Josef Römelt (Hg.)

# Ethik und Pluralismus

Resch

INSTITUT FÜR GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

**Wissenschaft und Verantwortung**

herausgegeben von ANDREAS RESCH

1. J. Römelt: Theologie der Verantwortung
2. J. Römelt (Hg.): Verantwortung für das Leben
3. J. Römelt (Hg.): Ethik und Pluralismus

RESCH VERLAG INNSBRUCK 1997

Josef Römelt (Hg.)

# Ethik und Pluralismus

RESCH VERLAG INNSBRUCK 1997

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Ethik und Pluralismus** / Josef Römelt (Hg.). – Innsbruck : Resch, 1997
(Wissenschaft und Verantwortung ; 3)
ISBN 3-85382-067-0

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdruckes,
der fotografischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten
© 1997 by Andreas Resch Verlag, Innsbruck
Printed in Austria
Gesamtherstellung: Andreas Resch Verlag, Innsbruck 1997
ISBN 3-85382-067-0

# VORWORT

Der Titel *Ethik und Pluralismus* deutet auf eine Thematik hin, die zunehmend aktueller wird. Dabei ist hier bei Pluralismus neben den verschiedenen Vorstellungen von Ethik in den einzelnen Kulturen auch an die unterschiedlichen fachlichen und sachlichen Betrachtungen von Ethik gedacht.

Nach der grundsätzlich gehaltenen Einführung von Josef Römelt bietet Franz Strunz aus geschichtlicher Perspektive eine Darlegung der Vorstellungen Voltaires, wie der Gang der Geschichte eigentlich sein sollte, um das Wohl des Menschen zu verwirklichen.

An diese übergreifende Betrachtung schließt sich die Ausführung einzelner Themen an. Hans-Eberhard Heyke formuliert unter Hinweis auf das Verständnis von Ethik in der griechischen und asiatischen Geistesgeschichte den Begriff „Chemische Ethik". Frieder Keller und Jürgen Paßfall weisen am Beispiel der Hämodialysebehandlung auf die derzeitigen Dilemmata in der medizinischen Ethik hin. Mit der oft sehr marktorientierten Unternehmensethik setzt sich Pantaleon Fassbender auseinander, um den Versuch einer Standortbestimmung zu wagen. Giovanni Maio versucht nach einer kritischen Würdigung des Prinzips Verantwortung bei Hans Jonas am Problem der Sterbehilfe den metaphysischen und anthropologischen Hintergrund der Jonas'schen Ethik zu beleuchten. Peter Rippe behandelt das sehr aktuelle Thema der moralischen Meinungsunterschiede und der Politik.

An die Darbietung dieser Einzelthemen reihen sich drei Beiträge zu übergreifenden Themen der Ethik. So geht es nach den Ausführungen von Josef Römelt darum, moralisches Urteilen in das größere Ganze einer Gesamtwirklichkeit einzuordnen, wozu es auch der metaphysischen Reflexion bedarf. Gleichfalls in diesem Zusammenhang steht das von Dieter Witschen vertretene Prinzip der Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe als regulative Idee, das jedoch nicht als Menschenrecht, sondern als Völkerrecht zu bezeichnen sei. Schließlich stellt sich, wie Römelt daraufhin ausführt, im Kontext des kulturellen Konflikts zwischen empirischer Rationalität und personaler Identität die Frage der religiösen Verantwortung.

Diese Vielschichtigkeit ethischer Betrachtung möge dazu beitragen, in den mannigfachen Äußerungsformen von Mensch und Natur die

Freiheit, Gemeinschaft, Individualität und das Wohlbefinden in einer abgewogenen Sachorientierung über alle Denkformen hinweg zu fördern und zu sichern.

So bleibt mir am Schluß noch die angenehme Aufgabe, den Autoren für ihre Beiträge zu danken und dem Leser eine bereichernde Lektüre zu wünschen.

Innsbruck, am 20. Mai 1997 Andreas Resch

INHALT

Vorwort ..... V
Inhalt ..... VII
Einführung ..... XI

FRANZ STRUNZ
**„Wie der Weltlauf gehen müßte"**
Voltaires ‚Philosophie de l'histoire', die Geschichtsschreibung und der Gang der Geschichte 1

1. Einleitung ..... 1
2. Die Geschichtsschreibung zur Zeit Voltaires ..... 2
3. Voltaires Geschichtsschreibung ..... 5
4. Der Sinn der Geschichte ..... 7
5. Philosophie der Geschichte heute ..... 11

HANS-EBERHARD HEYKE
**Überlegungen zur Bestimmung des Begriffes ‚Chemische Ethik'** 17

I. Ethik ..... 18
1. Sokrates und Platon ..... 18
2. Aristoteles ..... 21
3. I Ging – das Buch der Wandlungen ..... 23
4. Laotse ..... 25
5. Kung Tse ..... 28
6. Mo Ti ..... 30
7. Sitte ..... 31
II. Chemische Ethik ..... 34
1. Stoffsystem ‚Mensch' ..... 37
2. Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' – Stoffsystem ‚Mensch $N_2$' ..... 38
3. Stoffsystem ‚Mensch' – Stoffsystem ‚Umwelt' ..... 42
III. Überlegungen zur Bewertung in der Chemischen Ethik ..... 46

FRIEDER KELLER / JÜRGEN PASSFALL
**Medizinethische Dilemmata der Dialysebehandlung** 57

1. Ausgangspunkt ..... 57
2. Triage und Benefizienz ..... 57
3. Vorurteil und Prognose ..... 58
4. Ökonomie und Gerechtigkeit ..... 59
5. Autonomie und Paternalismus ..... 61

6. Hochleistungsmedizin und Hospiz ..... 62
7. Therapieabbruch und Euthanasie ..... 63
8. Kompetenz und Verantwortung ..... 63
9. Statistik und Einzelfall ..... 64
10. Aufwand und Erfolg ..... 65
11. Engagement und Konsensfindung ..... 66

PANTALEON FASSBENDER
**Unternehmensethik zwischen angewandter „Theorie der Gesellschaft" und „Vermarktung der Moral"**
Versuch einer Standortbestimmung 69

1. Was ist „Unternehmensethik"? – Eine Arbeitsdefinition ..... 71
2. Welche Wertemomente prägen ein Unternehmen, damit es am Markt erfolgreich sein kann? ..... 74
3. Das Verhältnis von Effektivität und Effizienz als Fokus realistischer Unternehmensethik ..... 84
4. Exkurs: Welche Methodologie braucht die Unternehmensethik? Ein Plädoyer für die Integration der Tiefenpsychologie ..... 86
5. Fazit ..... 93

GIOVANNI MAIO
**Das Prinzip Verantwortung**
Versuch einer kritischen Würdigung von Hans Jonas anhand seiner Stellungnahmen zur Sterbehilfeproblematik 100

1. Die Hauptelemente des Prinzips Verantwortung ..... 100
2. Stellungnahmen zur Euthanasie-Problematik ..... 104
3. Diskussion ..... 107

KLAUS PETER RIPPE
**Moralische Meinungsunterschiede und Politik** 117

I. Ausschlußprinzipien ..... 118
1. Ausschluß von Argumenten, die auf religiösen Annahmen fußen ..... 121
2. Ausschluß von Argumenten, die auf einer Konzeption des Guten beruhen ..... 129
II. Der Lösungsvorschlag von Gutmann und Thompson ..... 134
1. John Lockes Toleranztheorie ..... 134
2. Drei neue Ausschlußprinzipien ..... 137
III. Zur Schlichtung moralischer Konflikte ..... 139
1. Zur Idee einer argumentativen Diskussionskultur ..... 139

2. Argumentationsstrategien im moralischen Alltag ..... 141
3. Zur Rolle der Moralphilosophie ..... 151

JOSEF RÖMELT
**Die appräsentative Funktion des Naturrechts** 155

1. Das vorausgesetzte Verständnis von Metaphysik ..... 156
2. Die Bedeutung der Metaphysik des ‚zweideutigen' Seins für die ethische Hermeneutik ..... 165
3. Appräsentation ..... 169

DIETER WITSCHEN
**Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe**
Außer einem ethischen Prinzip auch ein Menschenrecht? 175

1. Fragestellung ..... 175
2. Als ethisches Prinzip ..... 179
3. Auch ein Menschenrecht? - Einwände und Unterscheidungen ..... 186

JOSEF RÖMELT
**Theologie der Verantwortung**
im Kontext des kulturellen Konflikts zwischen empirischer Rationalität und personaler Identität 195

1. Moderne Ethik zwischen Wahrung menschlicher Identität und Kritik menschlicher Ausbeutung der Natur ..... 199
2. Theologie der Verantwortung ..... 205

Autoren ..... 213
Personenregister ..... 217
Sachregister ..... 220

# EINFÜHRUNG

Die ethischen Fragen gegenwärtiger technologischer Zivilisation haben Klärungsbedarf auf allen Ebenen. Sehr bewußt wird das immer dann, wenn – wie zum Beispiel angesichts der französischen Haltung zu den Atomversuchen – ganz konkrete praktische Probleme zu einer ethischen Diskussion über die moralische Erlaubtheit herausfordern. Ob es nun die komplizierten ökologischen Zusammenhänge sind, welche die nukleare, chemische, biochemische und genetische Technik vor immense Schwierigkeiten stellen, ob die sozialen Auswirkungen eines durch die Möglichkeiten der Transport- und Kommunikationstechnik ins Globale gewachsenen Marktwirtschaft reflektiert werden oder ob psychologische und soziologische Analysen das zerbrechliche Verhältnis zwischen Mensch und Lebenswelt beschreiben: die Zeiten eines selbstbewußten Fortschrittsdenkens mit seinen gradlinigen Projekten weltweiter technischer Entwicklung, demokratischer Humanisierung und persönlicher glücksverheißender Emanzipation sind vorbei. Ein neues Bewußtsein um die Komplexität des Daseins hat die Gesellschaft erfaßt und drückt sich vor allem in der Suche nach tragfähigen ethischen Orientierungsmaßstäben aus.

Es ist aber alles andere als einfach, die vielen Einsichten aus den Teilbereichen der Wissenschaften, die als dringlich erfahrenen Anliegen von Natur- und Menschenschutz in komplizierter moderner Wirklichkeit, die konkurrierenden Interessen gesellschaftlicher Gruppierungen und Organisationseinheiten innerhalb hochentwickelter Kultur sinnvoll zu vermitteln. Der ethische Diskurs gleicht heute eher einem strategischen Schlachtfeld denn einer offenen Gesprächsrunde, in der die Teilnehmer in überschaubarer und offener Kommunikation eine Lösung für die sie gemeinsam herausfordernde Situation finden würden. Zu komplex sind wohl die wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Interessen, die im Hintergrund der notwendigen Auseinandersetzungen stehen und die Diskussion beeinflussen.

Demgegenüber ist die mühevolle Detailarbeit notwendig, die die faktischen Grundlagen einer verantworteten ethischen Urteilsbildung zur Lösung gegenwärtiger Konflikte technischer Zivilisation wissenschaftlich genau zu analyisieren versucht, die die daraus abgeleiteten Konse-

quenzen für eine sinnvolle und sachgerechte Strukturierung gesellschaftlichen und individuellen Handelns heute argumentativ begründet, ja, die sogar Rechenschaft darüber ablegen will, wie die aktuelle Situation kulturgeschichtlich zu deuten sein könnte, um einer geistigen Orientierung als Horizont moralischer Entscheidung den Weg zu bahnen. In solcher Arbeit hat der ethische Diskurs – auch wenn er nicht auf einen Schlag für alle anstehenden Schwierigkeiten eine fertige Lösung hat – eine feste Basis, einen Anhaltspunkt, um für die lebensweltlichen Fragen fruchtbar zu werden. „Der Glaube, auf dem das Wertwissen mit all seinen Ansprüchen vielleicht doch letztlich ruht, muß ein wohldurchdachter Glaube sein", sagt Hans JONAS (*Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, 1984, S. 61). Und er meint damit die Notwendigkeit, ethische Entscheidung im letzten tatsächlich erst aus einem Sinnwissen, aus einer grundlegenden geistigen Orientierung heraus treffen zu können. Aber diese Entscheidung „darf nicht einfach dem Gefühl überlassen bleiben", sie muß begründet und mit den Tatsachen des Lebens konfrontiert sein. Diesem Anliegen wollen die vorliegenden Aufsätze dieses dritten Bandes der Reihe „Wissenschaft und Verantwortung" dienen.

Erfurt, am 15. Mai 1997 Josef Römelt

FRANZ STRUNZ

# „WIE DER WELTLAUF GEHEN MÜSSTE"

## Voltaires ‚Philosophie de l'histoire', die Geschichtsschreibung und der Gang der Geschichte

### 1. Einleitung

VOLTAIREs *Philosophie de l'histoire* erschien 1765 inmitten seines mit voller Heftigkeit entbrannten Kampfes gegen *l'infâme*, die institutionalisierte Kirche. Diese Institution interpretierte für die Untertanen des französischen Königs nicht nur die Welt, sondern warf bei Fehlinterpretationen ihre ganze Macht in die Waagschale, um ihre Deutung mit der Schärfe der Ketzerjustiz durchzusetzen. Ein Teil des Kampfes VOLTAIREs zielt auf die Weltdeutung durch die religiöse Geschichtsschreibung. So kann des Autors *Philosophie de l'histoire*[1] einmal als aufklärerische Propagandaschrift[2], ein andermal als historiographisches Methodikkapitel verstanden werden, das in späteren Ausgaben dem *Essai sur les moeurs* vorangestellt wurde, um klarzustellen, wie Geschichte nicht zu schreiben sei, wie sich vielmehr die Methode zu ändern habe, um die Geschichtsschreibung auf verläßliche Füße zu stellen.

VOLTAIREs Ziel war „ein neues, philosophisch bestimmtes Verhältnis zur Geschichte"[3]. Seine „philosophische" Methode bestand in der kritischen Sichtung des überlieferten Ereignismaterials und der beschreibenden Herstellung der Sachverhalte, wie sie sich wahrscheinlicherweise abgespielt haben. Nach O. DANN[4] vollzieht VOLTAIRE damit „einen epochalen Paradigmawechsel in der Geschichtswissen-

1 VOLTAIREs *Philosophie de l'histoire* wird nach der kritischen Ausgabe von J. H. BRUMFITT (1963) zitiert, alle übrigen Schriften VOLTAIREs nach den Oeuvres complètes (1817/20), 43 Bde.; alle fremdsprachigen Übersetzungen durch den Verfasser.

2 J. H. BRUMFITT: Introduction (1963), S. 12.

3 O. DANN: Voltaire und die Geschichtsschreibung in Deutschland (1979), S. 464.

4 Ders., ebd., S. 463; J. H. BRUMFITT: Voltaire Historian (1958), S. 165, spricht gar von einer „kopernikanischen Revolution in der Historiographie".

schaft", der nicht zu verwechseln ist mit der Bedeutung, die VOLTAIREs Begriff „Geschichtsphilosophie" in der späteren, vor allem der deutschen Geschichtsforschung erhielt, nämlich den einer „systematischen Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch das historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden"[5]. In VOLTAIREs Begriff der *Geschichtsphilosophie* ist die spätere Bedeutung keimhaft angelegt und zum Teil, von VOLTAIRE indes eher unintendiert, auch verwirklicht.

Im folgenden ist zunächst darzulegen, was VOLTAIRE an der bisherigen Geschichtsschreibung unzulänglich erscheint, sodann, wie sich ihm selbst bedeutungsvolle Geschichtsdarstellung, sein *Sinn* von Geschichte, gedanklich vergegenwärtigt, und drittens, ob Geschichtsphilosophie, wie von K. LÖWITH definiert, nach VOLTAIRE überhaupt noch als vorstellbare Möglichkeit besteht.

## 2. Die Geschichtsschreibung zur Zeit Voltaires

Eine kritische Geschichtsschreibung, wie sie schon die Antike mit THUKYDIDES, POLYBIOS oder TACITUS entwickelt hatte, existierte im 17. und 18. Jahrhundert kaum. Die sogenannten *Weltgeschichten* (von C. ROLLIN, G. DANIEL u. a.) waren Kompilate aus allen vorherigen Geschichtsbüchern. Ungeprüft wurden Berichte über Wundersames, Anekdoten und vor allem Erzählungen aus den Höfen und über wichtige politische Personen übernommen. Die eigentliche Geschichtserzählung bestand aus Reihungen von *res gestae*, Schlachten zumal und Gebietsgewinnen oder -verlusten, ohne tiefergehende Diskussionen über reale Hintergründe der aufgeführten Ereignisse.

Zeitgenössische Geschichte ist für VOLTAIRE „ein Chaos, eine Anhäufung unnützer Fakten, von denen die meisten falsch und schlecht verdaut sind". Das meiste sind „barbarische Taten" und „läppische Romane". Es findet sich in ihnen „keine Kenntnis der Sitten noch der Regierungsform, noch der Gesetze noch der Meinungen"[6]. Der Histori-

5 K. LÖWITH: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (1983), S. 11.

6 VOLTAIRE: Remarques pour servir de supplément à ‚L'Essai sur les moeurs et l'esprit des nations' (1763), S. 451.

ker G. DANIEL beispielsweise reiht „ununterbrochene Schlachtenberichte“, ohne auch nur eine ansatzweise Darstellung „der Stände, der Gerichte, der kommunalen Gesetze, des Rittertums, aller Gebräuche und vor allem der vorher wilden und heute zivilisierten Gesellschaft“[7] zu versuchen.

Die in der Bibel erzählte Geschichte wird als Gottes Wort in jede Weltgeschichte ohne Wahrscheinlichkeitsprüfung, genau wie die Taten der übrigen Geschichtsträger der Christenheit, übernommen. Also galt es für den Philosophen der Aufklärung, den Wahrheitsgehalt der biblischen Geschichtsbücher in Zweifel zu ziehen oder womöglich ganz zu zerstören. Die in den Moses- und Königsbüchern berichteten Morde und Massaker durch die Führer Israels können nicht des gütigen Gottes Wille gewesen sein. Seine Herrscher waren gewalttätig, grausam und unmoralisch (z. B. in der Urias-Bethsabee-Geschichte). Die Unwahrscheinlichkeiten in den biblischen Geschichtsbüchern sind Legion und werden in detaillierter Kritik als solche aufgewiesen. Wenn Gott beispielsweise sein Volk in ein reiches Land führen wollte, warum gab er ihm nicht Ägypten anstatt des – so VOLTAIRE – steinigen Palästina?[8] Warum sind überhaupt drei Viertel der sogenannten Weltgeschichten mit den Ereignissen Israels befaßt, eines unbedeutenden Volkes am Rande der zivilisierten Welt, und warum enthalten sie kaum etwas über die Araber, die durch ihre Taten die Welt verändert haben, und die Inder und Chinesen, die ältesten zivilisierten Nationen der Erde?[9]

VOLTAIRE nimmt die häufig im Titel der Geschichtsautoren geführte Weltgeschichte wörtlich, indem er sie aus der Europa- und Christenheitszentriertheit herauszuholen sucht. Besonders J.-B. BOSSUET wird Gegenstand seiner Kritik, dessen *Discours sur l'histoire universelle* von 1681 sich auf klassischer, bewundernswerter und darum verführerischer Stilhöhe bewegt. Aber eben darum „verschönert er den Thron des Irrtums, anstatt ihn zu stürzen“ und er wird so zu einem Autor, „der ununterbrochen falsche Edelsteine mit goldener Einfassung umgibt“[10]. BOSSUETs Geschichte ist Heilsgeschichte. Sie ist auf

7 Ders., ebd., S. 452.
8 VOLTAIRE: La Philosophie de l'histoire (1765), S. 209.
9 Ders., ebd., passim und besonders S. 135.
10 VOLTAIRE: Le Pyrrhonisme de l'histoire (1768), S. 5.

ein Letztes (eschaton) ausgerichtet, zu dem hin sie Gott weit vorausschauend und planend angelegt hat.

