

Für eine solche – göttlich inspirierte – Kultur von Öffnung und Öffentlichkeit sind Kirche, Theologie und in besonderer Weise die Theologische Ethik da und verantwortlich: im eigenen wie im Vollzug jener Interaktionen, an denen sie öffentlich beteiligt sind. Sie sind selbst Subjekte göttlicher Offenbarung, sprich Beschenkte und begabt, die unbedingt erfahrene Güte in ihren Spuren weiterzutragen. Daraus primär Normen, Ge- und Verbote abzuleiten, ist der falsche Weg, obschon es ohne Verbindlichkeit und Regeln nicht geht. Tragend, sinnstiftend und befreiend aber ist jene personale Liebe, die sich uneingeschränkt treu und verletzlich zeigt: Gottes Liebe, deren Adressaten und Medium Menschen sind – kraft des Glaubens.

Zusammenfassung

SCHMITT, HANSPETER: **Theologische Ethik und Öffentlichkeit.** ETHICA 25 (2017) 1, 67–81

Ausgehend von einer öffentlichen Veranstaltung, die zu einer konkreten medizinethischen Frage stattfand, wird der Öffentlichkeitsbezug der Theologischen Ethik reflektiert. Offenbar fehlt es ihr – wie auch verschiedenen kirchlichen Einrichtungen – in puncto Ethik und Moral nicht an Öffentlichkeit bzw. öffentlichem Interesse. Umso wichtiger und sachlich wie moralkommunikativ geboten ist es, dass die Theologische Ethik diese Relevanz nutzt, um an der Steigerung sozialer Diskursivität im Sinne „geöffneter", sprich kommunikativ zugänglicher Öffentlichkeiten mitzuwirken. Das erfordert eine entsprechende Selbstgestaltung: Theologische Ethik benötigt eine eigene fachliche, kirchliche und ge-

Summary

SCHMITT, HANSPETER: **Theological ethics and the public.** ETHICA 25 (2017) 1, 67–81

Based on a public debate, in which a concrete medico-ethical question was discussed, the public relation of theological ethics is reflected. It seems that theological ethics and also various religious institutions neither lack publicness nor public interest as regards ethics and morality. Thus, it is all the more important and advisable from a practical as well as a morally informative standpoint that theological ethics makes use of this relevance in order to contribute to an increase in social discursivity in the sense of "open", i.e. communicatively open publics. This requires some sort of self-shaping: Theological ethics is in need of an independent professional, religious and social form and public that satisfy

sellschaftliche Form und Öffentlichkeit, die rationalen, partizipativen, paritätischen und kritischen Standards genügt. Ihre auf dieser Basis möglichen Beiträge sind theologisch schon deshalb qualifiziert, sofern und weil sie human überzeugen. Zudem symbolisiert und bewirkt der biblisch grundgelegte Impetus christlicher Gottesrede und Gottespraxis Öffentlichkeit, die aus notorischer Ichbezogenheit bzw. Verschlossenheit befreit, jedoch ohne den notwendigen Schutz vor Verletzung durch Formen illegitimer Öffentlichkeit zu vernachlässigen.

Gottesrede
Öffentlichkeit
Rationalität
Theologische Ethik

rational, participative, critical as well as parity standards. This is why its possible contributions on this basis are theologically qualified, provided that and because they are convincing. Moreover, the impetus of divine speech and practice derived from the Bible symbolizes and effects publicness which helps to get out of habitual self-centredness or reticence, but without neglecting the necessary protection against violation by forms of illegitimate publicness.

Divine speech
publicness
rationality
theological ethics

Literatur

AMESBURY, RICHARD/AMMAN, CHRISTOPH (Hg.): Was ist theologische Ethik? Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil. Zürich: Theologischer Verlag TVZ, 2015.

ARENS, EDMUND/HOPING, HELMUT (Hg.): Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2000 (Quaestiones Disputatae; 183).

AUER, ALFONS: Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf: Patmos, ²1984.

BALDERMANN, INGO u.a. (Hg.): Glaube und Öffentlichkeit. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996 (Jahrbuch für Biblische Theologie; 11).

BÖCKLE, FRANZ: Fundamentalmoral. München: Kösel, ⁴1985.

BORMANN, FRANZ-JOSEF/IRLENBORN, BERND (Hg.): Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2008 (Quaestiones Disputatae; 228).

BÜNKER, ARND: Kirche in der Schweiz auf dem Weg zur Familiensynode. *INTAMS review* 20 (2014) 1, S. 61–68.

CORETH, EMERICH: Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 1969.

DELGADO, MARIANO/JÖDICKE, ANSGAR/VERGAUWEN, GUIDO (Hg.): Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven. Stuttgart: Kohlhammer, 2009.

EID, VOLKER: Die Gegenwart der Güte Gottes wahrnehmen. Der Beitrag des Christlichen für eine humane Moral, in: Ders.: Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik. Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien: Herder, 2004 (Studien zur Theologischen Ethik; 104), S. 41–53.

FISCHER, JOHANNES: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung. Stuttgart: Kohlhammer, 2002 (Forum Systematik; 11).

FUCHS, GOTTHARD: Eine gute Botschaft, in: Institut für Spiritualität Münster (Hg.), Grundkurs Spiritualität. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006, S. 258–269.

GABRIEL, KARL (Hg.): Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa. Münster: Regensberg, 2003 (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften; 44).
GADAMER, HANS-GEORG: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), [2]1965.
GRONDIN, JEAN: Einführung in die Philosophische Hermeneutik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [3]2012.
HABERMAS, JÜRGEN: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, [3]1989.
– Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, [4]1991 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 422).
– Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 975).
HEUSER, STEFAN: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung. Münster: LIT, 2004 (Ethik im theologischen Diskurs; 8).
HÖHNE, FLORIAN: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
— / OORSCHOT, FREDERIKE VAN (Hg.): Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
JOAS, HANS: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder, 2012.
— Kirche als Moralagentur? München: Kösel, 2016.
KNOP, JULIA/LOFFELD, JAN (Hg.): Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte. Regensburg: Friedrich Pustet, 2016.
KORFF, WILHELM: Theologische Ethik. Eine Einführung. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder, 1975 (Theologisches Seminar).
KREUTZER, ANSGAR/GRUBER, FRANZ (Hg.): Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder, 2013 (Quaestiones Disputatae; 258).
LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS: Zwischen Prophetie und Schweigen. Zum Geltungsanspruch „religiöser" Argumente im Raum politischer Öffentlichkeit. *Stimmen der Zeit* 233 (2015) 3, 173–184.
SCHMITT, HANSPETER: Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive. Freiburg i.Ü./Freiburg i.Br./Wien: Herder, 2003 (Studien zur Theologischen Ethik; 93).
— Kirchliche Personalpolitik in kritischer Öffentlichkeit. Theologisch-ethische Impulse, in: Til Galrev (Hg.): Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben? Berlin/Münster: LIT, 2009, S. 155–164.
— Wozu Theologie? Klärung aus theologisch-ethischer Perspektive. *Ethica. Wissenschaft und Verantwortung* 21 (2013) 1, 9–47.
— Glaube als Größe und Grenze optionaler Moral. Im Gespräch mit Hans Joas. *Ethica. Wissenschaft und Verantwortung* 23 (2015) 2, 99–114.
— Subsidiarität statt Subordination. Leitbegriff und Reflexion einer erneuerten kirchlichen Moralkommunikation, in: Michael Durst/Birgit Jeggle-Merz (Hg.): Familie im Brennpunkt (Theologische Berichte; 37). Erscheint: Freiburg i.Ü.: Paulusverlag, 2017.
SCHOBERTH, WOLFGANG/SCHOBERTH, INGRID (Hg.): Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Christliche Ethik in der Herausforderung. Hans G. Ulrich zum 60. Geburtstag. Münster/Hamburg/London: LIT, 2002 (Ethik im theologischen Diskurs; 5).

SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 2007.
SCHWEIZERISCHES PASTORALSOZIOLOGISCHES INSTITUT (Hg.): Katholische Kirche in der Schweiz. Kirchenstatistik 2013: Zahlen, Fakten, Entwicklungen. St. Gallen: Edition SPI, 2013.
STOECKLE, BERNHARD: Grenzen der Autonomen Moral. München: Kösel, 1974.
WELKER, MICHAEL: Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Ingo Baldermann u.a. (Hg.): Menschenwürde. Neunkirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001 (Jahrbuch für Biblische Theologie; 15), S. 247–262.

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, Lehrstuhl Theologische Ethik,
Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur

hanspeter.schmitt@thchur.ch

INFORMATIONSSPLITTER

Vatikankonferenz zu Organhandel

Am 8./9. Februar 2017 veranstaltete die Päpstliche Akademie der Wissenschaften (Vatikanstadt) einen Weltkongress zum Thema „Organhandel", an dem Experten aus mehr als 20 Ländern teilnahmen. Erstmals war auch ein Vertreter Chinas, der Transplantationschirurg *Huang Jiefu*, eingeladen, der in Verdacht steht, in der Vergangenheit illegale Transplantationen mit Organen von hingerichteten Häftlingen durchgeführt zu haben. Neben China werden derzeit auch Indien und die Philippinen verstärkt zum Ziel für zahlende „Transplantationstouristen" aus reichen Ländern, weil die Gesetzgebung in den genannten Ländern diesbezüglich lückenhaft gehandhabt wird bzw. nicht ausreicht, um solche Praktiken zu unterbinden.

Ermittlungen haben gezeigt, dass es vor allem Falun Gong-Anhänger (1992 gegründete religiöse Bewegung auf der Basis von Qi Gong), Tibeter, Uighuren und Hauschristen sind, die zur Bestückung der chinesischen „Organbanken" herangezogen werden. 700 Kliniken führen Transplantationen durch, wobei die Herkunft der Organe in 60.000 bis 100.000 Operationsfällen ungeklärt ist. In dieses Bild passt auch die unverblümte Aussage Huang Jiefus, der angab, im Jahr 2012 500 Lebertransplantationen durchgeführt zu haben, wovon jene in Guangzhou im November 2012 „die erste freiwillige Organspende eines Bürgers" gewesen sei. Laut Resolution des US-Repräsentantenhauses vom 13.06.2016 sind Organentnahmen an hingerichteten Gefangenen in China seit 1. Januar 2015 zwar *offiziell* verboten; die Organentnahmen an z.B. Gewissensgefangenen bzw. Menschen, die nicht auf Parteilinie sind, seien hier jedoch nicht inkludiert. Deutschland scheint in das florierende Transplantations-Business durch Forschung und Ausbildung von Ärzten verstrickt.

Nach 1999 kam es in China, das offiziell der zweitgrößte Transplantations-Standort der Welt ist und kein Spender-System nach westlichem Standard besitzt, zu einem auffallend hohen Wachstum des Transplantationssektors und extrem kurzen Wartezeiten für potentielle Empfänger. Während man im Westen im Normalfall 2–3 Jahres auf ein passendes Spenderorgan warten muss, dauert dies in China lediglich zwei Wochen. Ein undurchsichtiges Phänomen ist auch die hohe Zahl sog. „Notoperationen", vor allem im Lebertransplantationsbereich, wo die Weiterverwendungsmöglichkeit nach Entnahme des Organs mit ca. 15 Stunden sehr eingeschränkt ist. Im chinesischen Internet einsehbare Operationsprotokolle von Ärzten belegen zudem, dass es sich bei „Spendern" oft nicht um hirntote Personen handelt, wobei das chinesische Gesetz generell keinerlei Definition des Gehirntods kennt.

In diesem Zusammenhang betont Dr. *Margaret Chan*, die Generaldirektorin der WHO, dass sämtliche Regierungen dazu aufgerufen sind, die Konvention des Europarates gegen den Handel mit menschlichen Organen zu zeichnen, um „der Verletzung der Menschenwürde vorzubeugen, die dadurch verursacht wird, dass Verzweifelte Teile ihres Körpers verkaufen und ebenso Verzweifelte diese Teile erwerben".

Ethica 25 (2017) 1, 83–96

BÜCHER UND SCHRIFTEN

ROPOHL, GÜNTER: **Das Wesen der Wirtschaft und das Unwesen der Ökonomen.** Baden-Baden: edition sigma in der Nomos Verlagsges., 2015, 187 S., ISBN 978-3-8487-2513-7, Brosch., EUR 29.00

Prof. Günter Ropohl, mit Ausbildung in Technologie, Philosophie und Soziologie, setzt sich in diesem Buch mit dem Wesen der Wirtschaft auseinander. Dabei versteht er unter „Wirtschaft" die tatsächlichen Handlungen und Einrichtungen, mit denen Bedarfsgüter ausgetauscht werden. Die Ergründung der Wirtschaft als solche ist für den Autor hingegen eine philosophische Aufgabe, die von den Philosophen allerdings kaum wahrgenommen wird.

Auch die Mehrzahl der Wirtschaftswissenschaftler hat sich um die Einbettung des Wirtschaftens in die menschlichen Lebensbedingungen kaum gekümmert. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die Wirtschaft ein zwiespältiges Wesen ist. Auf der einen Seite sind es die Aktivitäten zur Sicherung unserer Lebenssituation durch Kaufen, Arbeiten und Sparen. Auf der anderen Seite ist die Wirtschaft ein Geflecht von Organisationen, die man meist nicht kennt geschweige denn durchschaut. So hat Wirtschaft eine subjektive und eine objektive Seite, insofern die Individuen zum einen ihren eigenen Plänen nachgehen, zum andern über individuelle Organisationsformen das individuelle Handeln in bestimmte Bahnen lenken. Damit verbunden ist die Arbeitsteilung, die einen zusammenhängenden Produktionsvorgang in Teilarbeiten gliedert und jede einzelne Teilarbeit einer bestimmten Person bzw. Maschine überträgt. Dabei erklärt sich der Wert einer Ware vor allem mit dem persönlich zu erwartenden Nutzen, den sich ein Käufer davon verspricht. Durch diese Subjektivierung des Wertes der Arbeit ist Letztere jedoch als Wertschöpfungsfaktor in den Hintergrund getreten. Geld ist zum Aushängeschild der Wirtschaft geworden, doch spiegelt Geld wider, was Menschen tun, um ihren Bedarf zu decken. Seit Teile der Arbeit von Maschinen übernommen werden, sehen einige sogar das Ende der Erwerbsarbeit gekommen, was aber nicht auch schon das Ende der Arbeit bedeutet. Erwerbsarbeit ist nämlich nicht das ganze Leben.

Die Technik ist jedenfalls ein Mittel zur Kapitalakkumulation und Geld ist zu einer Ware geworden, die sich durch Verleihen sozusagen selbstständig vermehrt. Zinseinnahmen werden zum Einkommen ohne Arbeit, das durch den Zinseszins noch gesteigert wird. Allerdings bergen diese finanziellen Verfahren der Geldvermehrung den Keim krisenhafter Entwicklungen, wie der Immobilien-Kollaps in den USA gezeigt hat. Verschuldete Hauseigentümer konnten die Hypothekenzinsen nicht mehr bezahlen und sahen sich zu Notverkäufen gezwungen. Die Immobilienpreise fielen dramatisch und die Forderungen an die involvierten Banken konnten nicht mehr eingelöst werden.

In der modernen Wirtschaft tauscht man nämlich nicht nur Waren gegen Geld und Geld gegen Zins-Geld, sondern man tauscht auch zunehmend Geldforderungen gegen Geld. Auf diesem Weg können die Vermögensverhältnisse enorm gesteigert werden. So soll 1 Prozent der Menschen mit 110 Billionen Dollar die Hälfte des Reichtums dieser Welt besitzen. Dabei müssen die Reichen paradoxerweise Kapital abgeben, um für den gewinnbringenden Absatz ihrer Produkte auf eine entsprechende Kaufkraft zu kommen. Das ist das Gesetz des konsumistischen Kapitalismus, was besagt, dass sich die Geldspekulation von der Realwirtschaft völlig abgelöst hat.

Hingegen ist es das Ziel der Unternehmen, Bedarfsgüter hervorzubringen, die von anderen Wirtschaftseinheiten nachgefragt werden. Als vorrangiges Unternehmensziel gilt dabei die Rentabilität. So ist heute selbst im modernen Haushalt die Entwicklung dadurch gekennzeichnet, dass der Kauf extern hergestellter Güter gegenüber der Eigenproduktion gewonnen hat.
Die Vorstellung, die menschlichen Bedürfnisse wären unbegrenzt, wird mit der Vorstellung des Mehrens von Waren verbunden, was nach vielen Ökonomen ein menschlicher Urtrieb sei. Nun gibt es nach Ropohl auch Menschen, die mit dem, was sie haben, vollkommen zufrieden sind. Damit will der Autor das Wachstum allerdings nicht grundsätzlich verneinen, zumal Wachstum, wenn es allen schlecht geht, Abhilfe schaffen kann. Man müsse aber nicht grundsätzlich ständig Mehrung erstreben. Ist ein erreichter Zustand zufriedenstellend, sollte nur noch dieser Bestand aufrechterhalten bleiben. Der Hinweis, dass der Vatikan die Begrenzung des Bevölkerungswachstums auf der Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio 1992 durch ein Veto verhindert habe, ist allerdings ungenau, weil der Vatikan nur gegen eine rein technische Bevölkerungsbegrenzung ist, da er auf eine verantwortete Elternschaft baut. Dies deckt sich schließlich auch mit der Ropohls Aussage: „Wer nur in monetären Quantitäten denken kann, vermag menschliche Lebensäußerungen, die sich vor allem durch ihre besondere Qualität auszeichnen, natürlich kaum zu begreifen." (S. 176)
Das Buch gibt einen aufgefächerten und allgemein verständlichen Einblick in das Wesen der Wirtschaft mit einer Schlussattacke gegen die Ökonomen in einem unterschwelligen sozialen und antikapitalistischen Ton. Ein Literaturverzeichnis mit Nennung ausgewählter Klassiker und neuerer Quellen sowie ein Personenregister beschließen die informative Arbeit.