„Was ich am meisten an unseren modernen Kompilatoren bewundere", schreibt VOLTAIRE[11], „ist die Weisheit und Naivität, mit der sie uns beweisen, daß alles, was früher in den großen Weltreichen geschah, nur zu dem Zweck geschah, um die Bewohner Palästinas zu belehren." In der Tat waren für BOSSUET sowohl NABUCHODONOSOR als auch TITUS Gesandte Gottes.[12] Da Gottes Vorsehung die intendierten Wirkungen in den fernstliegenden Ursachen vorbereitet, waren die geschichtlichen Großreiche Werkzeuge in seiner Hand.

> „Diese Reiche stehen zumeist in notwendigem Zusammenhang mit dem Gottesvolk. Gott bediente sich der Assyrer und Babylonier, um dieses Volk zu züchtigen; der Perser, um es wiederaufzurichten; Alexanders und seiner nächsten Nachfolger, um es zu beschützen; des Antiochos Epiphanes und seiner Nachfolger, um es zu prüfen; der Römer, um seine Freiheit gegen die syrischen Könige, die es nur zu vernichten trachteten, zu bewahren."[13]

Auch die nachfolgende römische Herrschaft diente Gott alleine zur Ausbreitung der Lehre des Messias unter den vielen Völkern des Imperiums.

Gott ist der Herr der Geschichte. Ohne seine Absicht geschieht nicht das Geringste. Alle Regierenden vollziehen seinen Willen.

> „Gott hält vom höchsten Himmel aus die Zügel aller Reiche; er hat aller Herzen in seiner Hand: dann und wann lockert er die Zügel und bringt damit das ganze Menschengeschlecht in Bewegung... Gott allein weiß alles seinem Willen untertan zu machen... Alles geschieht in geregelter Folge."[14]

Die Frage, ob bei solcher Gängelung der freie Wille als Gestalter der Geschichte überhaupt zum Zuge kommen kann, erhält die alte augustinische[15] Antwort in ihrer traditionellen Uneindeutigkeit:

> „Man kann nicht leugnen, daß Gott sich in der Fülle seines Wissens und seiner Macht durch die Erschaffung der vernünftigen Kreatur si-

11 VOLTAIRE: Dictionnaire philosophique (1764), S. 64.
12 J.-B. BOSSUET: Discours sur l'histoire universelle (1681), S. 477.
13 Ders., ebd., S. 514
14 Ders., ebd., S. 550.
15 AUGUSTINUS: De civitate dei, V, 9 - 11.

chere Mittel vorbehalten hat, um sie zu den Zielen zu führen, die er vorausbestimmt hat, ohne ihr die Freiheit, die er ihr zugestanden hat, zu nehmen.“[16]

Dieser aus der christlichen Antike herüberreichenden Geschichtstheologie stellt VOLTAIRE seine *Profangeschichte* entgegen. Sie besteht in der innerweltlichen Prüfung der überlieferten Fakten auf ihre Beglaubigung. Sie bemüht sich ferner um Vollständigkeit, nicht im faktischen Detail, sondern in dem Aufweis der spezifischen Realitätsverankerung der jeweiligen geschichtlichen Akte.

## 3. Voltaires Geschichtsschreibung

Zuallererst gilt es für einen *Historiker*, mit kritischem Geist an die überlieferten Fakten heranzutreten und die Tatsachen aufzufinden, die am ehesten den Ereignissen der Vergangenheit entsprochen haben. Das ist bereits schwierig genug. Versuchen wir nämlich, eine historische Persönlichkeit von innen heraus zu verstehen, so treffen wir auf ihre seelischen Undurchdringlichkeit.

„Was die Schriftsteller betrifft, die nach ihren eigenen Gedanken diejenigen der vergangenen Zeiten erraten wollen und die sich aus einigen wenig bekannten Ereignissen das Recht herausnehmen, die geheimsten Winkel des Herzens, die noch weniger bekannt sind, zu entziffern, so überziehen sie die Geschichte mit den Farben des Romans... Die Seele ist nur eine ununterbrochene Abfolge von Gedanken und Gefühlen, die sich jagen und zerstören; die Regungen, die am häufigsten wiederkehren, machen das aus, was man den Charakter nennt... Der Charakter eines jeden Menschen ist ein Chaos und der Autor, der nach Jahrhunderten dieses Chaos entwirren will, macht daraus ein weiteres Chaos. Der Historiker, der nur nach seiner Phantasie schildern möchte, der nur geistvoll sein will, verdient den Namen Historiker nicht.“[17]

Anstatt aber von da aus überhaupt an der Rekonstruierbarkeit von Geschichte zu verzweifeln, weist VOLTAIRE einen Mittelweg.

„Ich will keinen übertriebenen Pyrrhonismus noch eine lächerliche Leichtgläubigkeit.“[18]

16 J.-B. BOSSUET: Traité du libre arbitre (1731), S. 188.
17 VOLTAIRE: Supplément au ‚Siècle de Louis XIV‘ (1753), S. 85.
18 VOLTAIRE: Le Pyrrhonisme de l'histoire, S. 4.

Naturwissenschaftliche Exaktheit ist in der Geschichtswissenschaft ohnehin nicht herstellbar.

> „Jede Gewißheit, die keine mathematische Beweisführung ist, hat lediglich eine hohe Wahrscheinlichkeit: eine andere historische Gewißheit gibt es nicht."[19]

Was den Geschichtskompilatoren üblicherweise abgeht, ist der „philosophische Geist"[20], der alleine Wahrscheinlichkeiten zu sichten und zu orten vermag.

THUKYDIDES[21] bereits ist, mit seiner Unterscheidung von Ursache und Anlaß zu wichtigen Ereignissen, der Wahrheit/Wahrscheinlichkeit sehr nahe gekommen. Freilich genügt das noch nicht. Das ganze Umfeld des Handelnden ist für das Begreifen seines Handelns einzubeziehen. Wenn QUINTUS CURTIUS beispielsweise *Alexanders* Eroberungstaten erzählt, erfahren wir über die Mittel dazu nahezu nichts. BOSSUET hat zumindest den Vorteil, eine Erklärung für den Erfolg von Eroberern aus seiner Geschichtsphilosophie beizustellen, wenn er schreibt, daß Gott, wenn er sie siegen lassen will, „die Furcht vor ihnen herschreiten läßt und ihnen und ihren Soldaten unüberwindliche Kühnheit einflößt"[22]. Worum es VOLTAIRE hinsichtlich eines größeren Wahrscheinlichkeitsgrades geschichtlicher Rekonstruktion geht, möge aus der folgenden Passage deutlich werden.

> „Man kennt die Anzahl der Bewohner im Verhältnis zur Zahl der Geburten. Das ist schon einer der Gegenstände der Neugier desjenigen, der die Geschichte als Bürger und Philosoph lesen will. Er ist weit entfernt, bei dieser Kenntnis stehenzubleiben; er wird sich kundig machen, was der grundsätzliche Fehler und was die dominante Tugend einer Nation war; warum sie auf dem Wasser mächtig oder schwach war; warum und wieweit sie seit einem Jahrhundert reich geworden ist: die Exportregister können darüber Auskunft geben. Er wird wissen wollen, wie die Handwerkskünste und Manufakturen entstanden sind; er wird ihren Gang und ihren Rückweg von einem Land ins andere verfolgen. Endlich werden die Veränderungen in den Sitten und den Gesetzen seine besondere Aufmerksamkeit haben. Man erfährt auf solche Weise die Geschichte der Menschen, anstatt einen kleinen Teil der

19 VOLTAIRE: Dictionnaire philosophique, S. 65.
20 VOLTAIRE: Fragments sur l'histoire, S. 281.
21 THUKYDIDES: Der peloponnesische Krieg, I, 23.
22 J.-B. BOSSUET: Discours sur l'histoire universelle, S. 550.

> Geschichte der Könige und der Höfe zu kennen. Vergeblich lese ich die Annalen Frankreichs; unsere Geschichtsschreiber schweigen sich über diese Details aus.“[23]

VOLTAIRE erklärt die geschichtliche Faktenerzählung für unzureichend und frägt nach, in heutiger Vorstellung selbstverständlichen, Determinanten in Demographie, Wirtschafts-, Zivilisations-, Sozial-, Institutions- und Kulturgeschichte und bringt diese Hilfswissenschaften entsprechend seinen Möglichkeiten und dem dazumal noch mageren Entwicklungsstand in seinen eigenen Monographien (z. B. zu Peter dem Großen oder Ludwig XIV.) zum Tragen.

Wenn J. H. BRUMFITT[24] betont, daß es VOLTAIRE vorbehalten gewesen sei, eine durchgehende Interpretation der Geschichte vom Gesichtspunkt der Aufklärung her zu tätigen, ist noch auf den Bereich einzugehen, der dem Philosophen Herzensangelegenheit war. Er nennt ihn gelegentlich *opinion* und bezeichnet damit das Denken, die Ideologie, die religiösen Lehren und Dogmen, die in einer Nation Geltung haben und das Handeln eines Volkes und seiner Führer mitbestimmen.

> „Es galt also, die Geschichte der Meinung zu schreiben... Eben diese Meinung war es, die die verhängnisvollen Kreuzzüge der Christen gegen die Mohammedaner und sogar gegen die Christen selbst hervorbrachte.“[25]

Es ist das kultisch-religiöse Ideologiegespinst (*préjugés, fanatisme*), dem VOLTAIREs Kampf gilt, weil er dessen gewalttätige Auswirkungen aus der Geschichte und noch aus der Erfahrung seiner Zeit wohl kannte. VOLTAIREs Geschichtsschreibung zielt in ihrer Stoßrichtung auf *l'infâme*, den Träger und Vollzieher der zu seiner Zeit dominanten Meinung.

## 4. Der Sinn der Geschichte

Damit sind wir bei dem Sinn angelangt, der in VOLTAIREs Nachdenken der Geschichte inhärent bzw. zu entnehmen ist. Wir sind bei VOL-

23 VOLTAIRE: Fragments sur l'histoire, S. 284.
24 J. H. BRUMFITT: Voltaire Historian, S. 4.
25 VOLTAIRE: Remarques, S. 456.

TAIREs Geschichtsphilosophie, die bei dem Philosophen der Aufklärung aus einer Vorwärtsbewegung hin zur Aufhebung unhaltbarer Machtzustände in Richtung menschlicherer Verhältnisse besteht. VOLTAIRE wird vom Erforscher der Geschichte zu ihrem Beurteiler, vom passiven Rezipienten der Ereignisse zu ihrem aktiven Gestalter. Daß diese Worte nicht zu hoch gegriffen sind, erhellt aus dem Gang der eigenen lebensgeschichtlichen Geschehnisse wie dem seiner posthumen Wirkung.

Sein Kampf gilt zunächst der Herstellung einer *religion pure*[26] mit Gott als höchstem Wesen, dessen Domäne ausnahmslos die Moral ist.

> „Die Kenntnis eines Schöpfergottes, der lohnt und bestraft, ist das Resultat der kultivierten Vernunft."[27]

Diese Religion sieht er in Indien, Persien, China, ja sogar im Islam, nicht jedoch im Christentum verwirklicht.

> „Der göttliche Lehrer des Christentums, der selbst in Demut und Frieden lebte, predigte die Vergebung von Kränkungen; und seine heilige und sanfte Religion wurde durch unsere Raserei die intoleranteste und barbarischste von allen."[28]

Warum geschah so viel Blutvergießen im Namen Christi?

> „Diese Geißel hat nur deswegen so lange gedauert, weil stets die Moral zugunsten des Dogmas vernachlässigt wurde."[29]

Denn wenn „die Religion sich mit Krieg verbindet, wird diese Mischung zur furchtbarsten aller Plagen"[30], wie aus den Reformationskriegen und -massakern hervorgeht, jedoch auch aus der zeitgenössischen religiösen Blutjustiz (Fälle Calas, Sirven u. a.), gegen die sich VOLTAIRE mit der ihm verfügbaren Kraft und mit Erfolg einsetzt.

VOLTAIRE zählt sich zu dem „Dutzend denkender Menschen"[31] in Frankreich, die die Arbeit der Aufklärung zugunsten einer Änderung des geschichtlichen Verlaufs durch eine Vermenschlichung der kirchlichen Institutionen zu vollführen im Begriff sind. Der Gott der natür-

26 VOLTAIRE: Philosophie, S. 206.
27 Ders., ebd., S. 96
28 VOLTAIRE: Essai sur les moeurs et l'esprit des nations (1756), O.c. 8, S. 270.
29 Ders., ebd., O.c. 10, S. 442.
30 Ders., ebd., S. 448.
31 VOLTAIRE: Brief an J.-L. D'ALEMBERT vom 1. Mai 1763, O.c. 42, S. 172.

lichen Religion greift nicht in die einmal von ihm eingerichtete Ordnung ein. Seine Gesetze sind ewig und unveränderlich.[32] Der Gott der *Deisten* bleibt den Menschen fern und überläßt ihnen selbst den Gang der Ereignisse, für welche sie freilich selbst verantwortlich werden. Geschichte wird irdisch, terrestrisch, immanent. Der strafende und lohnende Gott ist aus der unmittelbar geschehenden Geschichte ausgetreten und höchstens noch ein undeutlicher Schemen am Horizont. Der Mensch ist zum Akteur der Geschichte geworden.

Mit seinem aktiven Kampf für eine bessere Gesellschaft offenbart VOLTAIRE eine Vision der Geschichte auf Zukunft hin, eine Bewegung aus der Statik in den Fortschritt. Denn ein Teilfortschritt ist seit dem Auftreten des Dutzends an Denkern bereits verwirklicht.

> „Es scheint, daß sich seit etwa fünfzig Jahren die Vernunft allmählich Geltung verschafft und mit der Vernichtung dieses Pestkeims beginnt, der so lange die Erde infiziert hat. Die theologischen Dispute trifft die Verachtung; man bettet das Dogma zur Ruhe, nur die Moral wird verkündet.“[33]

Nun wird der Terminus eingeführt, in dessen Namen der Menschheit die Chance auf Verbesserung ihrer Verhältnisse winkt.

> „Die einzige Waffe gegen dieses Ungeheuer (sc. *le fanatisme*) ist die Vernunft. Die einzige Möglichkeit, die Menschen an ihrem Irrsinn und ihrer Bosheit zu hindern, ist, sie aufzuklären. Um den Fanatismus verabscheuenswert zu machen, muß man ihn schildern.“[34]

VOLTAIRE nimmt die Gesellschaft, in der die Vernunft inthronisiert ist, leidenschaftlich vorweg, wenn er an J.-L. D'ALEMBERT schreibt:

> „Wir nähern uns der Zeit, in der die Menschen beginnen, vernünftig zu sein.“[35]

Schon wenn man den Menschen durch die Geschichte „das Bild ihres Unglücks und ihrer Torheiten“ vor Augen führt, fangen sie an, ihre Gedanken zu korrigieren. „Die Menschen lernen denken.“[36]

Dem scheint VOLTAIREs Ansicht von der Menschennatur entgegenzustehen, da er dem Satz: *Natura semper sibi consona*, also ihrer Un-

32 Vgl. VOLTAIRE: La Philosophie de l'histoire, S. 189/90.
33 VOLTAIRE: Remarques, S. 462.
34 Ders., ebd., S. 480/1.
35 VOLTAIRE: Brief an J.-L. D'ALEMBERT vom 13. Dezember 1763, O.c. 42, S. 181.
36 VOLTAIRE: Remarques, S. 457.

abänderlichkeit und damit ihrer Verbesserungsunfähigkeit, anzuhängen scheint, wie aus der Formulierung: „Mehr als die Vernunft leitet das Menschengeschlecht der Instinkt“[37] ersichtlich ist. Das durchaus angebrachte Mißtrauen gegen die Menschennatur ist jedoch dann zu relativieren, wenn man die dispositionell vorhandene, jedoch unentfaltete Vernunftbegabung in Rechnung stellt. Die Vernunftanlage ist als Keim in jedem Menschen entwickelbar. Die Menschheit ist perfektibel. Zu vollbringen ist eine „große Revolution im menschlichen Geist“[38], die die Epiphanie der Vernunft heraufführt, sie in der praktischen Empirie greif- und sichtbar macht. Damit wird VOLTAIRE in der Tat der Begründer einer „philosophischen Menschenkunde“, einer „Anthropologie“[39], deren durch die Philosophen initiierte Generalausprägung im Menschen der Geschichte eine veränderte Richtung zu geben vermöchte.

Denn VOLTAIRE besaß zwei Persönlichkeiten, seine geschichtsphilosophisch optimistisch-aktivistische und seine pessimistisch-resignative, der er in seiner Erzählung *Candide* Ausdruck verlieh. Dieser, von zahllosen grausamen Menschen und Naturkatastrophen gebeutelt, verläßt am Ende gleichsam die unwirtliche Geschichte, um auf seinem Meierhof an der Propontis seinen Garten zu pflegen und das Denken und Fragen einzustellen. Der private VOLTAIRE hat seine liebe Mühe, an der Geschichte und ihren Akteuren nicht zu verzweifeln. „Wir sind“, schreibt er an RICHELIEU, „Ballons, die die Hand des Schicksals blind und unwiderstehlich antreibt. Wir machen zwei oder drei Sprünge, die einen auf Marmor, die anderen auf Mist, und dann sind wir auf ewig vernichtet.“[40]

Freilich setzt er sich bis an sein Lebensende hartnäckig für die Abschaffung der Leibeigenschaft und der Schollenbindung in der Region Jura, für die Abschaffung der Folter, der Todesjustiz gegen Häretiker, sowie für die Unterhöhlung ihm unlegitimiert scheinender Autoritäten (Parlements, Kirche, Adelsrechte) mit letztendlichem Erfolg ein, wie das keiner der zeitgenössischen Philosophenkollegen getan hat. Er ist

37 VOLTAIRE: Philosophie, S. 122; vgl. hierzu auch den Artikel *Homme* im Dictionnaire philosophique, S. 80 – 95.
38 VOLTAIRE: Essai sur les moeurs, O.c. 9, S. 457.
39 E. CASSIRER: Die Philosophie der Aufklärung (1932), S. 301.
40 VOLTAIRE: Brief an L.-F.-A. de RICHELIEU vom 10. Juni 1752, O.c. 33, S. 330.

zu seiner Zeit zur Inkarnation vernunftgeleiteten Handelns geworden, der auf die Nachricht von der Abschaffung der Inquisition in Spanien triumphierend an D. AUDIBERT schreibt:

> „Wir sind endlich, von Petersburg bis Cadix, im Zeitalter der Vernunft angelangt... Alle ehrbaren Menschen beginnen von einem Ende Europas zum andern zu denken.“[41]

## 5. Philosophie der Geschichte heute

Wie hat VOLTAIREs Schlagwort von der „Philosophie der Geschichte“ weitergewirkt und wie ist sein gegenwärtiger Stand? Was hat VOLTAIREs tatsächliche Entthronung herkömmlichen Geschichtssinns und dessen Verlegung in die irdische Immanenz, die den Göttern die geschichtlichen Geschehnisse aus der Hand und in eigene Verfügung nahm, für Resultate gezeitigt?