Andreas Resch, Innsbruck

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften: Sozialethik der Pflege und Pflegepolitik. Münster: Aschendorff, 2016 (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften; 57), 391 S., ISBN 978-3-402-10989-2, Brosch., EUR 38.00

Der vorliegende Sammelband enthält auf 391 Seiten 19 fachbezogene Beiträge zur Thematik der Pflege. Dass dies ein hochaktuelles Thema in westlichen Industriestaaten mit einer immer älter werdenden und langlebigeren Gesellschaft ist, braucht hier wohl nicht näher begründet zu werden. Die Hauptlast dieser Pflege-Arbeit trägt zwar immer noch die Familie, aber die Richtung zeigt eindeutig, dass zunehmend gesellschaftliche, seien es nun staatliche oder privat-, d.h., profitorientierte Trägerorganisationen, diese Aufgabe übernehmen. Hier tut sich, wie der Sammelband überzeugend darlegt, eine Vielzahl von Problemkreisen auf, die an dieser Stelle gar nicht alle aufgezählt werden können. Dabei werden nicht nur ethische Fragestellungen thematisiert, sondern auch, wie vor allem aus bundesdeutscher Sicht dargestellt und erläutert wird, eine Reihe von Problemen, die sich auf der politischen bzw. finanzierungstechnischen Seite ergeben.
Immer wieder tönt auch an, dass dem Beruf der Pflege, insbesondere von älteren Menschen, die dafür notwendige Anerkennung und Wertschätzung – nach wie vor – vorenthalten wird. Die Pflege stellt kein Berufsfeld dar, zu dem sich die Massen Arbeitswilliger drängen. So ist es denn auch nicht erstaunlich, dass in diesem Bereich fast ausschließlich Frauen arbeiten, die zu einem nicht zu unterschätzenden Teil aus Osteuropa, aber auch aus Asien kommen. Im Buch wird hierbei von sogenannten *live-ins* gesprochen. Das sind Arbeitskräfte, welche die Pflegearbeit bei den alten Menschen zu Hause verrichten. In der Schweiz kennen wir hierfür den Begriff der Spitex. Es haben sich aber auch hier mittlerweile Firmen etabliert, die auf rein profitorien-

tierter Basis diese live-ins-Dienste anbieten.

Ein weiterer Punkt soll hier noch Erwähnung finden, nämlich der, dass die Vulnerabiliät des Klientels nicht allein bei diesem zu suchen ist, sondern oft in den gesellschaftlich-politischen Gegebenheiten. Es geht nicht um die Verletzlichkeit des alten Menschen als solche, sondern um die Verletzlichkeit, die systembedingt ist und verändert werden könnte. Davon handelt dieses Buch.

Es ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil ist mit ‚Sozialethik der Pflege und Pflegepolitik' überschrieben und enthält drei Unterbereiche: a) Ouvertüre, 4 Beiträge, b) Forschungsbeiträge, 6 Beiträge und c) Literaturüberblick, 1 Beitrag. Der zweite Teil heißt: Forschungsbeiträge zur Sozialethik und enthält 2 Beiträge. Der dritte Teil trägt den Titel: Christlich-sozialethisches Denken und Arbeiten in Europa/Thinking and Doing Christian Social Ethics in Europe und enthält einen Beitrag aus Irland. Der vierte Bereich enthält Berichte und Mitteilungen über stattgefundene Tagungen sowie über Qualifikationsarbeiten in der deutschsprachigen katholischen Sozialethik. Dabei werden Arbeiten aus Deutschland und Österreich berücksichtigt.

Wer sich mit Pflege im umfassenden Sinn beschäftigt bzw. beschäftigen muss, wird nicht umhinkommen, sich diesen Sammelband zuzulegen.

Riccardo Bonfranchi, Wolfhausen/CH

WITSCHEN, DIETER: **Ethischer Pluralismus. Grundarten – Differenzierungen – Umgangsweisen.** Paderborn: F. Schöningh, 2016, 129 S., ISBN 978-3-506-78222-9, Brosch., EUR 19.90

Das Buch, wie es der katholische Theologe W. vorgelegt hat, räumt vor allem mit der terminologischen Unordnung in der Debatte um ethischen Pluralismus auf. In einer Vielzahl von Differenzierungen skizziert es sinnvolle und problematische Redeweisen des ethischen Pluralismus. Während W. dabei zunächst eine deskriptive Redeweise vom moralischen Pluralismus, die eine Vielstimmigkeit als Faktum konstatiert (Kap. II, 15–23), von einer normativen Begründung (III, 24–69) abgrenzt, geht er dann näher auf eine Pluralität von Tugendethiken ein (IV, 70–105), bevor er abschließend (V, 106–129) einen „fundierten Pluralismus" als Lösung zum Umgang mit der moralischen Vielstimmigkeit anbietet. Darunter versteht er eine Pluralität unter „Anerkennung allgemeingültiger Regeln" (114).

Viele Differenzierungen des Buches sind klug und situationsrelativ eingefasst. Wer sich mit dem Phänomen des ethischen Pluralismus beschäftigt, wird sich häufiger in der Darstellung des Dickichts, aber auch in der Zurückhaltung gegenüber einer voreiligen Emphase für pluralistische Konzepte bestätigt fühlen. Gleichwohl ist W's Versuch, Ordnung in ein unübersichtliches Terrain zu bringen, mit neuen Unschärfen erkauft. Das dürfte zwar der Kürze des Buches geschuldet sein; aber gerade dann hätte sich W. für eine umfassendere Darstellung entscheiden sollen. Viele methodische Entscheidungen bleiben nun im Dunkeln, so z.B. die Feststellung, metaethische Beobachtungen seien nur hin und wieder in das Buch eingeflossen (14, 131). Sollen damit die vorgenommenen Differenzierungen normativ zu verstehen sein? Dann bleibt der Leser auf Verdachtsmomente angewiesen, welche normative Leitperspektive W. einnimmt. Die Behauptung, dass in der Ethik „Geltungsgründe" (46) stechen, übergeht aber *unbegründet* die Situationsethik und den Emotivismus. Ebenso fehlen die Gründe für die Behauptung, dass in einer ethischen Diskussion „Nominaldefinitionen" (48) einzuführen sind, damit man sich in „neutraler Sprache" (ebd.) verständigen kann. Dahinter steckt die unbegründete Unterstellung, dass eine sprachliche Ambiguität vermieden werden *kann* (etwa auch 69, 90).

Ich vermute dahinter einen ethischen Realismus. Ausdrücklich spricht W. davon, dass es „moralische *Universalien* ... gibt" (17, Herv. D.W., 33). Das Universalisierungsprinzip wird formallogisch begründet, dass es keinen Individualbegriff enthalten dürfe (32). Zwar sind moralische Erfahrungen „nicht in gleicher Weise objektivierbar wie empirische Einsichten im Feld der Naturwissenschaften" (21), so dass die ethische Realität einer hermeneutischen Zugangsweise bedarf (ebd.). Daraus folgt aber offenbar nicht, dass sie überhaupt nicht objektivierbar wäre.

Wie sich Realismus und Hermeneutik zueinander verhalten, zeigt sich in der Darstellung der Gründe, warum trotz eingehender Diskussion ein Dissens bestehen bleiben kann (47–52). Während die meisten dieser Gründe technisch sind (sprachliche Ungenauigkeiten oder unterschiedliche Prognosen), nennt W. einen substanziellen Grund, nämlich unterschiedliche „metaphysische oder religiöse Annahmen" (51). Wie sich solche Differenzen allerdings ausräumen lassen, bleibt wieder dem Leser überlassen. Im Realismus gäbe es hierzu zwei Optionen: Entweder bilden unterschiedliche religiöse Perspektiven jeweils verschiedene hermeneutische Zugänge zur Realität; dann wäre zu klären, ob solche Zugänge selbst ein Teil der zu erkennenden Realität sind (so anscheinend 42, wo die hermeneutische Vermittlung moralischer Äquivalente in den Weltanschauungen unterstellt wird) oder sie immer nur konstruieren. In beiden Fällen freilich wäre ein ethischer Pluralismus unausweichlich, der über einen fundierten Pluralismus hinausgehen würde. – Oder religiöse Perspektiven betreffen nur moralische Zusätze, „supererogatorische Handlungen" (84) die zwar gelobt, aber deren Unterlassung nicht getadelt werden dürfte. Immerhin versteht W. theologische Tugenden (91) und religiöse Ideale (103) in diesem Sinn als *Superadditum* analog zur römisch-katholischen Zwei-Stufen-Ethik.

So sehr sich daher bei mir während der Lektüre der Eindruck eines ethischen Realismus als Leitperspektive des Buches verfestigt hat, so sehr habe ich die Begründung eines solchen vermisst. Gerade in der Auseinandersetzung mit dem moralischen Pluralismus als eines Relativismus oder Partikularismus ist der bloße Verweis auf scheinbare Selbstverständlichkeiten („evident", 12, vgl. 34) zirkulär. So muss die Prämisse von Relativisten nicht geteilt werden, dass ein Handlungsgrundsatz keine Individualbegriffe (32) enthalten dürfe, weil sie die Existenz von Universalien leugnen könnten. W. brandmarkt Partikularisten nur klischeehaft als Rassisten oder Chauvinisten (ebd.). Subtiler wäre eine Diskussion mit feministischen Ansätzen oder Tierschützern gewesen, die partikulare Begründungsmuster in Anspruch nehmen. Zudem tut W. einem Universalismus keinen Gefallen, wenn er ihn mit einem geheimen ethischen Realismus paart, so als ob diese metaphysische Vorentscheidung geschluckt werden müsse, um einen grundlegenden ethischen Konsens zu ermöglichen. Umgekehrt werden weder alle Universalisten noch alle grundierten Pluralisten der Differenz von Moral und Sitte zustimmen (26): „Was für Frauen und Männer bei welcher Gelegenheit als jeweils angemessene Kleidung angesehen wird", sei angeblich „moralisch kein Problem" (ebd.). Angesichts der Diskussion um Kopftuch- und Burkaverbot wüsste man hier gerne mehr, nämlich ob damit eine Tyrannei der Sitte bar moralischer Gründe über Kleidungsvorschriften entscheiden darf oder ob umgekehrt Kleidungsverbote illegitime moralische Übergriffe darstellen. W's Realismus dürfte der Sitte jedoch in beiden Fällen einen ontologischen Status zuschreiben.

Angesichts der onto-logischen Perspektive des Buches irritiert es, dass der Art-Begriff (z.B. 7, 12, 13, 24, 32, 53), den W. für Unterscheidungen innerhalb des Pluralismus heranzieht, mehrfach äquivok verwendet wird: Er kann die Aufteilung in verantwor-

tet/dogmatisch (12), deskriptiv/normativ/tugendethisch (13f), universalistisch/partikularistisch (31f.), statisch/dynamisch (53) meinen. Solche Äquivozitäten gehen zu Lasten der sonstigen Feinsinnigkeit von Differenzierungen, übrigens ebenso wie beim Begriff der „Ebene" (13, 18, 29).
Warum der Tugendethik ein eigenes Kapitel zu widmen ist, wird zwar damit begründet, dass sie eine Grundart des ethischen Pluralismus sei (14). Kapitel IV. beschreibt aber eher tugendethische Ansätze als ihren pluralistischen Grundzug. Erst vom letzten Kapitel wird die tugendethische Präzisierung deutlich: W's grundierter Pluralismus setzt letztendlich auf die Tugend der Toleranz (123). Dabei wird Toleranz nicht normativ begründet, sondern in Seinsaussagen beschrieben (125–128): Der tolerante Mensch ist selbst ein ethischer Realist, weil er sich an der „Prüfung der Realitäten" (127) orientiert. *Lukas Ohly, Frankfurt*

WEDLER, HANS: **Suizid kontrovers. Wahrnehmungen in Medizin und Gesellschaft.** Stuttgart: Kohlhammer, 2017 (Horizonte der Psychiatrie und Psychotherapie – Karl Jaspers-Bibliothek; 3), 148 S., ISBN 978-3-17-031046-9, Brosch., EUR 26.00

Prof. Dr. med. Hans Wedler, Facharzt für Innere Medizin und Psychotherapeutische Medizin, ehem. Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Suizidprävention (DGS), legt hier seine Wahrnehmungen zum Thema Suizid in Medizin und Gesellschaft vor. Wie bekannt, wird der Suizid heute in fast allen gesellschaftlichen Kreisen, einschließlich der Medizin, negativ gewertet und ist in vielen Staaten sogar strafrechtlich verboten. Andererseits wird er bisweilen als die dem Menschen einzig adäquate Form der Lebensgestaltung gepriesen.
Zu den Personen, die als besonders suizidgefährdet gelten, zählt man psychisch Kranke, ältere Menschen und hier vor allem Männer, Arbeitslose sowie rassisch, religiös und politisch Verfolgte und ihrer Umgebung Entwurzelte. Dabei begeht jemand Selbstmord selten aus Überlegung, sondern aus emotionaler Verengung, wenngleich sich fast jeder vor der suizidalen Handlung in irgendeiner Weise mitteilt, was durch eine Reihe von Fällen belegt ist. So schreibt z.B. Heinrich Kleist: „... die Wahrheit ist, dass mir auf Erden nicht zu helfen war."
Die Option zum Suizid besteht für den Menschen ein Leben lang, für das Kind zumindest ab dem Erwachen des Todesverständnisses.
Wegen seiner individuellen und gesellschaftlichen Vielschichtigkeit ist der Suizid auch vielfach Thema in Literatur und bildender Kunst. Die Medien berichten in bestimmten Fällen in besonderer Aufmachung und Ausführlichkeit. Dabei wird der Freitod nicht selten als die Höchstform menschlicher Autonomie gepriesen. Angesichts der Einengung des Denkens und Empfindens bei der Vorbereitung und Durchführung des Suizids darf die Betonung der diesbezüglichen Autonomie durchweg in Frage gestellt werden.
Was die Formen selbstbestimmten Sterbens betrifft, so bewegen sich diese von demonstrativer öffentlicher Selbsttötung bis hin zu den ausgeklügeltsten Formen der Vertuschung.
Nach diesen Beschreibungen geht der Autor auch auf die viel diskutierte Form der Suizidassistenz ein, die in einigen Ländern schon lange praktiziert wird. In Deutschland z.B. ist nach den Bundestagsbeschlüssen vom 7. November 2015 die ärztliche Beihilfe zum gemeinsamen Suizid zweier alter Menschen erlaubt, sofern sie nicht geschäftsmäßig erfolgt.
In diesem Zusammenhang wird auch die Palliativversorgung am Lebensende angesprochen. Es geht hier nicht mehr um Heilung, sondern lediglich um Linderung der durch die Krankheit ausgelösten körperlichen und seelischen Beschwerden, einschließlich der Erleichterung des Sterbens.
Man unterscheidet heute zwischen Sterbebegleitung in Form von pflegerischer

Grundversorgung, Sterbeerleichterung in Form von Palliativbehandlung und Sterbebeschleunigung in Form von ärztlich assistiertem Suizid. Was die Suizidassistenz betrifft, so ist die diesbezügliche Diskussion weltweit gegeben. Katholische Kirche, Islam und Judentum lehnen sie ab, die evangelische Kirche erklärt sich hier nicht eindeutig. Auf jeden Fall ist das Tötungsverbot die Basis für jede Form sozial gestalteten Lebens. Allerdings kennt es gewichtige Ausnahmen. Das Töten des Feindes z.B. ist ein gesellschaftlich anerkanntes Kriegsziel und heute auch ein Mittel der Wahl bei der Terrorbekämpfung und zur Wahrung der öffentlichen Ordnung, wenngleich mit definierten Einschränkungen. Daher kommen eine Aufhebung des Tötungsverbotes im Rahmen der Sterbehilfe und generell die gesellschaftliche Tolerierung des Suizids in den Augen vieler einer Verletzung der Menschenwürde gleich. Zudem setze, so die weitverbreitete Meinung, eine vom Staat legitimierte und gesetzlich geregelte Sterbebeschleunigung das falsche Signal an die Gesellschaft.

Von psychiatrischer Seite wird darauf verwiesen, dass die meisten Menschen, die einen Suizid in Erwägung ziehen, an Depressionen leiden und psychisch krank sind.

Am Schluss geht der Autor noch auf die Suizidprävention ein und stellt fest, dass weder durch gute Ratschläge noch mit Zwang ein Mensch dauerhaft vom Wert des Weiterlebens überzeugt werden kann.

Wirft man nach diesen kurzen Inhaltsangaben einen Blick auf das Buch als Gesamtes, so beindrucken Abgewogenheit, Fachlichkeit und Vielschichtigkeit der Argumentation mit den zahlreichen historischen Beispielen. Ein Literaturverzeichnis, ein Personen- und Sachregister beschließen diese sehr informative und fachliche Arbeit zu einem der schmerzvollsten Themen des menschlichen Lebens. *Andreas Resch, Innsbruck*

ZUR NIEDEN, CHRISTIANE: **Sterbefasten. Freiwilliger Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit. Eine Fallbeschreibung.** Frankfurt a.M.: Mabuse 2016, ISBN 978-3-86321-287-2, Brosch., 171 S., € 19,95.

Dieses populär geschriebene Buch ist nicht nur ein Sterberatgeber. Es eröffnet auch ein ethisches Thema, das selten so offen diskutiert wurde wie hier, nämlich die Frage, auf welche Art und Weise wir selbst sterben möchten. Das ist eine sehr persönliche, aber dennoch eine ethische Frage, die dann wirklich in den Vordergrund rückt, wenn wir damit konfrontiert sind, dass unser Leben bald enden wird. Wie soll aber eine Frage, die doch letztlich nur eine Person (jeweils „mich") angeht, eine Frage von moralischer Bedeutung sein? Erstens deswegen, weil das Sterben das gesamte Leben betrifft. Und zweitens, weil in den Gedanken und Handlungen andere involviert und direkt oder indirekt von ihnen betroffen sind.

Es gibt verschiedene Arten des mehr oder weniger selbstbestimmten Sterbens. Und es gibt das Sterben ohne Selbstbestimmung über den Zeitpunkt. Wenn Sterben im medikalisierten Raum stattfindet, ist meistens irgendeine Möglichkeit gegeben und es sind Entscheidungen darüber erforderlich, wie die Umstände des Sterbens mitgestaltet werden sollen. Sterbefasten ist einer dieser möglichen Wege. Er beinhaltet den freiwilligen Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit. Es ist rechtlich gesehen einwandfrei und bietet sich auch in Ländern als Möglichkeit an, die ansonsten restriktive Gesetzgebungen für das assistierte Sterben aufweisen. Aber nicht nur dort ist das ein Thema: In den Niederlanden – bekannt für eine sehr liberale Gesetzgebung am Lebensende – starben 2010 rund 2800 Menschen mit Sterbefasten (eine Studie ist zitiert auf S. 130).