Trotz vieler und gegen Ende seines Jahrhunderts zahlreicher werdenden Stimmen der Affirmation gegenüber VOLTAIREs Geschichts- und Geschichtsschreibungzielen[42] bleibt sein Werk zunächst seltsamerweise episodisch und es ist J. DEPRUNs[43] Bemerkung zuzustimmen, daß die augustinische Erklärungstradition für den geschichtlichen Gang auf beiden Abhängen des Aufklärungszeitalters ihre Gültigkeit behält. Es ist, als ob die Geschichtsforschung Furcht davor gehabt hätte, sich mit eigenständiger Geschichtsauslegung und -gestaltung allzu schwer zu tragende Verantwortung aufzubürden. Wenn wir mit K. LÖWITH[44] noch einmal die Geschichtsphilosophie „als systematische Ausdeutung der Weltgeschichte ... auf einen letzten Sinn“ hin bestimmen, so gewinnt VOLTAIREs Begriffsprägung von der „Philosophie der Geschichte“, unter der er ausschließlich die *philosophische*, das heißt kritische Prüfung der bishin berichteten Ereignisse verstanden

41 VOLTAIRE: Brief an D. AUDIBERT vom 9. März 1770, O.c. 38, S. 189.

42 C. M. WIELAND: Voltaire (1773), S. 175. Voltaire gegenüber im übrigen kritisch, schreibt beispielsweise: „Es ist allerdings unleugbar, daß er viel, sehr viel zu der bessern Denkart beigetragen hat, die man in der großen Welt täglich mehr Platz gewinnen sieht. Er hat dem Reiche des Aberglaubens Abbruch getan, die Rechte der Menschheit verfochten und den Königen freimütige Wahrheiten gesagt.“

43 J. DEPRUN: Aspects de l'augustinisme (1980), S. 339.

44 K. LÖWITH: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (1983), S. 11.

hat, eine von ihm nicht intendierte, vielmehr erst nach ihm mit Sinnfülle geschwängerte und geblähte Hochkonjunktur.

I. KANT, der zeitlebens im Dilemma war zwischen seinen Wünschen, die Menschenart zu sittigen, und seiner Hoffnungslosigkeit, dieses Ziel aufgrund der Triebgestaltung des Menschen[45] auf einen Nenner zu bringen, greift als Ausweg zu einem merkwürdigen, eigentlich unkantischen Kunstgriff. Da die Menschen aufgrund ihrer „ungeselligen Geselligkeit"[46] dazu kaum imstande sind, vollzieht sich die Gesittung der Menschen „in weltbürgerlicher Absicht" vielleicht – KANT begnügt sich sinngemäß mit diesem „vielleicht" – durch einen „Plan der Natur", die sich diese Ungeselligkeit (Ehr-, Herrsch-, Habsucht) zunutze macht, indem sie ihn antreibt, „sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann"[47].

Ihre Ehrsuchtbefriedigung führt die Menschen zu einer „Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft ... in ein moralisches Ganze"[48]. Die Natur nutzt des Menschen Zwietracht zu für ihn nützlichem Zweck, ohne daß dies (und hier ist der Bruch mit VOLTAIREs Geschichtsauffassung mehr als deutlich) den geschichtlich Handelnden bewußt wäre. BOSSUET ist mit der Ersetzung Gottes durch die Natur reinstalliert. KANT ist zwar hellsichtig genug, seine Konstruktion als solche zu erkennen, rät aber, die Geschichtsschreibung an diesem „Leitfaden a priori"[49] schon einmal zu versuchen.

> „Es ist zwar ein befremdlicher und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissermaßen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur eine Roman zustande kommen ... Ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanism ihrer (sc. der Natur) Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein System darzustellen."[50]

45 „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden." (I. KANT: Idee (1784), S. 23).
46 Ebd., S. 20.
47 Ebd., S. 21.
48 Ebd.
49 Ebd., S. 30.
50 Ebd., S. 29.

Die Folgen einer solchen dem Geschichtsverlauf implantierten Philosophie dürften Historiker, die mit Ideologiegeschichte befaßt sind, wohl ahnen.

F. SCHILLER hat in seiner Jenaer Antrittsvorlesung, wie in allen philosophischen Äußerungen KANT eng folgend, den Geschichtsverlauf ganz ähnlich, jedoch weimarklassisch optimistischer, Vernunft mit der von ihm angenommenen ästhetisch-moralischen Befähigung der Menschen verbindend[51] dargestellt und aus der Geschichte eine Teleologie bis hin zu seinem Jahrhundert gelesen:

> „Unser menschliches Jahrhundert herbeizuführen, haben sich – ohne es zu wissen oder zu erzielen – alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt.“[52]

Damit sind wir G. W. F. HEGELs überpersönlichem *Weltgeist*, der sich als List der Vernunft großer Persönlichkeiten zur Verwirklichung seiner Zwecke bedient, nicht mehr fern. Auch diese, von G. MANN[53] „an Narretei streifende allwissende Konstruktion“ genannte, Geschichtsphilosophie raubt dem Geschichtsagenten jede Verantwortlichkeit für sein Tun. Der noch bis in die neueste Zeit wirkende letzte Rest dieses als unausweichlich apostrophierten Geschichtsgangs, bei dem sich der Weltgeist auf die Seite einer Klasse geschlagen hatte, zerstob erst vor ganz kurzer Zeit, ebenso wie jene mythenverhaftete Kraft, die nahezu alle europäischen Nationen ergriffen hatte, nämlich die „einer nationalen Berufung, die in dem religiösen Glauben wurzelt, von Gott für eine besondere Aufgabe von universaler Bedeutung ausersehen zu sein“[54]. Diese Hoffnungen sind seit 1945 verflogen und mit ihnen manch andere unheilvolle geschichtsphilosophische Konstruktion. O. KÖHLER[55] beklagt, daß „der Weg der Menschheit zu sich selbst“ nicht gefunden sei. Aber so wenig und so selten das Individuum ihn in seiner begrenzten Lebenszeit findet, findet ihn eine Großgruppe. Alle stehen im Zwang des ununterbrochenen Lebens, Subsistenzsicherns,

51 Vgl. F. STRUNZ: Kant und Schiller zu Pflicht und Neigung (1994), S. 317 - 326.
52 F. SCHILLER: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? (1789), S. 34.
53 G. MANN: Geschichtswissenschaft gestern und heute (1974), S. 195.
54 K. LÖWITH: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (1983), S. 15.
55 O. KÖHLER: Geschichte in Gegenwart (1975), S. 502.

Sterbens und Werdens. Niemand, der kein Demagoge ist, wüßte zu sagen, wohin dieser Weg führt.

Da vorgeformter Sinn nicht auffindbar ist, kamen Schlagworte wie „Verlust der Geschichte", „Ende der Geschichte", „Nachgeschichte", ja „Geschichtslosigkeit" als feile Münzen der Enttäuschung über den gegenwärtigen Stand des Nachdenkens zum Geschichtsprozeß in Umlauf. Gottfried BENN scheint hierfür besonders bezeichnend, wenn er das kantische „planlose Aggregat menschlicher Handlungen" der folgenden Darstellung unterzieht:

> „Um mich zu belehren, schlage ich ein altes Schulbuch auf, den sogenannten kleinen Ploetz ... Ich schlage eine beliebige Seite auf, es ist Seite 337, sie handelt vom Jahre 1805. Da findet sich: einmal Seesieg, zweimal Waffenstillstand, dreimal Bündnis, zweimal Koalition, einer marschiert, einer verbündet sich, einer vereinigt seine Truppen, einer verstärkt etwas, einer rückt heran, einer nimmt ein, einer zieht sich zurück, einer erobert ein Lager, einer tritt ab,... einer marschiert auf den Rhein zu, einer durch ansbachisches Gebiet, einer auf Wien, einer wird zurückgedrängt, einer wird hingerichtet, einer tötet sich - alles dies auf einer einzigen Seite, das Ganze ist zweifellos die Krankengeschichte von Irren ... Man kann sich überhaupt keine Tierart vorstellen, in der soviel Unordnung und Widersinn möglich wäre, die Art wäre längst aus der Fauna ausgeschieden. Der Ploetz hat aber vierhundert Seiten ... Vermutlich hat aber jeder einzelne der Handelnden sich als geschichtlich einmalig empfunden."[56]

Da Rettung von außen nicht kommt (BENN schreibt in der inneren Emigration 1943), bietet sich immer die Möglichkeit an, geschichtlichen Sinn als inexistent zu verwerfen und Geschehensabläufe als Irrsinn zu entwerten. In der Tat gibt die Geschichte von Kollektiven wie von Individuen, „wenn die Irrtümer verbraucht sind"[57], in den Worten LÖWITHs, „nicht den mindesten Hinweis auf einen umfassenden, letzten Sinn. Die Geschichte hat kein letztes Ergebnis ... Die menschliche Geschichtserfahrung ist eine Erfahrung dauernden Scheiterns"[58].

Der pragmatische Geschichtswissenschaftler wird freilich BENNs geschichtslose Darstellung als für seine Arbeit belanglos beiseite schieben. „Ohne Sinnzusammenhang gibt es im Grundsatz nur Annalen

56 G. BENN: Zum Thema Geschichte (1943), S. 945/6.
57 B. BRECHT: Die Gedichte (1981), S. 99.
58 K. LÖWITH: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, S. 205.

oder ‚Vergangenheit‘, aber keine ‚Geschichte‘.“[59] Er bescheidet sich zurecht mit der weltimmanenten, irdischen Wissenschaftsprinzipien verpflichteten Darstellung der geschehenen Ungeheuerlichkeiten ebenso wie der unauffälligeren, aber nicht minder zahlreichen konstruktiven Verwirklichungen. Vernunft existiert nicht über dem Menschen, in Himmeln und durch Welten schweifend, sondern in ihm – oder sie ist nicht. Die einzige noch mögliche geschichtsphilosophische Hoffnung für die Gestaltung von Geschichte bleibt VOLTAIREs sich immerzu erneuernde und allzeit neu zu wagende Utopie selbstverantworteter Vernunft. Anderswoher ist kein Heil.

## Literatur

BENN, G.: Zum Thema Geschichte (1943). In: Ders.: Gesammelte Werke. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975,, S. 933 – 950.

BOSSUET, J.-B.: Discours sur l'histoire universelle (1681). In: Ders.: Oeuvres complètes (= O.c.), 12 Bde. – Paris: Librairie catholique Martin-Beaupré Frères, 1868. - Bd. 9, S. 381 – 551.

BOSSUET, J.-B.: Traité du libre arbitre (hg. 1731). In: Ders.: Oeuvres complètes, 12 Bde. – Paris: Librairie catholique Martin-Beaupré Frères, 1868. – Bd. 9, S. 182 – 204.

BRECHT, B.: Die Gedichte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

BRUMFITT, J. H.: Voltaire Historian. – Oxford: Oxford University Press, 1958.

BRUMFITT, J. H.: Introduction. In: Ders. (Hg.): Voltaire: La philosophie de l'histoire. - Genève: Institut et Musée Voltaire ‚Les Délices‘, 1963 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century; 28), S. 11 – 76.

CASSIRER, E.: Die Philosophie der Aufklärung. – Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932.

DANN, O.: Voltaire und die Geschichtsschreibung in Deutschland (Thesen). In: P. BROCKMEIER/R. DESNÉ/J. VOSS: Voltaire und Deutschland. – Stuttgart: Metzler, 1979, S. 463 – 467.

DEPRUN, J.: Aspects de l'augustinisme en philosophie de l'histoire de Bernard Lamy à Chateaubriand. In: L'Histoire au dix-huitième siècle. – Aix-en-Provence: Edisud, 1980, S. 339 – 351.

KANT, I.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin: Georg Reimer Verlag, 1912. – Bd. 8, S. 15 – 31.

KÖHLER, O.: Geschichte in Gegenwart. In: Saeculum Weltgeschichte. – Freiburg: Herder, 1975. – Bd. 7, S. 484 – 503.

59 G. MANN: Geschichtswissenschaft gestern und heute, S. 194.

LÖWITH, K.: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. In: Ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 2. – Stuttgart: Metzler, 1983.

MANN, G.: Geschichtswissenschaft gestern und heute. In: Meyers Enzyklopädisches Lexikon. – Mannheim: Bibliographisches Institut, 1974. – Bd. 10, S. 192 – 197.

SCHILLER, F.: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? In: Schiller's Werke in 16 Bdn., hg. von W. von Maltzahn. – Berlin: Gustav Hempel, o. J. – Bd. 15, S. 17 – 35.

STRUNZ, F.: Kant und Schiller zu Pflicht und Neigung. In: Anregung; 40 (1994), 317 – 326.

THUKYDIDES: Der peloponnesische Krieg. Übertr. von August Horneffer. – Vollst. Ausg. – Essen: Phaidon, 1993.

VOLTAIRE, F.-M.: Oeuvres complètes (= O.c.), 43 Bde. – Paris: Plancher, 1817 – 1820.

VOLTAIRE, F.-M.: Supplément au ‚Siècle de Louis XIV' (1753). In: O.c., Bd. 15, S. 64 – 99.

VOLTAIRE, F.-M.: Essai sur les moeurs et l'esprit des nations (1756). In: O.c., Bd. 8 - 10.

VOLTAIRE, F.-M.: Remarques pour servir de supplément à ‚L'Essai sur les moeurs et l'esprit des nations' (1763). In: O.c., Bd. 10, S. 451 - 500.

VOLTAIRE, F.-M.: Dictionnaire philosophique (1764). In: O.c., Bd. 19.

VOLTAIRE, F.-M.: La Philosophie de l'histoire (1765), hg. von J. H. Brumfitt. – Genève: Institut et Musée Voltaire ‚Les Délices', 1963 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century; 28).

VOLTAIRE, F.-M.: Le Pyrrhonisme de l'histoire (1768). In: O.c., Bd. 15, S. 4 – 59.

VOLTAIRE, F.-M.: Fragments sur l'histoire. In: O.c., Bd. 15, S. 248 – 345.

WIELAND, C. M.: Voltaire. Ein Wort über ihn, besonders als Historiker (1773). In: C. M. Wielands Sämmtliche Werke in 36 Bdn. – Leipzig: Göschen, 1853 – 1858. – Bd. 36, S. 163 – 176.

HANS-EBERHARD HEYKE

# ÜBERLEGUNGEN ZUR BESTIMMUNG DES BEGRIFFES ‚CHEMISCHE ETHIK'

Wenn ein neuer Begriff - ‚*Chemische Ethik*' - geprägt wird, ist man verpflichtet, diesen nicht nur zu begründen, sondern auch in das bisherige Lehrgebäude der Wissenschaften einzuordnen oder zu zeigen, wieso und wo er einen eigenständigen Platz einzunehmen hat. Zu Beginn wird man nicht fähig sein, alle sich aus der neuen Lage ergebenden Folgerungen zu übersehen oder gar lückenlos zu erörtern, wie es gleichfalls ausgeschlossen ist, alle Konfliktherde zu beschreiben, die sich auftun werden.

Dies erfordert zunächst, auf den Begriff ‚*Ethik*' selbst einzugehen. Dabei soll nicht die historische Entwicklung, also die Konstanz, wie aber auch der Wandel und die Ergänzung des Begriffes ‚Ethik' abgehandelt, sondern anhand von Zitaten einiger der frühesten Philosophen, von denen wir Aufzeichnungen und Berichte besitzen, aufgezeigt werden, welche Fülle und welche Vielfalt an Einsichten und Ansichten über die Ethik schon vor zweieinhalb Jahrtausenden bestanden hat und bis heute fortwirkt. Es wird späteren Arbeiten vorbehalten bleiben, ob nicht Spuren der hier zu erörternden Grundlagen der ‚Chemischen Ethik' weit zurückreichen.

Nach dem Blick auf das uralte Lehrgebäude der ‚Ethik' wendet sich dieser der ‚Chemie' zu. Dabei soll auf die Geschichte der Chemie, die weit in die Geschichte der Menschheit zurückgeht und auch schon in den ersten Aufzeichnungen zu finden ist, gänzlich verzichtet werden. Es genügen hier einige knappe grundlegende Erörterungen, denen jedoch einige Vorbemerkungen vorausgeschickt werden sollen.

Die Chemie steht aus bisher zwei Gründen im Mittelpunkt der Naturwissenschaften. Zum einen ist sie unerläßlich für alle anderen Naturwissenschaften, ob Physik, Biologie, Geologie oder Medizin, um nur einige der wichtigsten zu nennen. Zum anderen ist Technik ohne Chemie

nicht möglich, ja nicht einmal vorstellbar. Sie ist also auch das Fundament für die Arbeit des Ingenieurs.

Bei dieser fundamentalen Bedeutung der Chemie erhebt sich zwangsläufig die Frage, ob nicht die Chemie ebenfalls eine bedeutende Wirkung in die Philosophie hinein hat. Ist dann nicht als einer der wichtigsten Bereiche der Philosophie die Ethik aufgerufen, sich der Chemie zu stellen? Ist nicht die ‚Chemische Ethik' ein ganz dringend zu erforschendes Feld im Lehrgebäude unserer Wissenschaften? Bejaht man diese Aufgabe, was hier gefordert wird, dann stehen wir vor dem dritten Einflußbereich der Chemie.

## I. ETHIK

Beginnen wir zunächst mit der Ethik bei den frühesten großen Meistern der Geistesgeschichte.

### 1. Sokrates und Platon

„Daß dieses alles, was wir jetzt erörtern, das ist, was man gewöhnlich ungeschriebene Gesetze nennt; auch die sogenannten herkömmlichen Gesetze sind nichts anderes als dieses insgesamt. So hat es auch mit der Äußerung, die sich uns vorhin aufdrängte, man dürfe sie weder Gesetze nennen noch sie unerwähnt lassen, seine Richtigkeit; denn sie sind das die gesamte Staatsverfassung Zusammenhaltende, indem sie zwischen den schriftlich aufgezeichneten und niedergelegten und den noch aufzuzeichnenden Gesetzen insgesamt mitteninne liegen, durchaus wie herkömmliche und uralte Satzungen, welche richtig festgestellt und zur Gewohnheit geworden die später niedergeschriebenen mit aller Sicherheit umhüllen und ihnen Halt verleihen; wenn sie aber sich vergehend die rechten Schranken überschreiten, dann bewirken sie, wie die in der Mitte zusammensinkenden Stützen eines von Baumeistern aufgeführten Baues, daß alles in sich selbst zusammenfällt und, durch das Verfallen des Alten, das eine über dem anderen, die Satzungen selbst und das später richtig darüber Aufgebaute, zu liegen kommen. Indem wir, Klei-

nias, das erwägen, müssen wir Deinem Staate, als einem neu entstehenden, dadurch von allen Seiten Halt verleihen, daß wir, so gut wir es vermögen, weder Großes noch Kleines von allem, was man Gesetze oder Gewohnheiten oder Einrichtungen nennt, übergehen; denn alles Derartige verleiht dem Staate halt, und keines von beiden ist ohne das andere von Dauer; so daß man sich nicht verwundern darf, wenn uns zuströmende Satzungen oder auch Herkömmlichkeiten, die uns sehr zahlreich und dabei geringfügig vorkommen, den Gesetzen eine größere Ausführlichkeit verleihen."[1]

In diesen Worten des Atheners an den Kreter KLEINIAS und den Lakedaimonier MEGILLOS in den Nomoi PLATONs lassen sich Aussagen erkennen, die wesentlich für das philosophische Gebiet der Ethik, der Lehre von den Sitten, sind. Die ungeschriebenen Gesetze, die uralten Satzungen, Einrichtungen und Gewohnheiten, die Sitten also, werden als die tragenden Fundamente des Staates bezeichnet, auf denen erst die geschriebenen Gesetze aufbauen und inneren Halt gewinnen können. Brechen die Sitten, stürzt auch der Staat zusammen.