Wenn man das tun möchte, braucht es einiges Know-how: Es geht z.B. um die richtige Mundpflege, um eine gute Schmerztherapie, um eine Rund-um-die-Uhr-Fürsorge durch Familienangehörige nach spätestens 4–5 Tagen u.v.m. Davon handelt das Buch.

Es ist mit der 25-jährigen Erfahrung einer Sterbe- und Trauerbegleiterin geschrieben, die viele Menschen mit Sterbefasten bis zum Tod begleitet und unterstützt hat. Sie weiß, wie das alte Menschen machen können. Deutlich warnt sie vor Illusionen: Für Jüngere Menschen, die sterben möchten, ist es kein möglicher Weg. Auch bei alten Menschen kann man nicht wissen, wie lange es genau dauern wird, bis das Leben auslöscht. Nur so viel ist klar: Je weniger Flüssigkeit, desto schneller wird es gehen. Die Autorin schreibt davon, dass es körpereigene Prozesse gebe, die alten Sterbenden helfen, den Prozess auszuhalten: bei manchen Betroffenen entstehe eine Schläfrigkeit durch den erhöhten Harnstoffgehalt im Blut wegen einer Nierenunterfunktion. PalliativmedizinerInnen, die ich gefragt habe, sagen aber, dass das in einigen Fällen auch zu Unruhe führen kann. Medizinisch ungeklärt sei, ob es stimmt, wie im Buch behauptet wird, dass es zu einer Ausschüttung von Endorphinen führt, die heiter stimmen. Das Buch klärt auch über die rechtlichen Begleitumstände auf: Die Abgrenzung zum assistierten Suizid, der Sinn einer Patientenverfügung und Vorsorgevollmacht werden erklärt, sowie die in Deutschland notwendige Modifikation der Garantenpflicht des behandelnden Arztes.

Was mich beindruckt hat an diesem Buch, ist die Aufmerksamkeit, die es den moralischen Implikationen des Sterbefastens für die Beteiligten schenkt. Zuerst geht es schon einmal darum, wie man diese Handlung der Hilfe, die Menschen einem Sterbefastenden zuteil werden lassen, richtig beschreibt. Die Helfenden helfen mit, so formuliert zur Nieden, „die sterbewillige Person sterben zu lassen" (S. 30). Es gibt Verhandlungen zwischen der sterbenden Person und den Helfenden über Fragen der Schuld. Die sterbende Person möchte oft die Angehörigen von Schuld an ihrem Sterben freisprechen. Die unterstützenden Angehörigen fragen sich, ob sie ein Recht haben, die Hilfe abzulehnen, d.h. im Endeffekt der sterbenden Person ein Leben, das sie selbst nicht mehr als lebenswert empfindet, aufzuzwingen (S. 36).

Ist das Buch suggestiv, weil es mit der als schwierig aber letztlich als positiv beschriebenen persönlichen Sterbeerfahrung der Mutter der Autorin einsetzt? Ich hatte diesen Eindruck nicht. Es nimmt zwar für die Position Partei, dass Sterbefasten eine reale Möglichkeit des selbstbestimmten Sterbens ist, die man nicht aus moralischen Gründen von vornherein ausschlagen soll. Aber es argumentiert nicht dafür, es so zu tun oder das anderen zu empfehlen.

Es wirft einige wichtige Fragen einer existenziellen und religiösen Ethik auf: Haben wir Menschen ein Recht dazu, den Tod einzuladen, wenn das Leben am Lebensende nicht mehr lebenswert ist? Mit welchem Recht können wir das anderen Menschen verweigern, die durch konsequentes Fasten diese Einladung aussprechen möchten? Kann es uns Gott verweigern? Wie müssten wir uns Gott denken – das heißt, in welchem Verhältnis uns gegenüber – wenn wir argumentierten wollten, dass er uns das in jedem Fall verweigert?

Eine andere Frage, welche die Ethik im Gesundheitswesen beschäftigen müsste, ist die: Wie krank muss man sein, um mit Sterbefasten sterben zu dürfen? Muss man eine „vorzeigbare" Krankheit haben wie etwa Krebs oder ein Organversagen, oder reicht es aus, dass ein langes Leben gelebt ist und fortan wegen vieler Beschwerden nicht mehr sinnvoll scheint? Sollen Hospize und Palliativstationen oder auch ambulante Palliativteams Menschen, die sterben möchten, ohne an einer vorzeigbaren Krankheit zu leiden, sondern nur sehr alt und sehr gebrechlich sind, wenn sie das ausdrücklich und nachhaltig wünschen, auf dem Weg des Fastens bis zum Tod unterstützen? Das sind Nagelproben für unser moralisches Verständnis des Todes.

Christoph Rehmann-Sutter, Basel/Lübeck

MAIO, GIOVANNI: **Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung.** Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2015, 223 S., ISBN 978-3-451-30687-7, Geb., EUR 19.99

Das Buch ist ein Plädoyer für die Zuwendung von ÄrztInnen zu kranken Menschen – eigentlich eine Selbstverständlichkeit, über die kein Buch geschrieben werden müsste, wenn sie nicht in unserem durchrationalisierten, ökonomisch geprägten Gesundheitssystem zunehmend verloren ginge bzw. schon verloren gegangen ist. Der Autor begründet mit leisen Tönen, dafür umso überzeugender, warum Zuwendung der Kern ärztlicher, psychotherapeutischer und pflegerischer Praxis ist. Dazu analysiert er die Begriffe Annehmen, Vertrauen, Hoffen und Verstehen.

Das Buch beginnt mit Überlegungen zu, „wenn das Verstehen des Patienten zur Nebensache wird". Credo dieses Teiles ist ein Zitat von Ruth C. Cohn: „Keine Methode ersetzt persönliche Wärme, Toleranz und positive Einstellung zum Menschen". Entsprechend wird die Betrachtung (und Realität) der modernen Medizin als Industriebetrieb in Frage gestellt.

Der zweite Abschnitt ist eine „kleine Phänomenologie des Krankseins". Analysiert werden folgende Beispiele: chronischer Schmerz, Krebs, Demenz und der sterbende Mensch. Während chronischer Schmerz und Krebs Herausforderungen an eigene Einstellungen darstellen (die ausführlich beschrieben werden), sei Demenz eine Herausforderung an die Gesellschaft, die nächsten Angehörigen und die Helfenden. Ähnliches gelte für die Zuwendung zum sterbenden Menschen. Dieser Teil beginnt mit einem leidenschaftlichen Plädoyer gegen ein primäres Verständnis von Suizid als Freiheit. Es gehe nicht um die Frage, ob der Einzelne wohlüberlegt handle (der Suizid also eine Klugheitswahl sei), sondern es sei die Frage nach der Not des Menschen zu stellen, der es in Erwägung zieht, sich selbst zu töten.

Der dritte Abschnitt befasst sich mit „Annehmen zu lernen"; warum Vertrauen nicht einklagbar ist, der Bedeutung von Hoffnung für die moderne Medizin und wie der kranke Mensch verstanden werden kann. In diesem Teil führt Maio seine andernorts begonnenen Überlegungen (Abschaffung des Schicksals, 2011) zum modernen Verständnis von Schicksal fort. Entscheidend ist für ihn „die Anerkenntnis dessen, dass es etwas gibt, was sich dem Entscheidungs- und Verfügungsbereich des Menschen entzieht... Das Schicksal widerfährt einem ohne erkennbaren Sinnzusammenhang. Es bricht als etwas Unerklärliches über uns herein ... Der unvorhersehbare Einbruch von Schicksal konfrontiert den Menschen mit der Fremdheit der Welt und lässt die Empfindung der Willkür und des Ausgeliefertseins in ihm aufkommen" (S. 113/114).

Es folgen Überlegungen zur Bedeutung von Vertrauen und Hoffnung in unserem Leben und ein letzter Abschnitt zum Thema Zuwendung. Das Buch schließt mit einem Personen- und Stichwortverzeichnis.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

SCHLEGEL, JOHANN ULRICH: **Der Terror und die Freiheit. Reaktion, Philosophie und die zurückgekehrte Religion.** Baden-Baden: Nomos, 2016, 182 S., ISBN 978-3-8487-2527-4, Brosch., EUR 29.00

Vorliegendes Buch wendet sich nicht an „abgehobene pädagogische Theoretiker" (17), es ist vielmehr ein am Beispiel orientiertes Buch eines Pädagogen, der in einer Zeit der zunehmenden Spezialisierung eine „wiedergeborene Kultur der Besinnung auf das Wesentliche" (18) einfordert.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. In einem ersten Teil (13–94) wird anhand verschiedener Beispiele auf Wege unterschiedlicher Denker hingewiesen, in Staat und Gesellschaft mit Krieg und Frieden umzugehen. Diese Philosophie des Politischen wird in einem zweiten Teil (95–182), in Rekurs auf

die Entwicklungen jüngster Zeit, auf eine politische Theologie hin transformiert.
Beispiele, so der Autor, offenbaren das Wesentliche. Zu den großen Denkern, die anhand ihrer Texte Wesentliches offenbarten, zählt Schlegel im ersten Teil etwa in persona Nietzsche, Mirandola und auch Kant. In Nietzsches Denken seien zwei Aussagen von größter Tragweite, teilt uns Schlegel mit: Diagnose und Prophetie (22–25). Die Diagnose liegt in der Erkenntnis des Todes Gottes, die Prophetie führt in den anbrechenden Nihilismus. Denn, so lesen wir, „in einer entgöttlichten Welt, in der es kein Jenseits mehr gibt, können auch unsere überlieferten Anschauungen nicht mehr stimmen. Wahrheit und Lüge, Wissenschaft und Kunst, Völker und Vaterländer verlieren ihren bisherigen Sinn, aber die neue Rolle des Menschen ist noch nicht durchgedacht" (23). Mirandolas Beispiel ist ein anderes. Schlegel liest Mirandola als Denker des Übergangs. Ein Denker, der sowohl die Freiheit des Menschen erkennt als auch auf die Würde des Menschen, seine Bürde, nicht vergisst. Die umfangreichste Auseinandersetzung findet sich in dem Beitrag über Kant (38–61). Kant wird als Denker gesehen, der sich der Aufklärung annahm und diese durch die Zerstörung der Gottesbeweise auch überwand. „Nachdem Kant erst einmal Gott aus der Welt der Gelehrten zu streichen vermochte", so schreibt der Autor, „füllte er die entstandene Lücke geschickt mit der für den Einzelnen noch schmeichelhaften Krone der eigenen Vernünftigkeit und der Selbständigkeit" (52). Doch wo führt uns dieses allbekannte Diktum des „Sapere aude!" hin, setzt es nicht letztlich technokratische Prozesse mit gesellschaftlichen gleich? Ist es nun nicht einfach, die Überwindung Gottes durch den eigenen Verstand ideologisch zu kompensieren, sich im Nihilismus einzubetten oder die innere Leere durch „pseudoreligiöse Ersatzkulte wie den … Marxismus in Russland und den Faschismus in Italien und Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts" (55) auszufüllen? Schlegel bejaht dies und plädiert für die Hinzunahme eines misstrauischen „Homo homini lupus est". Der Ausweg finde sich darin, wo Metaphysik noch bestehe, nicht im alternden Westen, sondern in der aufstrebenden islamischen Welt.
Der zweite Teil befasst sich mit besagter Transformation hin zu einer politischen Theologie. Es sei eben die Religion als Bereich des Metaphysischen, die heute zu neuer Blüte gelange. Dies bringe einerseits Gefahren mit sich, biete andererseits aber zugleich eine Lösung an. Eine Lösung, wie sie etwa in der Theologie des Katholizismus und des Protestantismus, die über Jahrhunderte gereift ist, vorgefunden werden kann. Ihre Erfahrungen seien es, die gerade im aktuellen Alltag „die Menschen vor großen Gefahren bewahren können" (96). Diesbezüglich führt Schlegel nun auch im zweiten Teil einige Beispiele an.
Mir bleibt festzuhalten: Man kann Schlegels Buch mit Gewinn lesen.

Jürgen Koller, Tobadill/Innsbruck

ROSENBERGER, MICHAEL/SCHAUPP, WALTER (Hrsg.): **Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheologische Lehre der „cooperatio ad malum" und ihre Bedeutung heute.** Münster: Aschendorff, 2015 (Studien der Moraltheologie. Neue Folge; 5), 246 S., ISBN 978-3-402-11929-7, Brosch. , EUR 39.00

Das Böse ist immer und überall – sangen einst die Musiker der Gruppe EAV. Wenn das so ist, stellt sich unmittelbar die Frage, ob und wie es sich für die Guten vermeiden lässt, zum Bösen beizutragen bzw. wie welche Art von Beitrag zu bewerten ist. Die Frage wird weitaus dringender und relevanter, wenn bedacht wird, dass es dabei nicht „nur" um privates Verhalten geht, sondern auch um die berufliche Mitwirkung in Firmen und Institutionen, deren Aktivitäten – oft erst im Nachhinein – als Beitrag zum Bösen erkannt werden, wenn es schon

(fast) zu spät ist. So kann sich etwa ein mit der Absicht, etwas Gutes zu tun, geleisteter Beitrag zur Grundlagenforschung Jahre später als Ausgangspunkt für eine neue Massenvernichtungswaffe erweisen.

Die Herausgeber des Buches weisen in der Einführung mit Nachdruck auf die Relevanz der Thematik hin und zeigen eindrucksvoll, wie unterschiedlich eine „cooperatio ad malum" sowohl in der theologischen als auch in der gerichtlichen Praxis interpretiert und geahndet wurde. „Von den rund 6.500 SS-Männern, die in Auschwitz-Birkenau Dienst taten, wurden nur 45 vor Gericht angeklagt. Mitglieder der Lager-Fahrbereitschaft, die Gefangene bis vor die Tür der Gaskammern fuhren, wurden als „kleine Handlanger" freigesprochen – anders als die Fahrer von Bankräubern, die mit steter Regelmäßigkeit wegen Beihilfe zum Raub zu Gefängnisstrafen verurteilt wurden" (S. 10). Zur kirchlichen Seite: „Eine moraltheologische Aufarbeitung der Mitwirkung in Auschwitz und im Nationalsozialismus insgesamt ist aber bis heute nicht zu erkennen. Hier hat sich das Fach ähnlich gedrückt wie die Instanzen des Rechtsstaates. Doch nicht nur vergangenheitsorientiert lässt die Anwendung und Weiterentwicklung der Cooperatio-Lehre zu wünschen übrig. Auch in den aktuellen Zukunftsfeldern der Individual- und Sozialethik spielt sie im deutschen Sprachraum keine Rolle. Dabei sind ethisch sensible Kooperationen heute häufiger als je zuvor: Zwischen Kirche bzw. kirchlichen Organisationen und demokratischem Rechtsstaat; zwischen unterschiedlichen wirtschaftlichen Akteuren; auf den Gebieten von Politik und Politikberatung; im Bereich von Wissenschaft und Forschung; zwischen Non-Profit-Organisationen usw" (S. 11).

Die im Buch versammelte Prominenz von Professoren der (Moral-)Theologie beginnt ihr gemeinsames Werk mit deutlicher Selbstkritik und weitreichender Programmatik! Wie soll das Buch diesem Anspruch gerecht werden? Im viertem Abschnitt der Einführung wird der Gesamtaufbau vorgestellt: Im ersten Teil „soll eine gründliche Aufarbeitung der Geschichte die bisherige Lehre von der Mitwirkung entfalten und differenzieren. Im zweiten wird auf dieser Grundlage eine systematische Reflexion durchgeführt und auf den Prüfstand gestellt. Schließlich wird der dritte Teil konkrete Anwendungsfelder der Cooperatio-Lehre beleuchten" (S. 15).

Der sehr differenzierten und engagierten Argumentation in allen drei Teilen kann eine Rezension schon aus Platzgründen nicht gerecht werden. Wer sich auch nur ein wenig für die Thematik interessiert, wird die aufgewendete Zeit zum Lesen und Nachdenken über das Buch nicht bereuen, sondern genießen. An einem einfachen Beispiel lässt sich die Schlussfolgerung der Herausgeber, fünf Kategorien, zwei der formalen und drei der materialen Mitwirkung zu unterscheiden, gut mitvollziehen. „Die Grundstruktur der Lehre von der Mitwirkung mit ihrer Unterteilung in zwei plus drei Kategorien trägt auch heute noch und kann die anstehenden ethischen Fragen durchaus lösen. In der konkreten Anwendung bedarf es allerdings einiger Präzisierungen und Weiterentwicklungen. Insbesondere die immanente Hermeneutik der Klassifizierungen muss vertieft und ausdifferenziert werden" (S. 233).

Das hier angedeutete Beispiel entstand offenbar aus der Erfahrung, dass Bedienstete ein schlechtes Gewissen hatten und damit zur Beichte gegangen sind, weil ihre Herren sie zur Mitwirkung an ihren Sünden (konkret: Ehebruch) gezwungen hatten. Das Spektrum der Mitwirkung reicht vom Transport des Herren (oder der Korrespondenz zum Zwecke der Terminvereinbarung) zum Tatort über das Halten der Leiter, über die der Herr zum Fenster steigt bis hin zum Festhalten der vergewaltigten Frau. Letzteres ist offenkundig und unstrittig als formale Mitwirkung strafbare Sünde. Wie aber ist der Transport als materiale Mitwirkung zu beurteilen? Was soll der Pfarrer dem beich-

tenden Diener dazu sagen? Viel aktueller wirkt die folgende Frage, die der Struktur nach jedoch ganz ähnlich ist: Was soll der Pfarrer dem beichtenden Arzt sagen, an dessen Arbeitsplatz, dem örtlichen Krankenhaus, ohne seine formale Mitwirkung Schwangerschaftsberatung und Schwangerschaftsabbruch stattfinden?