Doch was sind die „rechten Schranken", von denen PLATON spricht, die Sitten überschreiten und Unheil im Staatswesen bewirken, die gute zu schlechten Sitten verkommen lassen? Welcher Art sind überhaupt die Sitten, und wie kommen sie zustande?

Es ist eine schlichte oder eine grundlegende Aussage, daß die Sitten aus dem Verhalten der Menschen untereinander und zu ihrer Umwelt erwachsen und daß sie infolgedessen mit dem Wesen des Menschen selbst zu tun haben müssen. Damit ist die Ethik nicht nur eine Lehre von den Sitten des Gemeinwesens in seinem Lebensraum, sondern auch eine Lehre vom Sittlichen des einzelnen Menschen.

Zwist entsteht, so hebt PLATON[2] hervor, wenn Herrschaftsverhältnisse wie die der Eltern über die Kinder, die der Wackeren über die Nichtwackeren, die der Älteren über die Jüngeren, die der Sklavenbesitzer über die Sklaven, die der Stärkeren über die Schwächeren, die der Verständigeren über die Unkundigen mißbraucht oder – als siebente und folgenreichste von ihm genannte Gattung der Herrschaft – vom Glück und den Göttern begünstigt der beim Losen Gewinnende die Herrschaft

1 PLATON, Bd. 6: Nomoi (1960), S. 163.
2 Ders., ebd., S. 72f.

übernimmt, wobei eine Art Glücksspiel als das Rechtmäßige erklärt wird. Und wenn dieser durch das Los bestimmte Gesetzgeber beginnt, neue Gesetze zu schaffen, wobei vielleicht weniger alte Übel beseitigt als neue geschaffen werden, was hält die Fahrt des Staatsschiffes in die falsche Richtung auf? Es ist die Frage nach der Gerechtigkeit und der Ordnung bei den menschlichen Einrichtungen.[3]

Vielfach sind diese im Alltagsleben gefährdet durch das Verhalten der Menschen innerhalb der Familie und des Gemeinwesens, weshalb schon nach PLATON[4, 5, 6] auf die Erziehung der Kinder und Jugendlichen nicht verzichtet werden kann. Gesetze, die aus Sitten oder, wie man wohl sagen muß, aus Unsitten abgeleitet werden, wie beispielsweise Reichtum höher als Gesundheit und Besonnensein einzuschätzen[7], dürften irgendwann im Streit enden.

Welches ist die sittliche Natur des einzelnen Menschen, die zu einer allgemeinen Struktur der Sitten führt, so daß ein wohlgeordnetes Zusammenleben der Menschen in einem Gemeinwesen möglich wird?

Bestimmt das Wohlbefinden, die Lust und das Vergnügen, wie PHILEBOS meint, oder das Vernünftigsein, wie SOKRATES ihm entgegenhält, aus der die richtige Meinung und die geeigneten Folgerungen zu erschließen seien[8]? Oder ist es die Tugend, zu der auf den fragenden MENON SOKRATES zunächst antwortet, „ ...daß ich nicht einmal dieses, was die Tugend überhaupt ist, ordentlich weiß“[9]? Sodann beginnt jedoch SOKRATES eine längere Zwiesprache über die Tugend, die nicht nur im Kratylos mit Begriffen wie ‚Gesinnung‘, ‚Einsicht‘, ‚Besonnenheit‘, ‚Sichselbsterkennen‘, ‚Weisheit‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Tapferkeit‘[10] sondern auch im Protagoras[11], im Charmides[12], im Laches[13], im Gorgias[14] weiter eingehend erörtert wird. PLATON nimmt dann in den No-

3 PLATON, Bd. 3: Politeia, S. 159f., 192, 214; Bd. 1: Gorgias, S. 260f., 263f.; Bd. 5: Politikos, S. 70ff.; Bd. 1: Kriton, S. 45f.; Bd. 2: Menon, S. 12.
4 PLATON, Bd. 3: Politeia, S. 152.
5 PLATON, Bd. 6: Nomoi, S. 290f.
6 Ders., ebd., S. 106ff.
7 Ders., ebd., S. 121.
8 PLATON, Bd. 5: Philebos, S. 76.
9 PLATON, Bd. 2: Menon, S. 10.
10 PLATON, Bd. 2: Kratylos, S. 153ff.
11 PLATON, Bd. 1: Protagoras, S. 69ff., 85ff., 96.
12 PLATON, Bd. 1: Charmides, S. 133ff., 138ff., 148f.
13 PLATON, Bd. 1: Laches, S. 172.
14 PLATON, Bd. 1: Gorgias, S. 283.

moi eine Wertung der Tugenden vor, indem er die Weisheit an die Spitze setzt und dann die Vernunft, die Gerechtigkeit und als vierte die Tapferkeit folgen läßt.[15] Der Weg der Schlechtigkeit sei eben und ließe sich ohne Anstrengungen zurücklegen, während vor die Tugend aber, so PLATON weiter HESIOD zitierend[16],

„setzten den Schweiß die unsterblichen Götter,
lang aufwindet und steil die Bahn zur Tugend sich aufwärts
und sehr rauh im Beginn; doch wenn du zur Höhe gelangt bist,
leicht dann wird sie hinfort und bequem, wie schwer sie zuvor war."

## 2. Aristoteles

Ein Staat oder ein Hauswesen oder ein sonstiges organisatorisches Gebilde wie beispielsweise auch ein neuzeitliches Wirtschaftsunternehmen läßt sich nur gut verwalten, wenn sie gerecht und besonnen, also mit Tugend geführt werden, wie SOKRATES[17] erklärt. Eingehend hat dann ARISTOTELES das menschliche Handeln erörtert. In seiner Nikomachischen Ethik werden zum einen die einzelnen Charaktereigenschaften des Menschen, vor allem die Charaktertugenden, erläutert, zum andern nimmt ARISTOTELES Wertungen vor, indem er nicht nur die Extreme beschreibt, sondern auch die mittleren Positionen für das menschliche Zusammenleben befürwortet. Das schließt nicht aus, daß er bei einzelnen Charaktereigenschaften eine günstige Bewertung in Richtung des einen Extrems vornimmt.

In der Eudemischen Ethik[18] führt ARISTOTELES eine Tabelle mit vierzehn Arten ethischer Tugenden, die des Charakters, auf, welche er von einem zweiten Bereich der Tugend, der des Verstandes, der dianoetischen[19], unterscheidet.

Aus der Tüchtigkeit des Charakters würden die Grundprinzipien der sittlichen Einsicht erwachsen, aber sie hingen auch mit den Regungen des Irrationalen zusammen, da der Mensch von zusammengesetzter Na-

15 PLATON, Bd. 6: Nomoi, S. 16; s. a. S. 70f., 78, 319ff.
16 Ders., ebd., S. 99.
17 PLATON, Bd. 2: Menon, S. 12.
18 ARISTOTELES: Eudemische Ethik (1984) , S. 24; s. a. ders.: Über die Tugend (1986); ders.: Magna Moralia (1983).
19 ARISTOTELES: Eudemische Ethik, S. 21.

tur sei.[20] Nun hatte sich ARISTOTELES jener Ansicht[21] angeschlossen, welche die Seele in ein rationales und in ein irrationales Element teilt, wobei er die Frage – ob diese beiden Elemente sich wie Körperteile voneinander trennen ließen oder nur definitorische Bedeutung hätten – offenläßt. Bei der weitergehenden Zweiteilung des irrationalen Elements richte sich der eine Teil als Wirkkraft auf das vegetative System, auf Ernährung und Wachstum, wie es allem Lebenden gemeinsam sei. Der zweite Teil des Irrationalen, ein Aufbegehren, ein Strebevermögen, kämpft gegen oder wirkt auf das rationale Element der Seele ein. Die Unterteilung des rationalen Elements führe zu einem Teil, der Seinsveränderungen nicht zulasse, und einem zweiten, der veränderliches Sein erlaube.

Wenn ARISTOTELES[22] ferner der Seele drei Fähigkeiten zuspricht, die das Handeln und die Erkenntnis des Richtigen steuern, nämlich die Sinneswahrnehmung, der Verstand und das Streben, dann sind diese wie die eben erwähnten Einteilungen der Seele Ausdruck dafür, daß die Seele wichtigste Funktionen des Gehirns sichtbar oder wahrnehmbar werden läßt. ARISTOTELES erwähnt, daß zu seiner Zeit allgemein die Anschauung herrschte, „daß jede Charakteranlage in gewissem Sinn von Natur vorhanden" sei[23]. Der Charakter – ēthos –, durch die Gewöhnung – ĕthos – herausgebildet, sei, so in der Eudemischen Ethik[24], eine Beschaffenheit des irrationalen Seelenelements, das in der Lage sei, nach Maßgabe des befehlenden Rationalen dem Rationalen zu folgen.

Da auch heute erst ein Teil der physiologischen Vorgänge des menschlichen Organismus bekannt ist, die Erforschung der biochemischen Strukturen des Gehirns jedoch noch ganz in den Anfängen steckt, sind die Erörterungen der alten Philosophen über die Phänomene der Ethik noch keineswegs vernachlässigbar.

Besondere Beachtung verdient die These von ARISTOTELES[25], wie die Seele zur Erkenntnis des Richtigen gelange. Fünf Grundformen seien hierfür erforderlich: praktisches Können, wissenschaftliche Erkennt-

20 ARISTOTELES: Nikomachische Ethik (1991), S. 207.
21 Ders., ebd., S. 40f., 122f.
22 Ders., ebd., S. 123.
23 Ders., ebd., S. 135.
24 ARISTOTELES: Eudemische Ethik, S. 22.
25 ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, S. 125ff.

nis, sittliche Einsicht, philosophische Weisheit und intuitiver Verstand. Ohne den Erläuterungen ARISTOTELES' im einzelnen nachzugehen, soll nur eine einzige Stelle hervorgehoben werden, weil sie später noch einmal wichtig werden wird, wenn über die ethischen Probleme bei der anthropogenen Produktion von Stoffen und ihre Bedeutung für Mensch und Umwelt gesprochen werden soll. Das praktische Können sei ein auf das Hervorbringen abzielendes Verhalten, das von richtigem Planen geleitet werde.[26] Damit verknüpft zu sein hat sittliche Einsicht, ein auf Gerechtigkeit und Besonnensein fußendes Handeln zum Nutzen der Menschen, für das Verantwortlichkeit zu übernehmen ist.[27]

## 3. I Ging - das Buch der Wandlungen

Wenn also im Abendland spätestens seit SOKRATES, PLATON und ARISTOTELES das Handeln des Menschen zum wesentlichen Gebiet der Ethik gehört, kann das I Ging, das Buch der Wandlungen, nicht außer Betracht bleiben. Ein erstes Beispiel:

> „Bescheidenheit schafft Gelingen.
> Der Edle bringt zu Ende."[28]

Umfangreiche Erläuterungen zeigen, daß die Bescheidenheit als Handhabe des guten Charakters gilt und sie auch dazu dient, die Sitte zu ordnen. Für den Edlen bedeutet das ‚Zu-Ende-bringen' auch ein Lösen der sozialen Gegensätze, die die Regeln der Sitten sichern helfen. Der Hinweis auf die „Arbeit am Verdorbenen"[29] – durch Arbeit von Menschen kann durch menschliche Schuld Verdorbenes wiedergutgemacht werden – , auf die „Entschlossenheit"[30], auf die „Beschränkung"[31] und auf die „innere Wahrheit"[32] soll hier genügen. Nur das erste Zeichen des I Ging, das „Schöpferische", soll noch erwähnt werden:

26 Ders., ebd., S. 126, s. a. S. 48.
27 Ders., ebd., S. 55ff., 63ff., 126ff., 130ff.
28 I Ging (1970), S. 75ff., 419ff.; s. a. Hellmut WILHELM: Sinn des I Ging (1972).
29 I Ging, S. 85ff., 431ff.
30 Ebd., S. 162ff., 536ff.
31 Ebd., S. 218ff., 612ff.
32 Ebd., S. 221ff., 615ff.

„Das Schöpferische wirkt erhabenes Gelingen,
fördernd durch Beharrlichkeit."[33]

Dazu heißt es in dem Kommentar von WEN YEN:

„Die Erhabenheit ist von allem Guten das Höchste. Das Gelingen ist das Zusammentreffen von allem Schönen. Das Fördernde ist die Übereinstimmung von allem Rechten. Die Beharrlichkeit ist die Grundlinie von allen Handlungen."[34]

Schon aus diesen vier Grundeigenschaften des Schöpferischen lassen sich die weitverzweigten Untersuchungsfelder der Ethik herauslesen, wie sie dann auch von weiteren Kommentatoren des I Ging in Angriff genommen wurden. Man wird wohl nicht fehlgehen, die Ethik nicht nur als Lehre, sondern auch als Wissenschaft vom Handeln des Menschen – so ARISTOTELES – zu bezeichnen, wobei dieses Handeln einem Werten zu unterziehen ist, dessen Maßstäbe untersucht werden müssen. Führen diese zu einem Katalog von Sitten, so unterliegen diese auch gleich wieder dem Wandel der Zeiten, der Frage also, inwieweit Sitten über die Zeiten fortdauern können oder in sich Anpassungsregulatoren aufweisen müssen, um nicht von guten in schlechte Sitten langsam überzugehen oder schnell umzuschlagen. Insofern tragen schon das I Ging, das Buch der Wandlungen, und seine Kommentierungen mannigfaltige Ansätze hierzu.

So wird beispielsweise bei der Erörterung des Charakters[35] das Zeichen „Auftreten" als Fundament des Charakters genannt, das einen harmonischen Wandel bewirken kann. Das Zeichen „Bescheidenheit" wirkt als Handhabe des Charakters. Das Zeichen „Wiederkehr" dient zur Selbsterkenntnis und ist als Stamm des Charakters anzusehen. Die Festigkeit und Einheit des Charakters werden durch das Zeichen „Dauer" bewirkt, die Pflege des Charakters durch das Zeichen „Minderung", das zudem Schaden fernhält. Das Zeichen „Mehrung" zeigt Fülle des Charakters und schafft Förderung des Nützlichen. Das Zeichen „Bedrängnis" führt zur Prüfung des Charakters. Während das Zeichen „Brunnen" als Feld des Charakters bewirkt, das Rechte zu unterscheiden, ist das Zeichen „das Sanfte" die Betätigung des Charakters, die

33 Ebd., S. 25ff., 341ff.
34 Ebd., S. 346ff.
35 Ebd., S. 319.

Dinge zu wägen, besondere Umstände zu berücksichtigen. Diese Zeichen stellten schon die heiligen Weisen, wie insbesondere der König Wen und der Herzog von Dschou, sein Sohn, genannt wurden, auf, um die Erscheinungen erkennen zu können, und fügten Urteile hinzu, um Heil und Unheil aufzuzeigen.[36] Sinn und Leben, Naturgesetz und Sittengesetz, in Übereinstimmung gebracht und damit eine Ordnung des Rechten dargelegt zu haben, führte die heiligen Weisen bis zum Verständnis des Schicksals.[37]

## 4. Laotse

Wenn ARISTOTELES[38] zu Beginn seiner Nikomachischen Ethik zur Erreichung eines Endziels, eines obersten Gutes, verschiedene Arten des Handelns herausstellt, so bedarf die allgemeine Ethik nicht nur der Erörterung über das Tätig-Sein des Menschen in all seinen Formen, sondern auch des Gesprächs über das Nicht-Tun, wie es mit dem Tao-te-king (Dau-dö-ging) des LAOTSE begann. Im Tao-te-king, für Richard WILHELM „Das Buch des Alten vom Sinn und Leben"[39], für DEBON „Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend"[40], ist das ‚Tao' der Weg des rechten Verhaltens, der Weg zum ewigen Leben, die Richtung des Universums, der Gang der Natur, der Urgrund des Seins, der Sinn, die Vernunft, die Wahrheit und das ‚Te' die Tucht, die sich richtig verhaltende Kraft, das Wesen, die Tugend, das Leben, die Natur, der Geist. Der Sinn, der Weg führt zum Nicht-Tun, der eine dauerhafte Ordnung im Menschenreich möglich macht[41]:

*In der Übersetzung von R. WILHELM:*

„Wer das Lernen übt, vermehrt täglich.
Wer den SINN übt, vermindert täglich.
Er vermindert und vermindert,
bis er schließlich ankommt beim Nichtsmachen.

36 Ebd., S. 266.
37 Ebd., S. 244ff.
38 ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, S. 25ff.
39 LAOTSE: Tao te king (1957), insbes. S. 25.
40 LAO-TSE: Tao-tê-king (1961), insbes. S. 4.
41 LAOTSE: Tao te king (1957), S. 91; s. a. S. 43; Tao-tê-king (1961), S. 79, s. a. S. 29; s. a. KUNGFUTSE: Gespräche (1967), S. 154 – 4.

Beim Nichtsmachen bleibt nichts ungemacht.
Das Reich erlangen kann man nur,
wenn man immer frei bleibt von Geschäftigkeit.
Die Vielbeschäftigten sind nicht geschickt,
das Reich zu erlangen."

*In der Übersetzung von DEBON:*

„Betreibe das Lernen:
So mehrst du dich täglich.
Betreibe den Weg:
So minderst du dich täglich.
Mindern und abermals mindern
Führt dich zum Ohne-Tun.
Bleib ohne Tun -
Nichts, das dann ungetan bliebe.
Nimmst du das Reich, sei ständig ohne Geschäft!
Denn wer beschäftigt ist,
Ist unzulänglich, das Reich zu nehmen."

Ob aber wirklich das Nicht-Tun zu einem sittlich guten Zustand in der Gesellschaft führt[42], ist die Frage, auch wenn pädagogisch nützliche Effekte nicht abzusprechen sein werden. Im Nicht-Tun sind wohl mehr erzieherische Vorbildfunktionen enthalten, wie sich auch aus folgender Stelle des Tao-te-king herauslesen läßt[43]:

*In der Übersetzung von R. WILHELM:*

„Wessen Regierung still und unaufdringlich ist,
dessen Volk ist aufrichtig und ehrlich.
Wessen Regierung scharfsinnig und stramm ist,
dessen Volk ist hinterlistig und unzuverlässig.
Das Unglück ist's, worauf das Glück beruht;
das Glück ist es, worauf das Unglück lauert.
Wer erkennt aber, daß es das Höchste ist,
wenn nicht geordnet wird?
Denn sonst verkehrt die Ordnung sich in Wunderlichkeiten,
und das Gute verkehrt sich in Aberglaube.
Und die Tage der Verblendung des Volkes
dauern wahrlich lange... "

42 LAOTSE: Tao te king (1957), S. 100; Tao-tê-king (1961), S. 88.
43 LAOTSE: Tao te king (1957), S. 101; Tao-tê-king (1961), S. 89.