Jürgen Maaß, Linz-Auhof

WEBER, KARSTEN/ZOGLAUER, THOMAS: **Verbesserte Menschen. Ethische und technikwissenschaftliche Überlegungen.** Freiburg/München: Alber, 2015, 156 S., ISBN 978-3-495-48591-0, Brosch., EUR 24.00 [D], 24.70 [A]

Die beiden Autoren legen hier ein Buch vor, das aus zwei Teilen besteht. Der erste Teil (57 S.) stammt von Karsten Weber, Prof. für Allgemeine Technikwissenschaften an der BTU Cottbus-Senftenberg, und trägt den Titel: *(Alb)Traum und Wirklichkeit: Bilder des Menschen und Technikvisionen des Enhancements*. Den zweiten Teil (63 S.) verfasste Thomas Zoglauer, er ist überschrieben mit: *Die Verbesserung des Menschen: Wunschtraum oder Albtraum?* Zoglauer ist Prof. für Technikphilosophie ebenfalls an der BTU Cottbus-Senftenberg. Wie an diesen Überschriften unschwer zu erkennen ist, weisen die beiden Teile diverse Überschneidungen auf, was aber kein Problem darstellt. Vermutlich war es für die beiden Autoren bzw. Kollegen so einfacher, dieses Buch zu erstellen.

Einleitend wird festgestellt, dass die Entwicklung der Technik, die sich auf den Menschen bezieht, oft zwischen dem einen Extrem „einer äußerst pessimistischen Sicht" (S. 9) und dem anderen Extrem eines „übertriebenen Optimismus hinsichtlich der Möglichkeiten" (S. 9) hin und her pendelt. Sowohl von den Befürwortern als auch von den Kritikern wird bezüglich Enhancement auf die Gerechtigkeit abgestellt. Kritiker monieren, dass damit, ähnlich wie bei der Doping-Diskussion, das Prinzip der Chancengleichheit verletzt wird. Auf der anderen Seite rücken die Befürworter eher den sozialpädagogischen Effekt in den Vordergrund, indem Defizite, Nachteile, Behinderungen etc. kompensiert werden könn(t)en.

Ein Fazit zu den zwei Teilen: Beide Autoren überzeugen durch eine Fülle von historischen Abrissen, Beispielen, Fakten und Perspektiven. Ich habe beide Teile mit großem Interesse gelesen; Einiges war mir bekannt, anderes habe ich neu erfahren. Die Schreibstile empfand ich als flüssig, d.h. sie sind gut verständlich. Also ist die Lektüre durchaus als Gewinn zu verzeichnen.

Betrachten wir die im letzten, gemeinsam erarbeiteten Kapitel normativen Fragestellungen zur beschriebenen Thematik. Es besteht (nur) aus 6 Seiten und ist überschrieben mit: „Können, sollen und dürfen Menschen sich verbessern? Oder müssen sie es sogar? Versuch einer abschließenden Bewertung". In diesem Teil wird die grundlegende Problematik, die bereits in der Einleitung formuliert wurde, noch einmal wiederholt. Es geht dabei um Positionen des Liberalismus bzw. Kommunitarismus. Versteht man Enhancement als liberales Grundrecht, besteht die Gefahr, dass die Allokation, d.h. die Verteilungsgerechtigkeit, immer weiter in ein Ungleichgewicht abdriftet. Aber Chancengleichheit verlangt nach Normierung und Festlegung: wer, was, wann zugute hat. Dass dies kaum möglich ist, zeigt die Debatte, wer ein Spenderorgan erhält und wer nicht. Wie verhält sich der Staat, wenn es einzelnen reichen Bürgern möglich ist, sich Dinge zu verschaffen, die der Allgemeinheit so nicht zugänglich sind, „oder einfach in solche Länder abwandern, in denen die gewünschten Eingriffe erlaubt sind" (S. 138). Im Weiteren sprechen die Autoren grundlegende Fragen der Anthropologie des Menschen an. Wann ist ein Mensch noch ein Mensch und wann beginnt er ein Mischwesen zu sein? Der Begriff Cyborg, der von den Autoren auch

verwendet wird, bezeichnet ein Mischwesen aus lebendigem Organismus und Maschine. Zumeist werden damit Menschen beschrieben, deren Körper dauerhaft durch künstliche Bauteile ergänzt werden. Der Name ist ein Akronym, abgeleitet vom englischen *cybernetic organism* („kybernetischer Organismus"). Da Cyborgs technisch veränderte biologische Lebensformen sind, sollten sie nicht mit Androiden oder anderen Robotern verwechselt werden. Cyborgs erinnern mich an das Paradox aus der Antike von Theseus' Schiff. Hier ergab sich schon damals die Frage: Inwieweit ist ein Schiff noch dasselbe, wenn laufend neue Planken und Ersatzteile eingefügt werden. Wann ist es nicht mehr das alte Schiff, sondern ein komplett anderes, obwohl es immer noch das Schiff von Theseus ist?

Hoch problematisch wird die Sache (!) dann, wenn es um Eingriffe in das menschliche Genom geht oder auch in das Zentralnervensystem. Die Autoren kommen hier zum Schluss, dass es „zum gegenwärtigen Zeitpunkt, prima facie nicht angeraten» ist, «solche Formen des Enhancements zu nutzen" (S. 139). Ich hör die Botschaft, doch allein mir fehlt der Glaube (Goethe). Naturalistischen Argumentationen, was nun für den Menschen natürlich oder eben widernatürlich sein kann bzw. könnte, erteilen die Autoren eine Absage. Dies scheint mir nur folgerichtig und konsequent zu sein. Das Schlussfazit, d.h. die letzten beiden Sätze des Buches, erscheinen mir allerdings etwas blauäugig zu sein und ich kann diesem (Zweck-)Optimismus nicht ganz folgen. Sie lauten: „In jedem Fall eröffnet die Forschung im Bereich der menschlichen Verbesserung einen Pfad weg vom Sosein als Schicksal hin zu Sosein als Wahl (Buchanan et al. 2000). Es ist an jedem von uns (mit) zu entscheiden, ob und wie weit dieser Pfad begangen werden soll" (S. 142). Drei Überlegungen, die mit diesen Aussagen der beiden Autoren nicht ganz einig gehen, sollen hier, in der der gebotenen Kürze, wiedergegeben werden. Für mich nicht ganz nachvollziehbar blenden sie mehrere Dinge aus.

1. Da ist zum einen der Profit, den man sich durch Enhancement auch verspricht und der oft – erstaunlicherweise – völlig negiert wird. Es entstehen ja dadurch neue Industrien und damit auch Absatzmärkte. Das kann man doch auch bei einer ethisch motivierten Betrachtungsweise nicht außer Acht lassen.

2. Ein weiterer Punkt ist jener der normativen Kraft des Faktischen. Die Frage, die hier in den Sätzen der beiden Autoren steckt, ist doch diese: Darf der Mensch all das tun, was er auch in der Lage ist zu tun? Diese Frage ist, mit Verlaub, Spiegelfechterei. Was der Mensch tun kann, das macht er auch. Das Faktische wird zur Norm. Warum? Weil es als Fakt existent ist, geworden ist. Also: die Möglichkeit es zu tun, ergibt als Automatismus, dass es getan wird.

3. Ein weiterer Punkt, der mir doch in der Darstellung der Autoren recht naiv erscheint, ist der, dass wir (wer ist das denn?) selber entscheiden wollen, was geforscht wird oder nicht. Wurde ich jemals gefragt, ob ich damit einverstanden bin, dass Millionen in die Forschung des z.B. Neuro-Enhancements gesteckt werden? Ich glaube nicht. Obwohl wir gerade in der Schweiz häufig zur Urne gehen, gibt es hierüber keine Abstimmungen. Es ist eben nicht an jedem von uns, mitzuentscheiden, ob ich neue Innovationen möchte oder nicht, weil hierbei keine Mitbestimmung besteht. Auf die Probleme, dass ich eventuell gar nicht in der Lage bin, ein einigermaßen vernünftiges Urteil abzugeben, will ich hier nicht eingehen.

Es wäre aber m.E. an den Autoren gewesen, diese Punkte einer tiefer gehenden Betrachtung zu unterziehen. So wurde ich z.B. nie gefragt, ob ich die Pränatale Diagnostik möchte. Ich bin einfach eines Tages aufgestanden, habe meine Morgenzeitung (oder mein Tablet) gelesen und erfahren, dass es das gibt. Ich denke, dass es wohl eher so läuft und ich, wie Hase und Igel, tech-

nologischen Entwicklungen immer hinterherhechle, hecheln muss. Von individuell-persönlicher Entscheidung kann hierbei ja wohl keine Rede sein!

Riccardo Bonfranchi, Wolfhausen/CH

KLAPHECK, ELISA (Hg.): **Jüdische Positionen zur Sterbehilfe.** Berlin: Hentrich & Hentrich, 2016 (Injanim/Kernfragen; 1), 191 S., ISBN 978-3-95565-140-4, Ebr, EUR 19.90

Ausgangspunkt vieler der vorliegenden Texte war ein Seminar 2015 in Bielefeld zum Thema „Jüdische Perspektiven auf das Ende des Lebens", das u.a. die mit der veränderten Gesetzeslage in Deutschland zum ärztlich assistierten Suizid entstandenen Herausforderungen diskutieren wollte. Der Band enthält die große Bandbreite sowohl jüdischer Positionen zum Thema Sterben und Tod als auch der Gesetzeslage in verschiedenen Ländern, insbesondere natürlich Deutschland. „Das Gesetz des Landes ist das Gesetz" ist ein Ausgangspunkt der Erörterungen von 6 AutorInnen (RabbinerInnen, ÄrztInnen, Rechtsanwalt), Verständnis von „Würde" der andere.