*In der Übersetzung von DEBON:*

„Wes Herrschaft bang-befangen,
Des Volk wird harmlos prangen;
Wes Herrschaft strebig-straff,
Des Volk wird arg und schlaff.
Der Segen, ach! lehnt an das Urteil sich;
Das Unheil, ach! es kauert vor dem Segen.
Wer weiß, wo beider First gelegen?
Da Rechtes nicht noch Ketzerei vorhanden,
Verkehrt das Rechte sich in Widrigkeit
Und muß das Gute sich in Dämonie verkehren.
Daß blind der Menschen Blick,
Des Tage werden ewig währen!... "

Sind das die erforderlichen Tugenden, um sagen zu können, wenn alle Menschen das Gute als gut erkennen, dann sei dadurch schon das Nichtgute bestimmt?[44] Doch wie lautet die Antwort auf die Frage, welches der Unterschied zwischen ‚Gut' und ‚Böse' sei.[45] Vielleicht werden aber auch die ethischen Maßstäbe durch die politischen und sozialen Hierarchien verschoben, wenn wir im Tao-te-king lesen[46]: Von einem ganz großen Herrscher weiß das Volk nur, daß es ihn gibt. Die Nächsthöheren werden geliebt und gepriesen, während man sich vor den dann in der Rangstufe Niederen fürchtet. Und die Untersten werden verachtet. Und wie vorsichtig muß man mit seinen Worten sein! Nicht zu verachten ist daher LAOTSEs Rat[47]:

*In der Übersetzung von R. WILHELM:*

„Wer andre kennt, ist klug.
Wer sich selber kennt, ist weise.
Wer andere besiegt, hat Kraft.
Wer sich selber besiegt, ist stark.
Wer sich durchsetzt, hat Willen.
Wer sich genügen läßt, ist reich.
Wer seinen Platz nicht verliert, hat Dauer.
Wer auch im Tode nicht untergeht, der lebt."

44 LAOTSE: Tao te king (1957), S. 42; Tao-tê-king (1961), S. 28.
45 LAOTSE: Tao te king (1957), S. 60; Tao-tê-king (1961), S. 46.
46 LAOTSE: Tao te king (1957), S. 57; Tao-tê-king (1961), S. 43.
47 LAOTSE: Tao te king (1957), S. 73; Tao-tê-king (1961), S. 59.

*In der Übersetzung von DEBON:*

„Wer die Menschen kennt, der ist klug;
Wer sich selber kennt, ist erleuchtet.
Wer andere Menschen besiegt, hat Gewalt;
Wer sich selbst besiegt, der ist stark.
Wer Genügen kennt, der ist reich;
Wer vorgeht mit Gewalt, der hat Willen.
Wer seinen Platz nicht verliert, der dauert;
Wer stirbt, ohne zu vergehn, lebt immerdar."

## 5. Kung Tse

Die Sittlichkeit nimmt im Denken von KUNGFUTSE, KUNG TSE (KUNG DSI), eine zentrale Rolle ein. Selbst für seine Schüler und Jünger war es trotz erwähnter Beispiele aus der chinesischen Geschichte[48] schwierig zu verstehen, wie KUNG TSE Sittlichkeit definiert, auch wenn er in einem Fall wie folgt antwortet:

> „Der Sittliche setzt die Schwierigkeit voran und den Lohn hintan: das mag man Sittlichkeit nennen."[49]

Die innere Gesinnung, nicht allein das Unterlassen verschiedener egoistischer Triebe[50], zeige sich in Verhaltensweisen wie Würde, Weitherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Eifer und Gütigkeit und sei damit Ausdruck von Sittlichkeit.[51] Doch gehöre zur Sittlichkeit auch das Sichselbstüberwinden[52], die Ernsthaftigkeit beim Alleinsein, die Ehrfürchtigkeit bei geschäftlichen Besorgungen und die Gewissenhaftigkeit im Verkehr mit anderen Menschen, auch bei den Barbaren, also den Nichtchinesen.[53] Die Menschenliebe sei das Wesen der Sittlichkeit, wie die Menschenkenntnis das Wesen der Weisheit sei.[54]

Glatte Worte und einschmeichelnde Mienen seien, so lehrt KUNG TSE[55], selten mit Sittlichkeit vereint. Von uralten Erfahrungen zeugen

48 KUNGFUTSE: Gespräche (1967), S. 69 – 18.
49 Ders., ebd., S. 78 – 20.
50 Ders., ebd., S. 140 – 2.
51 Ders., ebd., S. 172 – 6.
52 Ders., ebd., S. 121 – 1.
53 Ders., ebd., S. 136 – 19.
54 Ders., ebd., S. 128 – 22.
55 Ders., ebd., S. 37 – 3.

auch seine Worte, daß einerseits ohne Sittlichkeit weder dauernde Bedrängnis noch langer Wohlstand zu ertragen seien[56], andererseits gute Menschen die Schönheit eines Platzes, also eine gute Nachbarschaft, bestimmen.[57]

„Was du selbst nicht wünschest, das tue nicht den Menschen an"[58], eine schon von KUNG TSE und im Li Gi, dem Buch der Sitte, ausgesprochene Devise für das ganze Leben und zur Nächstenliebe, zur Menschlichkeit, die bis auf heute ihre Spuren in der Philosophie hinterlassen hat. Das Sittliche erstreckt sich aber wohl noch darüber hinaus, wenn man an die Pietät[59], an den Gehorsam[60], an die Zuneigung[61], an die Demut[62], an die Gerechtigkeit[63], an das Gewissen[64] denkt.

Beachtenswert ist die Aussage, daß es eine Schande bedeute, wenn ein Land nicht auf rechter Bahn sei und dennoch ein amtliches Einkommen genossen werde.[65] An den Verfehlungen könne man einen Menschen erkennen.[66] So gibt KUNG TSE immer wieder Ratschläge für das Leben:

> „Weisheit macht frei von Zweifeln, Sittlichkeit macht frei von Leid, Entschlossenheit macht frei von Furcht."[67]

Und sicherlich eine der bedeutendsten Aussagen von Meister KUNG ist jene über die grundsätzliche Voraussetzung für eine gute Regierung – die Richtigstellung der Begriffe:

> „Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande; kommen die Werke nicht zustande, so gedeiht Moral und Kunst nicht; gedeiht Moral und Kunst nicht, so treffen die Strafen nicht; treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß setzen. Darum sorgt der Edle, daß er seine Begriffe unter allen Umständen zu Worte bringen kann und seine Worte unter allen Umständen zu Taten machen kann.

56 Ders., ebd., S. 58 – 2.
57 Ders., ebd., S. 58 – 1.
58 Ders., ebd., S. 122 – 1; 159 – 23, 67 – 11; Li Gi (1958), S. 30, 34f.
59 KUNGFUTSE: Gespräche, S. 40 – 11.
60 Ders., ebd., S. 37 – 2.
61 Ders., ebd., S. 182 – 10.
62 Ders., ebd., S. 92 – 5.
63 Ders., ebd., S. 40 – 13.
64 Ders., ebd., S. 42 – 3.
65 Ders., ebd., S. 140 – 1.
66 Ders., ebd., S. 60 – 7.
67 Ders., ebd., S. 104 – 28.

Der Edle duldet nicht, daß in seinen Worten irgend etwas in Unordnung ist. Das ist es, worauf alles ankommt."[68]

## 6. Mo Ti

Verbergen falsche Worte nicht nur unrichtig gebildete Begriffe, sondern dienen sie gar dazu, ganz andere, unlautere Absichten zu verstekken? Schon das ‚Schu Ling' stellte fest:

„Ein Mund bringt Freundschaft mit sich oder löst einen Krieg aus."[69]

Verwirrung, die im Staat entstanden ist, muß man an ihren Ursachen erkennen, um die Ordnung zu erhalten oder wiederherzustellen. Für MO TI, MO TSE (MO DSI), ist es der Mangel an gegenseitiger Liebe, das Fehlen einer allgemeinen Menschenliebe.[70] Allgemeine Verwirrung entstehe, wenn Untertanen und Söhne ihren Fürsten und Vätern keine Pietät erweisen würden. Der Sohn würde nur sich selbst und nicht seinen Vater lieben, so daß er seinen Vater schädige und nur sich selbst nütze. Vergleichbar sei ein solches Verhalten des jüngeren zum älteren Bruder oder des Untertans zu seinem Fürsten. Aber auch der Mangel an liebevoller Gesinnung des Vaters zum Sohn oder des älteren zum jüngeren Bruder oder des Fürsten zu seinem Untertan wie auch der Menschen untereinander führe zu einer Unordnung im Staate.[71] Da die Menschen sich nicht gegenseitig lieben, folgt für MO TI[72], daß die Starken die Schwachen überwältigen, die Reichen die Armen verhöhnen, die Vornehmen über die Einfachen lästern und die Schlauen die Dummen betrügen. Nur die allgemeine Menschenliebe könne dem Einhalt gebieten. Dazu sei es notwendig, daß man andere Staaten wie den eigenen, andere Familien wie die eigene und andere Menschen wie sich selbst betrachten müßte.[73] Dem seinerzeit gegen MO TI erhobenen Einwand, daß diese allumfassende Liebe schon etwas Schönes, aber die schwierigste Angelegenheit der Welt sei, entgegnete dieser ruhig damit,

68 Ders., ebd., S. 131 – 3.
69 MO TI: Solidarität und allgemeine Menschenliebe (1975), S. 121 (I).
70 Ders., ebd., S. 136ff., 139ff., 145ff.
71 Ders., ebd., S. 136ff.
72 Ders., ebd., S. 140, 146.
73 Ders., ebd., S. 141.

daß die Gelehrten und Edlen nicht den Nutzen erkennen und nicht verstehen würden, worin die Schädigung bestünde. Die Parteilichkeit sei zu verurteilen, die Universalität sei das richtige Prinzip, das aber auch praktisch angewendet werden müsse.[74]

So wie alle einen Dieb von Obst, Hühnern und Schweinen oder gar einen Mörder verurteilen und die Obrigkeit diese je nach Schwere der Tat bestraft, müsse auch bei verwerflichen Handlungen, die im großen Maßstab geschehen, verfahren werden.[75] Doch hier verhalten sich die Regierenden ganz anders. Wenn sie beispielsweise einen anderen Staat angreifen, dann würden sie diese Verwerflichkeit noch loben und auch Berichte von ihren Kriegen niederschreiben, um sie späteren Generationen zu überliefern. Was sollte man von einem Menschen halten, der, wenn er wenig Schwarz sehen würde, dieses als schwarz bezeichnet, aber dann, wenn er viel Schwarz zu Gesicht bekäme, das als weiß angeben würde?[76] Das wäre ein Mensch, der zur Unterscheidung von weiß und schwarz, von Recht und Unrecht, unfähig ist. Doch MO TI bleibt nicht dabei, nur von Unfähigkeit zu sprechen, sondern fügt später hinzu, daß die Gerechtigkeit verletzt und letztlich dem Staat Schaden zugefügt wird.[77]

## 7. Sitte

Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu vernachlässigen, führt zu einem Erschlaffen des Staates, beeinträchtigt die Ordnung der Regierung. Die hohen Beamten erlauben sich Übergriffe, die niederen Beamten stehlen. Werden die Gesetze willkürlich gehandhabt, so werden die Regeln der Sitte verschwommen, liest man im ‚Li Yün', „Die Entwicklung der Sitte"[78], einem der wichtigsten Bücher des Li Gi, des ‚Buches der Sitte'. Die Sitte und das Recht sind des Menschen große Anfänge, stellt das Li Yün fest.[79] Ohne Sitte ist das Entstehen von Unordnung nicht einzudämmen.[80]

74 Ders., ebd., S. 148ff.
75 MO TI: Gegen den Krieg (1975), S. 26ff. (II).
76 Ders., ebd., S. 27f.
77 Ders., ebd., S. 35ff., 43ff.
78 Li Gi, S. 62.
79 Ebd., S. 67f., 228.

Die Sitte ermögliche die sieben Gefühle der Menschen – Freude, Zorn, Trauer, Furcht, Liebe, Haß und Lust – zu ordnen, die zehn Menschenpflichten - der Vater gütig, der Sohn ehrfürchtig, der ältere Bruder nachsichtig, der jüngere sich unterordnend, der Gatte pflichttreu, die Gattin gehorsam, das Alter freundlich, die Jugend fügsam, der Fürst milde und der Diener treu - zu pflegen, Wahrhaftigkeit zu fördern und die Eintracht zu hüten, Höflichkeit und Nachgiebigkeit zu betonen und Streit und Zank zu beseitigen.[81] Und wenn man dann noch im ‚Dschung Yung' – „Maß und Mitte" – des ‚Buches der Sitte' ein Zitat aus dem ‚Buch der Lieder' liest: „Wenn du in deinem Hause bist, tu nichts, daß du dich vor den Wänden schämen mußt"[82], dann überrascht folgende Aufzählung nicht. Nach dem Li Gi, dem ‚Buch der Sitte', gibt es dreihundert Hauptregeln und dreitausend Einzelbestimmungen der Sitte.[83]

Ein weiteres Zitat aus dem ‚Buch der Lieder', wiedergegeben im ‚Buch der Sitte', zeigt deutlich drastisch die Bedeutung der Sitte im Konfuzianismus auf:

„Hat die Ratte ihre Glieder,
hat der Mensch doch seine Sitte.
Wer die Sitte hat verloren,
besser wär er nie geboren."[84]

Haben wir aber mit den dreihundert Hauptregeln und den dreitausend Einzelbestimmungen der Sitten ebensoviele Male Normen der Sittlichkeit kodifiziert? Stellen sie den Inhalt der Ethik dar? Sind diese Regeln der Sitten unumstritten und unabänderlich? Müssen sie – zumindest teilweise – an die Gegenwart angepaßt werden? Wer darf das tun?

Der kurze Blick auf einige wenige berühmte Philosophen des Altertums sollte die Schwierigkeiten aufzeigen, Ethik zu definieren. Ist sie die Wissenschaft, Lehre und Forschung von den Sitten der Menschen, vom Verhalten des Menschen und damit eine Teildisziplin der Biologie des Menschen? Oder ist sie nur ein Teil der Verhaltenskunde, von jenem Teil, der das ‚richtige' Verhalten, das ‚gute' Verhalten, predigt und fordert?

80 Ebd., S. 206.
81 Ebd., S. 63f.
82 Ebd., S. 44.
83 Ebd., S. 270, 303ff., s. a. S. 58.
84 Ebd., S. 58.

Ethik als ein Teil der Wissenschaft vom Staate, wie ARISTOTELES sagt[85], Ethik als Lehre vom Sittlichen, Ethik als Lehre vom rechten Handeln, Ethik als Lehre von den guten Sitten! Doch wer setzt die Maßstäbe? Die eine Gruppe von Menschen setzt andere Normen als eine andere Gruppe. So bildete sich eine christliche Ethik, wobei zu fragen ist, welche Unterschiede zwischen einer protestantischen Ethik, einer katholischen Ethik, einer altkatholischen Ethik, einer anglikanischen Ethik und einer baptistischen Ethik bestehen. Wie ist eine übergeordnete islamische Ethik zu verstehen, wenn schiitische Ethik und sunnitische Ethik sich nicht gleichsetzen lassen wollen? Sind für Außenstehende Unterschiede in der marxistischen Ethik, leninistischen Ethik, bolschewistischen Ethik, sozialistischen Ethik, maoistischen Ethik und kommunistischen Ethik zu erkennen? Ist die buddhistische Ethik grundsätzlich höher zu bewerten als die islamische Ethik oder gar eine christliche Ethik?

In jüngerer Zeit wird die Ethik oder sagen wir genauer das Wort ‚Ethik' immer mehr zu einer Waffe im Kampf gegen den politischen Gegner benutzt, sie verkommt zu einer ‚Totschlagsvokabel'. Hier zieht die Gefahr herauf, die für das ohnehin sehr schwierige Gebiet der Ethik nicht unterschätzt werden sollte. Daher sind klare Begriffsbestimmungen, über die selbstverständlich möglichst schon vorher zu streiten ist, unerläßlich. Beginnen wir mit der Ethik selbst:

***Ethik ist die Wissenschaft, die für das Verhalten des Menschen zu sich selbst, für das Verhalten der Menschen untereinander und für das Verhalten des Menschen – allein oder als Gruppe – zu seiner Umwelt Regeln, ethische Normen, aufstellt, begründet und ständig überprüft.***

Daraus erhebt sich als eine erste Frage: Kann es eine auf der Verhaltenskunde basierende Ethik schaffen, daß sie definierbare Regeln aufstellt, bei denen die Einflußnahme von einzelnen oder Gruppen mit spezifischen Interessen weitgehend zurückgedrängt wird? Gleichzeitig sollte sie aber in der Lage sein, Normen begründen zu können, die eine Werteskala für einzelne Normen beinhalten. Bieten sich hierfür Ansätze aus den Naturwissenschaften an?

85 ARISTOTELES: Magna Moralia, S. 5.

Gilt das auch dann, wenn man der These von J. L. MACKIE[86] beipflichtet, daß es keine objektiven Werte gebe? MACKIE bestreitet

> „die Existenz objektiver Werte in dem Sinn, daß sie unbedingt, das heißt unabhängig von den Wünschen und Neigungen des Handelnden, handlungsanleitend sein könnten".[87]

Nicht Gegenstand der hier vorgelegten Überlegungen ist eine Betrachtung der historischen Entwicklung des Begriffes ‚Ethik'[88], sondern allein der Versuch einer Bestimmung des Begriffes ‚Chemische Ethik' auf dem Hintergrund der angeführten geistesgeschichtlichen Betrachtung.

## II. CHEMISCHE ETHIK

Trotz der für die meisten Zwecke ausreichenden klassischen Definition für die Chemie als *Wissenschaft, Forschung und Lehre von den Stoffen*

86 J. L. MACKIE: Ethik (1983), S. 11, 31, 14ff.
87 Ders., ebd., S. 31.
88 Siehe hierzu beispielsweise: J. RITTER (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie (1972); H. J. SANDKÜHLER (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (1990).
89 Zum Beispiel A. F. HOLLEMAN/E. WIBERG: Lehrbuch der Anorganischen Chemie (1976), S. 1: „Die Chemie ist die Lehre von den Stoffen und Stoffänderungen, die Physik – ihre Schwesterwissenschaft - die Lehre von den Zuständen und Zustandsänderungen".
Die Zahl der gegenwärtig registrierten Stoffe soll etwa zwölf Millionen betragen, darunter die zur Zeit bekannten 112 Elemente. Der ‚Rest' sind Verbindungen, das sind Stoffe, die sich aus zwei und mehr Elementen zusammensetzen. Die Zahl der denkbaren Verbindungen ist unendlich.
R. LÖW schließt sich in seinem Aufsatz „Chemie und Leben. Kann die Chemie das Leben erklären?" (1992), S. 195, völlig einer Definition von R. CHRISTEN an: „Was ist Chemie? Wenn wir einer Autorität wie Rudolf Christen folgen wollten, und das sollten wir, dann ist sie die ‚Wissenschaft, die sich mit den Ursachen und Wirkungen von Elektronenabgabe, -aufnahme und -verteilung zwischen Atomen und Molekülen befaßt'." Doch diese Beschreibung umfaßt nur einen kleinen Teil der Chemie. Abgesehen davon, daß mit Elektronen vermutlich nur die Negatronen gemeint sind, fehlen alle Reaktionen mit anderen Elementarteilchen. Die Kernchemie ist in dieser Definition überhaupt nicht enthalten. Und ob auch die Stoffe selbst in die Betrachtung eingeschlossen werden, ist zumindest zweifelhaft, da eigentlich nur Stoffänderungen genannt werden. Außerdem verleitet die erwähnte Definition zu einem verengten Denken in eng begrenzten Spezialdisziplinen, die bei der Forschung in gewissen Laboratorien zum Teil notwendig sind, aber als alleiniges Postulat einer Weiterentwicklung zu Interdisziplinarität hinderlich im Wege steht.
90 H.-E. HEYKE: Grundlagen der Allgemeinen Chemie und Technischen Chemie (1972), S. 12f.; (1983), S. 11f.; s. a. ders.: Was ist Gott? (1993), S. 12ff.

*und Stoffänderungen*[89] habe ich vor längerer Zeit versucht[90], einige in der Chemie enthaltenen Aufgabenbereiche deutlicher hervorzuheben:

Die Chemie als eine der Grundwissenschaften ist die Wissenschaft von der Materie, ihrem Aufbau, ihren Eigenschaften und ihren Reaktionen.

Der hier verwendete Begriff ‚Materie' soll als Oberbegriff gesehen werden, wobei fünf Merkmale dieser ‚Materie' besonders charakteristisch sind: Raum, Masse, Energie, Information und Ordnung. Ungewohnt sind zunächst die beiden letzten Begriffe. Doch was ist es anderes als ‚Information', wenn ein Molekül ‚weiß', daß es mit einem bestimmten Molekül reagieren kann, aber mit einem anderen nicht? Auch der Begriff ‚Ordnung' ist selbst dem mit der Chemie noch nicht so Vertrauten einleuchtend: Man denke nur an das Periodensystem, das ist die Ordnung der Elemente, oder an die verschiedenen Ordnungen bei den Kohlenwasserstoffen, Alkoholen und den vielen anderen Stoffen.

Die Materie wird hier in einem sehr erweiterten Begriff verstanden.[91] Aus diesem Verständnis von Chemie lassen sich für eine Chemische Ethik folgende Fragen ableiten:

Stehen die ethischen Normen mit den Gesetzen der Chemie (und gegebenenfalls auch anderen Naturgesetzen) in Widerspruch? Mit anderen Worten: Ethische Normen können keine chemischen Gesetze aushebeln oder verändern; sie müssen sich an diese anpassen oder sie berücksichtigen. Zu untersuchen ist dabei besonders die Rolle von Stoffen beim Verhalten des Menschen, sei es, daß es um die Einwirkung von Stoffen auf die Umwelt, auf andere Menschen, auch auf sich selbst geht. Diese Einwirkung der Stoffe bedeutet fast immer auch eine Stoffänderung, also chemische Reaktionen, nicht nur vielleicht unbeachtliche physikalische Vorgänge. Diese Stoffänderungen können kleine oder große Bereiche betreffen, sie können eingeschränkte oder wesentliche und umfassende Bedeutung erlangen. Als Folge können auch Veränderungen in biologischen Systemen auftreten. Neben kurzfristigen sind auch langdauernde Einwirkungen und Veränderungen zu beobachten und entsprechende Folgerungen zu ziehen. Weitere Aufgaben lassen sich aus den genannten Hauptbereichen ableiten, ebenso wie sich Folgerungen für andere Gebiete wie Politik, Recht, Medizin und sonstige ergeben.

91 Klaus MYLIUS: Wörterbuch Deutsch-Sanskrit (1988).

Nicht unerwähnt bleiben soll, daß letztlich als schwierigstes Gebiet die Frage bleibt, wie der Biochemismus des menschlichen Gehirns Ursache auch für das ist, was wir dann im ethischen Verhalten wahrnehmen. Doch hier stecken wir noch ganz in den Anfängen wissenschaftlicher Erkenntnisse.

Für eine Begriffsbestimmung der Chemischen Ethik läßt sich zusammenfassen:

***Die Chemische Ethik untersucht Regeln, ob diese den Gesetzen der Chemie widersprechen und damit unzulässig sind, und erörtert Einwirkungen von Stoffen auf Menschen und Umwelt, die für die Aufstellung von ethischen Normen von Bedeutung sein können.***

Es dürfte nicht nur für die Chemische Ethik nützlich sein, zunächst einmal die zu untersuchenden Phänomene zu klassifizieren, wobei dieser erste Katalog noch keineswegs als vollständig anzusehen ist. Auch eine Gewichtung wäre verfrüht. Um einen möglichst neutralen Ausdruck zu verwenden, wird die Bezeichnung ‚Stoffsystem' eingeführt.

Mit dem Begriff ‚Stoffsystem' soll vermieden werden, daß zu Beginn der vorliegenden Erörterung Bezeichnungen eingeführt werden, die in der Ethik möglicherweise schon mit bestimmten Inhalten belegt sind, auch unterschiedliche Interpretationen erfahren haben oder auf gewisse Traditionen hinweisen. Eine sachliche Erörterung würde sonst zu sehr erschwert werden. Es bleibt dabei natürlich nicht aus, daß die Bezeichnung ‚Stoffsystem' zunächst kalt und nüchtern wirkt, so aber die Neutralität am besten wahren kann. ‚Lebendiger', wenn man so will, wird es vielleicht dann, sobald die ‚Stoffsysteme' näher erläutert werden. Vielleicht findet man später für einen neutralen Oberbegriff auch eine bessere Bezeichnung als ‚Stoffsystem'.

Dieser mögliche Widerstreit zwischen ‚Rationalem' und ‚Emotionalem' (nicht ‚Irrationalem') beginnt schon beim ersten hier erörterten Stoffsystem „Mensch". Das Stoffsystem ‚Mensch' ist ein lebendes System aus einer Vielzahl von Stoffen mit zahlreichen Stoffwechselvorgängen, das von mehreren Wissenschaften – nicht nur der Biochemie – untersucht wird. Dazu gehören außer Biologie, Medizin und Anthropologie auch verschiedene Geisteswissenschaften. Hier betrachten wir das Stoffsystem ‚Mensch' als Untersuchungsgegenstand der Chemi-

schen Ethik, das heißt, wir beginnen zunächst mit einer formalen Katalogisierung.

## 1. Stoffsystem ‚Mensch'

An den Anfang wird man die Einwirkung des Stoffsystems ‚Mensch' auf sich selbst stellen. Bei dieser Eigeneinwirkung wird man zwei Untergruppen zu unterscheiden haben. In der ersten (a) erfolgt die Einwirkung des Menschen auf sich selbst in der Weise, daß keine anderen Stoffsysteme beteiligt sind.

**a) Stoffsystem ‚Mensch'**

In der zweiten Untergruppe (b) wirkt der Mensch auf sich selbst ein, wobei ein oder mehrere andere Stoffsysteme ($S_n$) beteiligt sind.

**b) Stoffsystem ‚Mensch' ⟵ Stoffsystem $S_n$**

Bei den anderen Stoffsystemen, $S_n$, sollen weitere Menschen, also weitere Stoffsysteme ‚Mensch', ausgeschlossen bleiben, weil diese im nächsten Abschnitt gesondert abgehandelt werden. Bei den anderen Stoffsystemen $S_n$ kann es sich beispielsweise um lebende Stoffsysteme wie etwa Haustiere oder um nicht lebende Stoffsysteme wie auch einzelne Stoffe – zum Beispiel Alkohol, Tabakrauch, Drogen, Nahrungsmittel, Wettereinflüsse, Innenraumklima (zum Beispiel in Büroräume) usw. – handeln.

Wie schwierig es im Einzelfall sein kann zu entscheiden, ob bei der Einwirkung des Stoffsystems ‚Mensch' auf sich selbst ein anderes Stoffsystem oder kein solches beteiligt ist, soll das folgende Beispiel zeigen. Bei Depressionen, unter denen ein Mensch leidet, wird man manchmal an die Einflußnahme durch das Verhalten anderer Menschen oder an Begleiterscheinungen von Krankheiten denken, aber häufig vielleicht auch keine von außen kommende Einwirkung finden, also der Meinung sein, einen Fall nach der Verhaltenskategorie der Untergruppe (a) vorliegen zu haben. Nachdem nun auch in einem der Massenmedien[92] be-

92 Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22. 3. 1995, S. N1: „Bornaviren bei Gemütskranken".

richtet wird, daß bei Menschen, die an schweren Gemütserkrankungen leiden, Bornaviren entdeckt worden sind, die sich bei Haustieren wie Katzen u. a. finden, ergeben sich zunächst natürlich schwierige Aufgaben für den Arzt. Für unsere Fragestellung bedeutet das, daß dieser Fall nicht zur Kategorie (a), sondern zur später zu besprechenden Kategorie 3 gehört, wo es um Einwirkungen der Umwelt auf den Menschen geht. Es gibt aber noch eine zweite Erkenntnis bei diesem Beispiel.

Ist bei der Einwirkung des Stoffsystems ‚Mensch' auf sich selbst ohne Einwirkung eines anderen Stoffsystems tatsächlich eine solche immer auszuschließen? Diese Untersuchungen können nicht sorgfältig genug vorgenommen werden. Schließlich bleibt noch die grundlegende Frage unbeantwortet: Gibt es wirklich eine Einwirkung des Menschen auf sich selbst ohne eine Einflußnahme von außen? Oder wo liegen die Grenzen, daß von einer Einwirkung von außen nicht mehr gesprochen werden kann? Ist das der ‚freie Wille'?

Wenn ein anderes Stoffsystem $S_n$, von deren Unzahl einige angedeutet wurden, auf das Stoffsystem ‚Mensch' einwirken kann, wird seine ‚ethische Situation' nicht unbeeinflußt bleiben. Sollte sie jedoch unbeeinträchtigt bleiben, wird es interessant zu untersuchen sein, weshalb das so ist, wie andererseits erörterungswert ist, ob ein Wohlbefinden erhöht oder erniedrigt wird. Doch geht es hier zunächst um die Kategorisierung der zu untersuchenden Gebiete.

## 2. Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' $\longleftrightarrow$ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$'

An dieser Stelle erscheint es sinnvoll, noch einmal an die chemische Situation des Stoffsystems ‚Mensch' zu erinnern. Die Biochemie des Menschen, insbesondere die Biochemie des Gehirns, befindet sich noch völlig am Anfang. Trotz der Fülle der bisherigen biochemischen Erkenntnisse darf man sich nicht darin täuschen, daß erst ein winziger Bruchteil des ganzen Menschen erforscht worden ist. Schon die bisher angewendeten Untersuchungsmethoden zeigen nicht nur die Schwierigkeiten auf, sondern mahnen auch gleichzeitig, ob diese dem Gegenstand angemessen sind. Trotz eindrucksvoller Ergebnisse der Genchemie weisen die geringen Erkenntnisse der Psychochemie auf das insgesamt bescheidene Wissen hin.

Bei dieser nüchternen Einschätzung der Kenntnisse über die Gesamttätigkeit des Gehirns muß betont werden, daß selbst die Erörterung der frühesten Philosophen über Ethik, von denen weniges im ersten Teil dieser Abhandlung zitiert wurde, nicht als überholt oder psychochemisch geklärt angesehen werden kann. Davon sind wir noch weit entfernt. Wir können sogar noch nicht einmal sagen, ob wir jemals zu einer exakten und vollständigen Aufklärung aller Fragen kommen werden oder ob uns diese grundsätzlich verwehrt ist.

Daher kann an dieser Stelle nur in bescheidenem Maße eine Katalogisierung vorgenommen werden, in der nun fortgefahren werden soll. Die wechselseitigen Einwirkungen des Stoffsystems ‚Mensch $N_1$' und des Stoffsystems ‚Mensch $N_2$' werden zunächst auf Einzelmenschen bezogen, müssen selbstverständlich dann auch auf mehrere Menschen und Menschengruppen erweitert werden. Darauf soll hier verzichtet werden, weil ein umfangreiches Netzwerk zu entwickeln wäre, das sich aber aus den hier vorgeschlagenen Leitprinzipien verhältnismäßig leicht aufstellen ließe.

a) Die vielfältigen Möglichkeiten der gegenseitigen Einwirkung der beiden Stoffsysteme ‚Mensch $N_1$' und ‚Mensch $N_2$' müssen in Einzelwirkungen zerlegt werden.

**Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' ⟶ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$'**

Das Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' wirkt auf das Stoffsystem ‚Mensch $N_2$' ein, wobei zwei Haupteinwirkungsfaktoren zu unterscheiden sind. In einem Fall (a.2) wird ein bestimmtes Stoffsystem $S_n$ zu Hilfe genommen, im anderen Fall (a.1) wird kein eigenständiges Stoffsystem verwendet:

1) Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' $\xrightarrow[\text{besonderes Stoffsystem}]{\text{Einwirkung ohne}}$ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$'

2) Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' $\xrightarrow[\text{besonderem Stoffsystem } S_n]{\text{Einwirkung mit}}$ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$'

Was man unter einem besonderen Stoffsystem $S_n$ zu verstehen hat, war schon im vorangegangenen Abschnitt angedeutet worden. Die Zahl der Möglichkeiten ist vielleicht noch höher als dort angegeben.

b) Für die Einwirkung des Stoffsystems ‚Mensch $N_2$' auf das Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' gelten die gleichen Überlegungen. Dasselbe gilt für die Unterteilungen hinsichtlich der Verwendung eines besonderen Stoffsystems oder ohne ein solches:

**Stoffsystem ‚Mensch $N_2$' $\longrightarrow$ Stoffsystem ‚Mensch $N_1$'**

1) Stoffsystem ‚Mensch $N_2$' $\xrightarrow[\text{besonderes Stoffsystem}]{\text{Einwirkung ohne}}$ Stoffsystem ‚Mensch $N_1$'

2) Stoffsystem ‚Mensch $N_2$' $\xrightarrow[\text{besonderem Stoffsystem } S_n]{\text{Einwirkung mit}}$ Stoffsystem ‚Mensch $N_1$'

Grundsätzlich wird man bei beiden einseitigen Einwirkungen (a) und (b) von einer formalen Gleichheit ausgehen können. Unter formaler Gleichheit soll hier verstanden werden, daß jede Seite – also sowohl ‚Mensch $N_1$' als auch ‚Mensch $N_2$' – auf die andere Seite einwirken kann. Nicht bedeutet ‚formale Gleichheit' jedoch, daß die jeweiligen Einwirkungen gleich groß sein müssen.

c) Schwierig wird nun die Untersuchung der wechselseitigen Einwirkungen:

**Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' $\rightleftarrows$ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$'**

Es wird sicherlich von Bedeutung sein, von welcher Seite die erste Einwirkung erfolgt, denn die andere Seite muß darauf reagieren. Zunächst muß man von der Annahme ausgehen, daß ganz unterschiedliche Reaktionen auftreten werden, die abhängig sind, von welcher Seite die erste Aktion eingeleitet wurde. Daß es auch Fälle geben kann, die zu einer Art eines wechselseitigen Dauerzustandes führen, bei dem es also

gleichgültig ist, von welcher Seite die erste Einwirkung erfolgte, ist durchaus denkbar.

Damit soll nur die Fülle der wechselseitigen Einwirkungen angedeutet werden, die mit Beginn der Einwirkungen von einer oder auch beiden Seiten einsetzen und einen zeitlichen Verlauf aufweisen, der neben gleichförmigen auch völlig ungleichmäßige Züge zeigen wird. Stationäre Zustände sind ebenso wie chaotische oder auch ein Ende der Einwirkung zu erwartende Fälle. Doch kehren wir jetzt wieder zu der Kategorisierung den wechselseitigen Einwirkungen zurück.

Natürlich müssen wir auch hier die Unterteilungen wie bei den einseitigen Einwirkungen vornehmen, so daß sich verschiedene Fälle ergeben:

1) Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' $\underset{\text{ohne besonderes Stoffsystem}}{\overset{\text{ohne besonderes Stoffsystem}}{\rightleftarrows}}$ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$'

2) Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' $\underset{\text{mit besonderem Stoffsystem } S_n}{\overset{\text{ohne besonderes Stoffsystem}}{\rightleftarrows}}$ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$'

3) Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' $\underset{\text{ohne besonderes Stoffsystem}}{\overset{\text{mit besonderem Stoffsystem } S_n}{\rightleftarrows}}$ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$'

4) Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' $\underset{\text{mit besonderem Stoffsystem } S_n}{\overset{\text{mit besonderem Stoffsystem } S_n}{\rightleftarrows}}$ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$'

Es besteht kein Zweifel darüber, daß das Verhalten der Menschen aufgrund ihrer wechselseitigen Einwirkungen schwieriger als die Einwirkung eines einzelnen Stoffsystems ‚Mensch' auf sich selbst zu durchdringen ist. Auch das ist schon bei den frühesten Philosophen nachlesbar. Für die Psychochemie – und dann für die Chemische Ethik – wird es immer mühseliger.

## 3. Stoffsystem ‚Mensch' ⟷ Stoffsystem ‚Umwelt'

Schwierigkeiten bereitet zunächst die Begriffsbestimmung des Wortes ‚Umwelt'. Nicht identisch ist ‚Umwelt' mit ‚Natur', was sich schon aus Ausdrücken wie ‚natürliche' Umwelt und ‚künstliche' Umwelt ergibt. Ebensowenig kann man ‚Umwelt' mit ‚Weltall' oder ‚Sonnensystem' oder ‚Erde' gleichsetzen.

‚Umwelt' ist derzeit eines der verschwommensten und mißbrauchtesten Wörter, die es gibt. Da wird ein fragwürdiges Produkt als besonders umweltschonend angepriesen. Da stellt ein Mensch sein Verhalten als für die Umwelt besonders nützlich heraus, obwohl es sich um ein besonders egoistisches oder rücksichtsloses Benehmen handelt.

Will man zu einer sachgerechten Aussage kommen, so ergibt sich aus dem Wort selbst, daß es eine Bezugsgröße geben muß, von der aus die umliegende Welt, die ‚Umwelt', betrachtet wird. Diese Bezugsgröße kann ein einzelner Mensch oder eine Gruppe von Menschen oder die Menschheit sein. Oder gibt es noch andere Bezugsgrößen? Sind ein bestimmtes einzelnes Tier oder eine bestimmte Tierart oder die gesamte Tierwelt oder eine einzelne Pflanze oder eine Pflanzenart oder alle Pflanzen auch eine solche ‚Bezugsgröße'? Oder ein bestimmter Stein oder ein Gebirgszug oder ein Teich oder ein Meer? Oder ist ein ganz bestimmtes Ökosystem – im Sinne der biologischen Ökologie – der Standpunkt, von dem die ‚Umwelt' zu beurteilen ist? Sicher wird ein Tier, beispielsweise ein Fuchs, sich in seiner Umwelt, ob sie sich verändert oder nicht, einrichten müssen. Ähnliches gilt für eine Pflanze. Tier wie Pflanze versuchen auch, ihre Umwelt in der Weise zu beeinflussen, daß sie den Naturgewalten am besten trotzen können. Der Kampf um das Dasein ist hart in einer Natur, wo einer den anderen frißt. J. S. MILL[93] hat das deutlich und drastisch genug beschrieben.

Wie die bisherigen Bemerkungen zeigen, ist es schwierig, das schillernde Wort ‚Umwelt' in den Griff zu bekommen. Allerdings können wir es in der vorliegenden Abhandlung etwas eingrenzen, weil wir uns nur mit den Wechselwirkungen zwischen dem Stoffsystem ‚Mensch' und dem Stoffsystem ‚Umwelt' beschäftigen wollen.