Allen Beiträgen ist ein Abstract vorangestellt, sie erläutern dann an Hand des Talmud die unterschiedlichen jüdischen Traditionen und fassen den Standpunkt der jeweiligen Verfasser am Ende nochmals zusammen. Dabei werden sowohl jüdische Traditionen sehr anschaulich erläutert (z.B. mit der Geschichte vom Dienstmädchen des Rabbi Jehuda, mit der herausgearbeitet werden soll, dass es schon immer die Möglichkeit gab, Hindernisse für das Sterben zu beseitigen, z.B. ein zu intensives Gebet, S. 66ff.) als auch deren Anwendung auf die neuen medizinisch-technischen Möglichkeiten aufgezeigt (heute kann das Beseitigen dieser „Sterbehindernisse" auch verstanden werden als Beendigung nicht mehr indizierter Behandlungen oder von künstlicher Ernährung).

Ein weiterer Diskussionsstrang ist die Auseinandersetzung mit dem modernen Verständnis von Selbstbestimmung/Patientenautonomie. In der traditionellen jüdischen Lehre „hat der Mensch keinen Besitzanspruch auf sein Leben oder seinen Körper", d.h. „in der Fürsorge zur Erhaltung von Leben wird ein höherer Wert gesehen als in der Wahrung der persönlichen Autonomie" (S. 20). Gleichzeitig sei jedoch die Unterscheidung zwischen Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Heilung und Siechtum unscharf geworden. Hier setzten dann die unterschiedlichen Deutungen und Entscheidungen ein, die ausführlich besprochen werden. Dies beinhaltet sowohl die Erläuterung bestimmter Urteile in Israel und Deutschland als auch Ausführungen dazu, warum heute allein durch Begrifflichkeiten wie „aktiv" und „passiv" bzw. „direkt" und „indirekt" viele Handlungen nicht mehr adäquat beschrieben und beurteilt werden können. Grundsätzlich sei es Tendenz im rabbinischen Schrifttum, dass Leben zu erhalten, das Sterben aber nicht künstlich in die Länge zu ziehen (S. 61). In diesem Zusammenhang werden dann auch die unterschiedlichen Positionen zu Todesfeststellung (Herz- oder Hirntod) vor dem Hintergrund jüdischer Positionen erklärt.

Abgerundet wird das Buch durch ein Gespräch zwischen der Rabbinerin und Herausgeberin Elisa Klappheck und dem Pfarrer und Direktor des Zentrums für Ethik in der Medizin in Frankfurt a. M. über „religiöse Irritationen", die letztendlich immer bleiben werden, gleichzeitig jedoch auch zum ständigen weiteren Nachdenken und Überdenken bisheriger Standpunkte anregen.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

NIEDERSCHLAG, HERIBERT/PROFT, INGO (Hg.): **Moral und Moneten. Zu Fragen der Gerechtigkeit im Gesundheitssystem.** Ostfildern: Matthias Grünewald, 2013 (Ethische Herausforderungen in Medizin und Pflege; 4), 169 S., ISBN 978-3-7867-2994-5, Brosch., EUR 17.99

Für die meisten Menschen ist „Gesundheit" ein Thema, mit dem sie sich auseinander-

setzen müssen, wenn sie sich unwohl fühlen, sich verletzt haben oder spürbar krank sind. Eine *individuelle*, nicht anlassbezogene Beschäftigung mit Gesundheit im Sinne von Vorsorge, gesunder Ernährung, Bewegung und Sport, Vermeidung von Drogen etc. ist seltener. Die *gesellschaftliche Sicht* von Gesundheit mit Themenschwerpunkten wie Finanzierung und Gerechtigkeit bei der medizinischen Versorgung aller Menschen in einem Land ist eher ein Thema für Spezialisten, obwohl es eigentlich alle Menschen angeht. Bisher hat z.B. das deutsche Gesundheitssystem im internationalen Vergleich recht gute Leistungen bei unterdurchschnittlichen Kosten erbracht.

Die bereits erkennbare Tendenz zum Zweiklassensystem mit Grundversorgung für alle und teuren Behandlungen für die Wohlhabenden wird aber durch zwei starke Trends gefördert. Zum einen wächst das Durchschnittsalter der Bevölkerung, während zugleich die Anzahl der Beitragszahler sinkt. Deshalb steht immer weniger Geld zur Verfügung. Zum anderen steigen durch technologische Fortschritte (= teure Forschung, hohe Anschaffungs- und Betriebskosten für moderne medizinische Geräte) die Kosten im Gesundheitssystem. Die Schere zwischen dem vorhandenen Geld und den Kosten wächst zusätzlich dadurch, dass die Medizin immer mehr Wohlbefinden und Schönheit verspricht, auch wenn Umweltverschmutzung, Arbeit, anspruchsvoll gestaltete Freizeit (inklusive Extremsport und Reisen in ferne Länder) immer mehr Gesundheitsgefährdungen implizieren. Vor diesem Hintergrund werden in diesem *lesenswerten* Buch verschiedene Aspekte der Ausgangsfrage erörtert, die sich nicht auf den ersten Blick erschließen, aber für Richtungsentscheidungen im Gesundheitssystem bedeutungsvoll sind.

Ingo Proft setzt sich in seinem Beitrag (S. 35ff.) mit der Frage „Gesundheit – Statussymbol oder Sozialprodukt?" auseinander und weist auf den entfremdenden Effekt von Gesundheit als Ware hin: „Der Mensch wird sich selbst zur eigenen Verheißungsgestalt ... Doch, ein Scheitern ist vorprogrammiert – vielleicht sogar marktlogisch vorgesehen. Wo Gesundheit den Weg von einer Grundkategorie des Lebens hin zu einer produzierbaren Sinngestalt als Ware aufnimmt, verliert sich dessen Spur ins Ortlose" (S. 40). Lesenswert in diesem Zusammenhang ist auch der Beitrag von Holger Zaborowski über „Wert und Würde. Zu den Grenzen der Logik des Marktes" (S. 157ff.) Der Umgang mit Gesundheit als Ware oder Produkt auf einem Markt schafft Fehlorientierungen, die von vielen der AutorInnen – auch und besonders aus christlicher Sicht – kritisiert werden, etwa von Alois Schwarz unter Berufung auf Papst Johannes Paul II. (S. 83ff.).

Bemerkenswert sind auch die Überlegungen zum Stellenwert von Gerechtigkeit im Gesundheitswesen für den Bestand der Demokratie, der gefährdet scheint, wenn – wie empirisch zu beobachten ist – „reich und gesund" auf der einen Seite sowie „arm und krank" auf der anderen Seite gegeneinander stehen und kein oder zu wenig gesellschaftliches Bemühen um gerechten Ausgleich zu erkennen ist (vgl. dazu den Beitrag von Sonja Seiler-Pfister (S. 55ff.). Helen Kohlen verweist im Anschluss (S. 69ff.) daran unter Bezug auf Hannah Ahrendt darauf, wie aus einer sozialen Frage eine politische Frage werden kann. Wenn die politische Frage der Menschen nach Gerechtigkeit im Gesundheitswesen unzureichend beantwortet wird, kann daraus auch politischer Unwille entstehen.

Jürgen Maaß, Linz-Auhof

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 42.40 [D], 43.50 [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 2016:

Riccardo Bonfranchi: Warum tut sich unsere Gesellschaft schwer, Menschen mit geistiger Behinderung zu integrieren?

Paul Cullen: Suizidbeihilfe. Der Arzt als Tötungshelfer?

Andreas Fisch: Zu den arbeitsmarktbezogenen Ursachen der Spaltung in Arm und Reich. Chancengleichheit im Bildungssektor als Antwort?

Mark Joób: Ethische Werteorientierung in Unternehmen

Heike Kämpf: Fremden begegnen. Zur ethischen Bedeutung des Taktgefühls

Peter G. Kirchschläger: KonsumActors – mehr Macht beim Einkauf als an der Urne? Konsumethische Überlegungen zur Verantwortung beim Einkaufen

Lukas Ohly: Eigentum und Recht in der Flüchtlingsdebatte

Lukas Ohly: Methodische Vollständigkeit der Ethik. Hermann Deuser zum 70. Geburtstag

Herbert Schlögel/Alexander Merkl: Menschenwürde und Menschenrechte. Naturrechtlicher Rückbezug und Konkretion

Kerstin Schlögl-Flierl/Martin M. Lintner: So halbwegs treu. Eine tugendethische Betrachtung über die Treue in der Ehe und im Ordensleben

Michael Schramm: Wie funktioniert die Geschäftswelt wirklich? Business Metaphysics und Theorie der Firma

Manfred Spreng: Gender Mainstreaming. Identitätszerstörende Ideologie gegen Naturwissenschaft

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