93 John Stuart MILL: Drei Essays über Religion (1984), S. 30ff.; s. a. H.-E. HEYKE: Was ist Gott, S. 227ff.

a) Bei der Einwirkung des Stoffsystems ‚Mensch' auf das Stoffsystem ‚Umwelt'

**Stoffsystem ‚Mensch' ⟶ Stoffsystem ‚Umwelt'**

sind zwei Untergruppen zu unterscheiden, wobei die eine Einwirkung ohne, die andere mit einem besonderen Stoffsystem $S_n$ erfolgt:

1) Stoffsystem ‚Mensch' $\xrightarrow[\text{besonderes Stoffsystem}]{\text{Einwirkung ohne}}$ Stoffsystem ‚Umwelt'

2) Stoffsystem ‚Mensch' $\xrightarrow[\text{besonderem Stoffsystem } S_n]{\text{Einwirkung mit}}$ Stoffsystem ‚Umwelt'

b) Für die Einwirkung des Stoffsystems ‚Umwelt' auf das Stoffsystem ‚Mensch' ist nur eine Kategorie zu unterscheiden:

**Stoffsystem ‚Umwelt' ⟶ Stoffsystem ‚Mensch'**

Nach diesen einseitigen Einwirkungen sind die wechselseitigen Einwirkungen c) zu gliedern, wobei sich zwei Kategorien ergeben:

1) Stoffsystem ‚Mensch' $\overset{\text{ohne besonderes Stoffsystem}}{\rightleftarrows}$ Stoffsystem ‚Umwelt'

2) Stoffsystem ‚Mensch' $\overset{\text{mit besonderem Stoffsystem } S_n}{\rightleftarrows}$ Stoffsystem ‚Umwelt'

Nach dieser einfachen Klassifizierung beginnen jedoch die Schwierigkeiten. Beim Stoffsystem ‚Mensch' geht es um die Frage, wer zur Aufstellung ‚ethischer Regeln' berechtigt ist. Bei der Einwirkung des Stoffsystems ‚Mensch' auf das Stoffsystem ‚Umwelt' kann es ein einzelner Mensch, eine kleinere Menschengruppe, eine größere Gruppe von Menschen oder die gesamte Menschheit sein. Also muß das ganze Wechsel-

geflecht, wie es in Abschnitt 2 – Stoffsystem ‚Mensch $N_1$' $\longleftrightarrow$ Stoffsystem ‚Mensch $N_2$' – angedeutet wurde, nunmehr hinsichtlich seiner Einwirkung auf das Stoffsystem ‚Umwelt' untersucht werden. Dürfen das nur die Ethiker oder alle Philosophen oder die Journalisten oder die Kaufleute oder die Klimatologen oder die Theologen oder alle oder nur einer? Wenn es mehr als einer ist, entscheidet dann die Mehrheit oder die, die mehr Gewalt anwenden? Nun sind das altbekannte Fragen seit SOKRATES' Zeiten, so daß jedermann, solange er will und solange das Äußern einer freien Meinung möglich ist, dazu Stellung nehmen kann. Zwar wird es gegenwärtig schwieriger, seit fundamentalistische Ökosekten um sich greifen, – aber Vernunft und Verstand hatten schon immer gegen fundamentalistische Strömungen einen schweren Stand. Der hier eingenommene Standpunkt ist also deutlich geworden.

Zum Stoffsystem ‚Umwelt' müssen wir jetzt auch noch einmal zurückkehren. Es erscheint zweckmäßig, alle Stoffsysteme auf der Erde außer den Menschen als zur ‚Umwelt' gehörig zu betrachten. Das Stoffsystem ‚Umwelt' kann dann in Teilsysteme gegliedert werden, für die sich mehrere Klassifizierungsmöglichkeiten ergeben. Beispielsweise kann man biologische ‚Umweltteilsysteme' (Tiere, Pflanzen), geologische ‚Umweltteilsysteme' (Lithosphäre, Hydrosphäre, Erdinneres), meteorologische ‚Umweltteilsysteme' oder technische ‚Umweltteilsysteme' (Häuser, Städte, Straßen, weitere technische Produkte) unterscheiden. Oder man nimmt eine Gliederung nach räumlichen Klein- oder Großstrukturen vor. Zu berücksichtigen hat man ohnehin beides.

Doch abgesehen von diesen Klassifizierungsschwierigkeiten sind einige grundsätzliche Bemerkungen von seiten der Chemie zu machen. Die Zahl der Atome eines (chemischen) Elements der Erde können wir weitgehend als konstant ansehen. Daß es keine absolute Konstanz gibt, weisen die folgenden Bemerkungen nach. Von der äußersten Lufthülle entweichen immer wieder Atome in das Weltall hinaus, – abgesehen von Raketenkörpern, die der Mensch auf Nimmerwiedersehen ins Weltall schießt. Andererseits gelangen ständig Teilchen von der Sonne, manchmal auch größere Brocken aus dem Universum (Meteore) auf die Erde. Auf die Gesamtmasse der Erde bezogen sind diese Veränderungen bisher nicht sonderlich bedeutend, so daß von weitgehender Konstanz der Atomzahl gesprochen wurde.

Die auf die Erde einfallende Strahlung, insbesondere der Sonne, kann fernerhin Kernumwandlungen bewirken. Die Erde selbst enthält auch noch in der obersten Schicht radioaktive Elemente. Dennoch genügt es für die vorliegende Betrachtung anzunehmen, daß man mit einer in gewissen Grenzen gleichbleibenden Zahl der Atome eines Elements rechnen kann.

Das hat weitgehende Folgerungen für die Stoffsysteme ‚Mensch', ‚Tier' und ‚Pflanze', die vor allem – neben dem Hauptbestandteil Wasser – aus organischen Verbindungen aufgebaut sind, die neben Kohlenstoff noch Sauerstoff, Stickstoff, Schwefel und andere Elemente enthalten sowie bei einem Knochengerüst anorganische Verbindungen besitzen.

Wenn man ferner berücksichtigt, daß die Erdoberfläche als konstant und die Verteilung von fester und mit Wasser bedeckter Erdoberfläche als praktisch unveränderlich anzusehen ist, bedeutet das, daß für die gesamte Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt nur eine ganz bestimmte Maximalzahl von Atomen der notwendigen Elemente zur Verfügung steht. Aus diesem Reservoir der verschiedenen Elementatome hat sich dann in Abhängigkeit von jeweils herrschenden Temperaturen im Laufe der Zeit in den verschiedenen Bereichen der Erde die Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt entwickelt. Für die Gegenwart bedeutet das, daß einzelne Stoffsysteme der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt sich wechselseitig benötigen, aber auch verdrängen müssen, wenn sie wachsen wollen.

Völlig abgesehen von der – rein ethischen – Frage, wer darf wen verdrängen, existiert eine völlig wertfreie Problematik. Wenn zum Beispiel ein lebendes Stoffsystem $S_1$ die lebenden Stoffsysteme $S_2$, $S_3$ und $S_4$ völlig verdrängt, so daß sein Lebensbereich wachsen kann, aber durch den Ausfall von Stoffsystem $S_4$ ein bis dahin durch $S_4$ eingeschränktes Stoffsystem $S_5$ sich nunmehr ebenfalls vermehren kann, dieses aber $S_1$ bis zum Verschwinden zurückdrängen kann, dann war dieses Wachstum von $S_1$ für $S_1$ nicht günstig, ja tödlich. Wenn Stoffsystem $S_1$ gegen das Wachstum nichts unternehmen konnte, weil die Wachstumsursachen außerhalb seines Einflusses lagen, kann es gegen seinen Tod nichts tun.

Mit anderen Worten: Nur wenn das Stoffsystem $S_1$ menschlicher Natur ist (Einzelmensch, Gruppe oder Menschheit), kann dieses Überle-

gungen anstellen, welche Maßnahmen zu ergreifen sind, sich vor einem Systemtod zu bewahren.

Ein grundsätzliches Problem bleibt jedoch noch und darf nicht übersehen werden. Sind im Gesamtsystem der lebenden Natur, wie sie sich gegenwärtig im Verlauf der sogenannten Evolution darstellt, Faktoren enthalten, die zum Ende (oder Tod) bestimmter lebender Stoffsysteme (Pflanzen-, Tierarten, Menschen) oder des ganzen lebenden Systemgeflechts führen müssen? Oder sind exogene, also von außen wirkende Faktoren schon vorhanden oder noch zu erwarten – wie zum Beispiel solche aus der sich ständig verändernden Sonne – , die dann zwangsläufig das Ende einiger oder aller lebenden Stoffsysteme verursachen werden? Spielen dabei einige Zeithorizonte eine Rolle (Veränderung der Sonne), die wir nicht zu beachten brauchen – oder, welche Faktoren müssen berücksichtigt werden?

Nachdem dieser globale Rahmen abgesteckt worden ist, erscheint es sinnvoll, sich einigen Überlegungen zur Bewertung in der Chemischen Ethik zuzuwenden, wobei versucht wird, die grundsätzlichen Faktoren stärker zu beachten.

## III. ÜBERLEGUNGEN ZUR BEWERTUNG IN DER CHEMISCHEN ETHIK

Da zur Zeit die Kategorie (a.2) – die Einwirkung des Stoffsystems ‚Mensch' mit besonderem Stoffsystem S*n* auf das Stoffsystem ‚Umwelt' – ganz im Rampenlicht politischer und öffentlicher Diskussionen steht, erscheint es notwendig, diesen auch hier nicht auszuweichen. Das weltweit oder – muß man, der Gaia-Doktrin folgend, sagen – das erdweit auf Platz 1 geschobene Menetekel stellt das Dogma von der $CO_2$-Klimakatastrophe dar ($CO_2$ = Kohlendioxid). Nicht nur schon auf der Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio de Janeiro stand es im Mittelpunkt, sondern noch mehr auf der Rio-Nachfolgekonferenz 1995 in Berlin. Selbst die bedeutendste Tageszeitung der Bundesrepublik Deutschland, die Frankfurter Allgemeine Zeitung, ließ es sich nicht nehmen, eine ganze Beilage[94] diesem Thema zu widmen, ganz abgesehen von zahlreichen weiteren Beiträgen zur Zeit

der Konferenz. Ähnliches geschah in anderen Massenmedien. Und diese Massenmedien wurden nicht müde zu betonen, daß „die" Wissenschaft keine Zweifel mehr an der verkündeten Doktrin habe, ließen solche Wissenschaftler auch immer wieder in diesem Sinne zu Wort kommen.

Was die breite Öffentlichkeit jedoch nicht erfuhr, daß es Wissenschaftler gibt, die die Grundlagen der proklamierten $CO_2$-Doktrin grundsätzlich in Frage stellen. Vor allem jene Wissenschaftler[95], die grundlegende Fehler in den Ausgangsannahmen des herrschenden $CO_2$-Dogmas nachgewiesen haben, wurden völlig verschwiegen, obwohl jedem wirklich Interessierten und Verantwortlichen der tatsächliche Stand der wissenschaftlichen Erkenntnisse bekannt ist oder sein sollte. Zunehmend hört man auch davon, daß wissenschaftliche Beiträge, die Kritik am verkündeten $CO_2$-Dogma üben, von den Fachpublikationen auf Druck der ‚anderen' Seite zurückgewiesen werden oder daß Autoren selbst von den herrschenden ‚Wissenschaftlern' ziemlich ultimativ aufgefordert werden, ihre wissenschaftliche Kritik zurückzuziehen. Eine wissenschaftliche Diskussion über dieses Thema soll vollständig unterbunden werden.

Es ist hier nicht der Ort, ausführlicher auf die $CO_2$-Problematik einzugehen (falsche oder fragwürdige $CO_2$-Konzentrationsmeßwerte aus den Eisbohrkerngasblasen und vom Mauna Loa, Hawaii, fragwürdige

94 Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. 3. 1995. Verlagsbeilage „Klimaschutz", Nr. 75.

95 Z. JAWOROWSKI/T. V. SEGALSTAD/V. HISDAL: Atmospheric $CO_2$ and Global Warming (1992); Z. JAWOROWSKI/T. V. SEGALSTAD/N. ONO: Do glaciers tell a true atmospheric $CO_2$ story? (1992); H.-E. HEYKE: Zu den $CO_2$-Klimakurven aus Eisbohrkernen (1992); ders.: $CO_2$-Kurven der Erdatmosphäre (1993); ders.: Zur Löslichkeit von Kohlendioxid in festem Wasser (1993); ders.: Brüchige Grundlagen der $CO_2$-Politik (1993); ders.: Stellungnahme zum Forum Klimaforschung (1993); ders.: Zur $CO_2$-Kontroverse. Vortrag auf dem Symposium ‚Treibhauseffekt – Klimakatastrophe oder Hysterie?' der Burgenländischen Erdgasversorgungs-AG und des ORF-Landesstudios Burgenland am 21. 4. 1993 in Eisenstadt; ders.: Diskussionsbemerkung auf dem Symposium der Europäischen Akademie für Umweltfragen in Mannheim, 23. 6. 1993: Globale Erwärmung – Tatsache oder Behauptung? (1993), S. 134; ders.: Gasblasen im Eis sind brüchiges Fundament für die $CO_2$-Steuer (1992); ders.: $CO_2$-Politik auf Abwegen (1993); ders.: Berichtigung zu $CO_2$-Politik auf Abwegen (1993); ders.: Fragwürdige Grundlagen der herrschenden globalen $CO_2$-Doktrin (1994); ders.: Schutz der Erdatmosphäre (1994); ders.: Zur $CO_2$-Treibhaus-Problematik. Vortrag auf der ACHEMA 1994; s. a. Europäischa Akademie für Umweltfragen: Treibhaus-Kontroverse und Ozon-Problem (1996); J. EMSLEY (Hg.): The Global Warming Debate (1996).

Meßmethodik, sachwidrige Vernachlässigung von Grundgesetzen der Chemie, zweifelhafter Einfluß der anthropogenen $CO_2$-Produktion hinsichtlich der gesamten Kohlenstoffmenge der Erde, Vermeidung der Diskussion über die grundsätzliche Bedeutung des Kohlendioxids für das Leben auf der Erde ($CO_2$-Assimilation) und seine erdgeschichtlichen Veränderungen (zum Beispiel $C_3/C_4$-Pflanzenproblematik).

Das Beispiel des fragwürdigen $CO_2$-Dogmas gibt jedoch Gelegenheit zu zeigen, wie man in der Chemischen Ethik methodisch vorzugehen hat. In der ersten Stufe müssen die erhaltenen naturwissenschaftlichen Ergebnisse überprüft werden, ob sie mit allen bisher bekannten Gesetzen der Chemie (und gegebenenfalls auch mit anderen gesicherten naturwissenschaftlichen Gesetzen) in Übereinstimmung stehen. Tun sie das nicht, ist festzustellen, ob die erhaltenen Ergebnisse falsch sind oder ob man gar auf neue, bisher unbekannte Gesetze der Chemie gestoßen ist. Unterläßt man die Überprüfung, liegt ein grundsätzlicher Verstoß gegen die Chemische Ethik vor.

Eine erste Grundnorm der Chemischen Ethik ist zu formulieren:

***Naturwissenschaftliche Ergebnisse, welche die Chemie betreffen oder berühren, sind dahingehend zu überprüfen, ob sie mit den bekannten und gesicherten Gesetzen der Chemie übereinstimmen.***

Zur Begründung dieser ethischen Grundnorm der Chemischen Ethik dienen folgende Überlegungen:

a) Das Unterlassen der Überprüfung erhaltener Ergebnisse ist eine Mißachtung des Wahrheitsgebotes, jenes Gebotes, erhaltene Ergebnisse auf ihre Richtigkeit zu überprüfen.

b) Ergebnisse, die nicht als ‚ungeprüft' gekennzeichnet und damit höchstens vorläufig, wenn nicht gar wertlos sind, werden normalerweise als ‚geprüft' angesehen, vor allem dann, wenn sie publiziert sind. Je größer der Bekanntheitsgrad wird, um so mehr sollten sie gesichert sein. Ungeprüfte Ergebnisse werden also die Öffentlichkeit – gewollt oder ungewollt – irreführen.

c) Die Mischung von überprüften und nicht überprüften, jedoch als solchen nicht gekennzeichneten Ergebnissen führt zu einer Verunsicherung auch von Fachleuten, weil selbst diese zwischen beiden Kategorien nicht mehr unterscheiden können.

d) Mißachtung des Wahrheitsgebotes, Irreführung anderer Menschen wie zum Beispiel der Öffentlichkeit und Verwirrung der Fachleute kann in Abhängigkeit von der Schwere des Verstoßes zu einer unterschiedlich nachhaltigen Beeinträchtigung des allgemeinen Ansehens der Chemie und gleichfalls aller anderen Natur- und exakten Wissenschaften führen.

Die Gesetze der Chemie fordern vom Menschen bei seinem Verhalten gegenüber anderen Menschen, gegenüber der Umwelt und auch gegenüber sich selbst Beachtung dieser Gesetze, wenn der Mensch nicht unter Umständen – auch ungewollt – Schaden verursachen will. Nutzen zu stiften ist nur möglich, wenn man die Gesetze der Chemie und ihre jeweiligen Gültigkeitsgrenzen genau kennt.

Was aber tun, wenn Gesetze der Chemie noch unbekannt sind? Will man die Vorgehensweisen, ohne auf diese jetzt im einzelnen einzugehen, zusammenfassen, dann kann man sie als vom Prinzip ‚Vorsicht' abgeleitet kennzeichnen.

Vielleicht ist es jedoch an dieser Stelle nützlich, etwas eingehender auf die wissenschaftliche Arbeit, insbesondere die Arbeit des Forschers einzugehen. Während bei der Routinearbeit im allgemeinen alle Phasen des Arbeitsprozesses bekannt sind, möglichen Risiken vorgebeugt werden kann, steht die Forschungsarbeit häufig vor neu zu bewältigenden Problemen. Die vom – im engeren Sinne – Materiellen her verursachten sollen hier nicht behandelt werden, dagegen wollen wir uns bestimmten im Stoffsystem ‚Mensch' vorhandenen zuwenden.

Auch bei jeder wissenschaftlichen Arbeit geschehen Fehler. Absichtliche brauchen hier nicht weiter erwähnt zu werden, weil sie ohnehin gegen jegliche Normen verstoßen, die für das friedvolle Zusammenleben von Menschen unerläßlich sind. Es geht um die unabsichtlichen Fehler.

Gehen die kritisierten Wissenschaftler überhaupt nicht auf eine sachliche Diskussion ein, sondern üben vielerlei Druck auf die Kritiker aus bis zur Gefährdung derer Berufsstellungen, kann die Ethik nur noch schlechteste Noten verteilen.

Das nunmehr geweckte Mißtrauen versucht dann festzustellen, wann die Fehler gemacht worden sind. Um beim hier erwähnten Beispiel des herrschenden $CO_2$-Dogmas zu bleiben, hätten verschiedene Fehler (zum Beispiel die Nichtbeachtung wichtiger Grundgesetze der Chemie)

von Anfang an nicht auftreten dürfen. Spätestens seit der ersten großen veröffentlichten Kritik 1991 von Z. JAWOROWSKI hätte eine sachliche Diskussion einsetzen müssen. Überdies lag seit 1991 von Gerd R. WEBER[96] eine leicht zugängliche Kritik aus der Sicht der Meteorologie vor. Statt dessen erfolgte Totschweigen und – nach Möglichkeit – Unterdrückung der Kritik.

Das $CO_2$-Problem, von dem die Kritiker an der herrschenden Doktrin sehr wohl betonen, daß viele Fragen noch ungelöst sind, ist globalökonomisch von größter Bedeutung. Ist der proklamierte und hierzulande eingeschlagene Weg falsch, so hätte das folgende Zitat recht:

> „Sollten die von Ihnen geäußerten Bedenken stimmen, so wären die jetzigen Bemühungen, die um die Verminderung von $CO_2$ stattfinden, sicher eine der gewaltigsten Fehlinvestitionen, die sich die Menschheit in der letzten Zeit geleistet hat."[97]

Hier abschließend ist festzustellen, daß das immer aufdringlichere Fordern von Sofortmaßnahmen fragwürdig ist, wenn man seit 1991 eine sachliche Erörterung von Fehlern und ungeklärten Problemen verweigert. Nicht nur die Chemische Ethik, sondern selbst die gesamte Ethik muß ein solches Verhalten scharf verurteilen, zumal es noch mit der ethisch anspruchsvollsten Forderung nach Vorsorgemaßnahmen für zukünftige Generationen verbrämt wird, die möglicherweise das ganze Gegenteil wünschenswert erscheinen lassen.

Eine zweite ethische Grundnorm der Chemischen Ethik fordert:

***Ökologische, ökonomische und politische Maßnahmen, die in die Stoffsysteme ‚Mensch' und ‚Umwelt' eingreifen, sind vor dem Eingriff zu überprüfen, um abschätzen zu können, welche Folgen zu erwarten sind, da bei jedem Eingriff chemische Gesetze wirksam werden.***

Bei dieser Untersuchung der Eingriffsfolgen treten verschiedene Hauptschwierigkeiten auf:

a) Es ist nur ein kleiner Teil aller Gesetze der Chemie bekannt.

b) Alle Stoffsysteme befinden sich in Wandlungsprozessen, die mit unterschiedlichen, auch ungleichförmigen Geschwindigkeiten ablaufen. Ob manche Stoffsysteme, deren Umwandlungsgeschwindigkeit unter

96 Gerd R. WEBER: Treibhauseffekt (1991).
97 In einem Brief vom 21. 2. 1995 an den Verfasser.

derzeitigen Bedingungen nicht feststellbar ist, grundsätzlich unverändert bleiben, ist auszuschließen. Es fehlen im derzeitigen Zeitabschnitt nur die geeigneten Reaktionspartner und Reaktionsbedingungen.

c) Die Fülle der bekannten chemischen Gesetze ist heute schon so groß, daß solche leicht übersehen werden können.

Aus diesen Hauptschwierigkeiten ergibt sich als Grundeinsicht, daß eine vollständige Beschreibung aller Folgen unmöglich ist. Es muß eine bestmögliche Abschätzung vorgenommen werden, die alle bekannten Erkenntnisse verwertet. Der Ausschluß von Erkenntnissen, die weder sachlich erörtert noch wissenschaftlich widerlegt sind, wäre ein Verstoß gegen die beiden hier genannten Grundnormen der Chemischen Ethik.

Ein solcher Verstoß gegen die Chemische Ethik, ob aus Fahrlässigkeit oder aus ökologischen, ökonomischen, politischen oder ideologischen Motiven vorgenommen, läßt sich auch nicht dadurch beheben, daß eine hehre Zielvorstellung - ‚Vorsorge zum Schutz zukünftiger Generationen in einer heilen Umwelt' - vorgeschoben wird. Notwendig ist die Überprüfung aller Daten und Erkenntnisse, die vorliegen. Erst dann kann eine korrekte Bewertung vorgenommen werden. ‚Technikfolgenabschätzung' ist dabei ein Teil dieses Abschätzungsprozesses.

Zum Schluß sollen noch einmal von einer allgemeinen Warte aus einige vorläufige Gedanken dargelegt werden, die bei der Einwirkung des Menschen auf die Umwelt[98] ausführlicher zu erörtern wären.

Durch den Menschen hervorgerufene Umweltbeeinträchtigungen und Umweltzerstörungen der Vergangenheit lassen im wesentlichen drei Verursachungsgruppen erkennen. Im ersten Fall wußte man einfach nicht, was geschah, welche Ursachen verantwortlich waren. Diese Situation wird in Zukunft mit zunehmenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zwar günstiger werden, aber es wird immer wieder Fehler aus Unkenntnis geben, weil manche Folgen unerwartet sind. Das ist ein Restrisiko, das möglichst klein gehalten werden muß. Auf Null wird es nicht zu verringern sein. Die Hauptaufgabe der Chemischen Ethik besteht darin, Methoden zu entwickeln, wie das Restrisiko oder Risiken

98 H.-E. HEYKE: Einige Gedanken zur Chemischen Ethik. Vortrag auf dem 21. Internationalen Symposium ‚Ingenieurpädagogik '92' der Internationalen Gesellschaft für Ingenieurpädagogik (IGIP) vom 15. – 18. 9. 1992 in Klagenfurt, Österreich; s. a. in A. MELEZINEK (Hg.): Der Ingenieur im vereinten Europa (1992), S. 114 – 119; ferner: Über die Verantwortung beim Umgang mit Stoffen (1993), S. 47 – 53.

überhaupt zu bestimmen sind. Ist das Restrisiko nicht bestimmbar oder aus Gründen unbestrittener anderer ethischer Normen nicht annehmbar, sind Eingriffe in die Umwelt zu unterlassen oder solange aufzuschieben, bis das Restrisiko bestimmbar geworden ist oder andere ethische Normen neue Bedingungen für Eingriffe geschaffen haben.

Der zweite Fall ist reiner Leichtsinn, Unerfahrenheit, Dummheit oder Irrtum. Hier wird gesteigertes Verantwortungsgefühl, durch verbesserte Ausbildung und Kontrolle der Tätigkeit, eine günstigere Prognose zu stellen erlauben. Dieses menschliche Fehlverhalten ohne böse Absicht wird durch mehrfache Kontrollmaßnahmen noch am ehesten gegen Null gebracht werden können. Bei bestimmten Restrisiken, die gefährliche Auswirkungen haben könnten, müssen ebenso wie im ersten Fall jegliche Eingriffe unterbleiben.

Hoffnungslos oder fast hoffnungslos sieht es im dritten Bereich aus. Sogenanntes kriminelles Verhalten, ob gegen seine Mitmenschen oder gegen die Umwelt gerichtet, ist wohl grundsätzlich nicht auszuschalten. Wachsamkeit und Schadensbegrenzung, die von vornherein in die Verwendung von Stoffen eingeplant ist, sind wahrscheinlich die einzigen Möglichkeiten. Aber es bleibt ein mehr oder minder unkalkulierbares Risiko bestehen, kaum verhinderbare Verstöße gegen die Chemische Ethik.

Vor kurzem wurden „Konzepte für noch mehr Sicherheit" veröffentlicht.[99] Dabei wird die Meinung vertreten, daß einer, wie es heißt, „Denaturierung des Risikobegriffes„, worunter die Forderung nach einem Nullrisiko, nach der Bewahrung vor jeglicher Gefahr, verstanden wird, ‚mit Nachdruck engegengetreten werden' müsse. Es gebe auch in einer industriellen Wohlfahrtsgesellschaft kein Leben ohne Risiko. „Andererseits – so heißt es ferner – müßten auch jene Ängste, die bei rationaler Betrachtung als weitgehend irrational erscheinen, als Faktor der Meinungsbildung in unserer Gesellschaft wahrgenommen und akzeptiert werden". Doch genau letzteres – das Akzeptierenmüssen – ist die Frage.

Zunächst wird man zu untersuchen haben, wieso Ängste entstanden sind. Haben diese eine reale Ursache oder sind sie von Menschen mit Interessen der unterschiedlichsten Art geweckt, geschürt und benutzt worden, um ganz andere Ziele als die vorgegebenen zu erreichen? Die

99 H. J. HENNE: Konzepte für noch mehr Sicherheit (1994).

notwendige Risikoanalyse gerät in ein Umfeld, das auch ein sehr feindlich gesinntes sein kann.

Insbesondere ist die Einflußnahme aus allen möglichen ideologischen Richtungen kritisch zu beobachten, die aus Gründen des Machterwerbs oder der Machterhaltung berechtigte und unberechtigte Umweltschutzprobleme benutzen, um Ängste bei den Menschen zu schüren.[100] Das ist zwar kein neues Verfahren, wie wohl schon bei den alten griechischen Philosophen beschrieben, aber ein durchaus wirksames. Es gehört daher nicht nur zur Chemischen Ethik, sondern zur gesamten Ethik, solche Verhaltensweisen schon in den Ansätzen zu erkennen und darzulegen. Abwehrmaßnahmen zu ergreifen, wäre dann eine Aufgabe der Moral und daraus sich ergebenden Handlungsweisen.

Doch von dieser Seite abgesehen, erhebt sich hinsichtlich der wiedergegebenen Risikomatrix sehr wohl die grundsätzliche Frage nach dem Nullrisiko: Der vollständige Verzicht auf die Technik ist die Rückkehr zu vormenschlichen Existenzweisen, schlimmstenfalls sogar der Verzicht auf den Faustkeil.

Nehmen wir uns abschließend einen besondes gefährlichen Stoff vor (wie zum Beispiel Methylfluorophosphonsäureisopropylester (Sarin) oder 2,3,7,8-Tetrachlordibenzo-1,4-dioxin (‚Dioxin')). Die Existenzmöglichkeit eines solchen Stoffes ist durch die Gesetze der Materie, die wir nicht ändern können, gegeben. Die Herstellung des Stoffes kann verboten werden oder verboten sein. Verstöße gegen juristische Verbote, auch völkerrechtliche, wie auch gegen Normen der Chemischen Ethik sind nicht vollständig auszuschließen. Das gelänge erst dann, wenn es kein Wissen mehr darüber gäbe. Also alle Menschen mit diesem Wissen oder der Möglichkeit, ein solches Wissen zu erlernen, etwa beseitigen?

Doch dürfte das kaum die Lösung sein, weil die Giftproduzentin Natur, von den Naturgewalten noch gänzlich abgesehen, unbehelligt bliebe. In der Natur entstehen beispielsweise auch die Dioxine beim Verbrennen (Gewitter, Brandrodung, häuslicher Kamin u. a.).

Die Gesetze der Chemie bestimmen das Geschehen in den Stoffsystemen. Aber das gewisse Stoffsystem ‚Mensch' ist unter allen lebenden Stoffsystemen, den sogenannten biologischen Systemen, in der Lage, mit Hilfe von Stoffsystemen, die es selbst geschaffen hat, in andere Stoffsysteme in einer Weise einzugreifen, daß diese – wie beispielswei-

100 H.-E. HEYKE: Coppernicanische Rückwende (1992), S. III.

se das Stoffsystem ‚Umwelt' oder auch das eigene Stoffsystem ‚Mensch' – in nachhaltiger Weise geschädigt werden können. Ohne Hilfe anderer Stoffsysteme können das meist nur noch mikrobielle Stoffsysteme.

Den Gesetzen der Chemie scheint das jedoch gleichgültig zu sein. Wenn also das Stoffsystem ‚Mensch', das Menschengeschlecht als solches, sich erhalten will, wird es die hierfür notwendigen ethischen Normen aus der Chemischen Ethik entwickeln und diese auch durchsetzen müssen. Und wenn das Menschengeschlecht nicht nur existieren, dahinvegetieren, sondern es sich auch noch wohlergehen lassen will, wird es ein paar zusätzlicher ethischer Normen bedürfen.

Natürlich stehen wir nicht vor einem vollendeten Lehrgebäude der Ethik, aber wir sind auch nicht mehr am Anfang. In vergleichbarer Weise ist das Verhältnis der Ethik als Theorie zur Moral als der dazugehörigen Praxis im Wissenschaftsgefüge noch nicht befriedigend erarbeitet. Daher seien die hier vorgetragenen Überlegungen zur Chemischen Ethik mit einem zweieinhalbjahrtausendealten Wort von LAOTSE im Tao-te-king, ohne damit Taoist zu sein oder zu werden, unterbrochen:

„Ohne aus der Tür zu gehen,
kennt man die Welt.
Ohne aus dem Fenster zu schauen,
sieht man den SINN des Himmels.
Je weiter einer hinausgeht,
desto geringer wird sein Wissen.

Darum braucht der Berufene nicht zu gehen
und weiß doch alles.
Er braucht nicht zu sehen
und ist doch klar.
Er braucht nichts zu machen
und vollendet doch."[101]

## Literatur

ARISTOTELES: Magna Moralia. In: E. GRUMACH/H. FLASHAR (Hg.): Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 8. – 5. Aufl. – Berlin: Akademie-Verlag, 1983.

ARISTOTELES: Eudemische Ethik. In: E. GRUMACH/H. FLASHAR (Hg.): Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 7. – 4. Aufl. – Berlin: Akademie-Verlag, 1984.

101 LAOTSE: Tao te king (1957), S. 90.

ARISTOTELES: Über die Tugend. In: E. GRUMACH/H. FLASHAR (Hg.): Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 18 – 3. Aufl. – Berlin: Verlag, 1986.

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Hg. F. DIRLMEIER. – 9. Aufl. – Darmstadt: Verlag, 1991.

EMSLEY, J. (Hg.): The Global Warming Debate. The Report of the European Science and Environment Forum. -- London: The European Science and Environment Forum (ESEF), 1996.

Europäische Akademie für Umweltfragen e. V. (Hg.): Treibhaus-Kontroverse und Ozon-Problem. Symposium der Europäischen Akademie für Umweltfragen, Leipzig, 9. -- 10. November, 1995. -- Tübingen: Europäische Akademie für Umweltfragen, 1996.

HENNE, H. J.: Konzepte für noch mehr Sicherheit. In: Chemische Industrie; 117 (1994) 5, 23 – 26.

HEYKE, H.-E.: Grundlagen der Allgemeinen Chemie und Technischen Chemie. – 1. Aufl. – Heidelberg: Hüthig, 1972; 3. Aufl. 1983.

HEYKE, H.-E.: Coppernicanische Rückwende. In: Süddeutsche Zeitung v. 19. / 20. 9. 1992, S. III.

HEYKE, H.-E.: Zu den $CO_2$-Klimakurven aus Eisbohrkernen. In: EKEP (Erdöl und Kohle, Erdgas, Petrochemie); (1992) 45, 208 – 214; EKEP; 45 (1992), 360 – 362.

HEYKE, H.-E.: Gasblasen im Eis sind brüchiges Fundament für die $CO_2$-Steuer. In: Fusion; 13 (1992) 3, 32 – 39.

HEYKE, H.-E.: Einige Gedanken zur Chemischen Ethik. Vortrag auf dem 21. Internationalen Symposium „Ingenieurpädagogik '92" der Internationalen Gesellschaft für Ingenieurpädagogik (IGIP) vom 15. - 18. 9. 1992 in Klagenfurt, Österreich. In: A. MELEZINEK (Hg.): Der Ingenieur im vereinten Europa: Reflexionen und Perspektiven – 20 Jahre IGIP. – Alsbach: Leuchtturm-Verlag, 1992, S. 114 – 119.

HEYKE, H.-E.: Brüchige Grundlagen der $CO_2$-Politik. In: Energiewirtschaftliche Tagesfragen; 43 (1993), 522 – 524.

HEYKE, H.-E.: $CO_2$-Kurven der Erdatmosphäre. Zu den Mauna Loa-, Antarktis- und Global-$CO_2$-Kurven. In: EKEP; 46 (1993), 26 – 33.

HEYKE, H.-E.: $CO_2$-Politik auf Abwegen. In: Fusion; 14 (1993) 2, 40 – 45.

HEYKE, H.-E.: Berichtigung zu $CO_2$-Politik auf Abwegen. In: Fusion; 14 (1993) 3, 16.

HEYKE, H.-E.: Diskussionsbemerkung auf dem Symposium der Europäischen Akademie für Umweltfragen in Mannheim, 23. 6. 1993: Globale Erwärmung – Tatsache oder Behauptung? – Tübingen: Europäische Akademie für Umweltfragen e. V., 1993.

HEYKE, H.-E.: Stellungnahme zum Forum Klimaforschung. In: Energiewirtschaftliche Tagesfragen; 43 (1993), 637.

HEYKE, H.-E.: Was ist Gott? – Böblingen: A. Tykve-Verlag, 1993.

HEYKE, H.-E.: Über die Verantwortung beim Umgang mit Stoffen. Einige Gedanken zur Chemischen Ethik. In: 125 Jahre Fachhochschule für Technik Esslingen. Bd. 2: Fachbeiträge. Hg. Fachhochschule für Technik, Esslingen, 1993.

HEYKE, H.-E.: Zur $CO_2$-Kontroverse. Vortrag auf dem Symposium ‚Treibhauseffekt – Klimakatastrophe oder Hysterie?' der Burgenländischen Erdgasversorgungs-AG und des ORF-Landesstudios Burgenland am 21. 4. 1993 in Eisenstadt.

HEYKE, H.-E.: Zur Löslichkeit von Kohlendioxid in festem Wasser. In: EKEP; 46 (1993), 467 – 469.

HEYKE, H.-E.: Fragwürdige Grundlagen der herrschenden globalen $CO_2$-Doktrin. In: ETHICA; 2 (1994) 1, 90 – 91.

HEYKE, H.-E.: Schutz der Erdatmosphäre. Zur gegenwärtigen $CO_2$-Politik. In: Glückauf; 130 (1994), 128 – 132.

HOLLEMAN, A. F./WIBERG, E.: Lehrbuch der Anorganischen Chemie. – 81. – 90. Aufl. – Berlin; New York: de Gruyter, 1976.

I Ging: das Buch der Wandlungen. Übertragen u. erläutert v. R. WILHELM. – Düsseldorf; Köln: E. Diederichs, 1970.

JAWOROWSKI, Z. / SEGALSTAD, T. V. / HISDAL, V.: Atmospheric $CO_2$ and Global Warming: a Critical Review. – 2., durchges. Aufl. – Meddelelser Nr. 119. Norsk Polarinstitutt. Oslo, 1992 (1. Aufl. 1991).

JAWOROWSKI, Z. / SEGALSTAD, T. V. / ONO, N.: Do glaciers tell a true atmospheric $CO_2$-story? In: The Science of the Total Environment; (1992) 114, 227 – 284.

KUNGFUTSE: Gespräche – Lun yü. Aus dem Chines. übertr. u. erläutert v. R. WILHELM. - Düsseldorf; Köln: E. Diederichs, 1967.

LAOTSE: Tao te king. Aus dem Chines. übertr. u. erl. v. R. WILHELM. – Düsseldorf; Köln: E. Diederichs, 1957.

LAO-TSE: Tao-tê-king. Übers. u. eingel. v. G. DEBON. – Stuttgart: P. Reclam jun., 1961.

Li Gi – Das Buch der Sitte. Aus dem Chines. übertr. u. erl. v. R. WILHELM. – Düsseldorf; Köln: E. Diederichs, 1958.

LÖW, R.: Chemie und Leben: Kann die Chemie das Leben erklären? In: J. MITTELSTRASS/G. STOCK (Hg.).: Chemie und Geisteswissenschaften: Versuch einer Annäherung. – Berlin: Akademie-Verlag, 1992, S. 185 – 199.

MACKIE, J. L.: Ethik: auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen (Ethics: Inventing Right and Wrong). – Stuttgart: P. Reclam jun., 1983.

MILL, John Stuart: Drei Essays über Religion: Natur – Die Nützlichkeit der Religion – Theismus. – Stuttgart: P. Reclam jun., 1984.

MO TI: Gegen den Krieg. Hg. v. H. SCHMIDT-GLINTZER. – Düsseldorf; Köln: E. Diederichs, 1975.

MO TI: Solidarität und allgemeine Menschenliebe. Hg. H. SCHMIDT-GLINTZER. – Düsseldorf; Köln: E. Diederichs, 1975.

MYLIUS, Klaus: Wörterbuch Deutsch-Sankrit. – 2. Aufl. – Berlin: Langenscheidt, 1988.

PLATON: Sämtliche Werke. Hg. v. W. F. OTTO / E. GRASSI / G. PLAMBÖCK. – Hamburg: Rowohlt, 1960.

RITTER, J. u. a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

SANDKÜHLER, H. J. (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 3. – Hamburg: F. Meiner, 1990.

WEBER, Gerd R.: Treibhauseffekt: Klimakatastrophe oder Medienpsychose? – Wiesbaden: Dr. Böttiger-Verlag, 1991.

WILHELM, Hellmut: Sinn des I Ging. – Düsseldorf; Köln: E. Diederichs, 1972.

FRIEDER KELLER / JÜRGEN PASSFALL

# MEDIZINETHISCHE DILEMMATA DER DIALYSEBEHANDLUNG

## 1. Ausgangspunkt

Die *Medizin* befindet sich in einer Vertrauenskrise. Der von Arnold S. RELMAN so benannte medizinisch-industrielle Komplex und die Apparatemedizin haben die Ärzte in Mißkredit gebracht.[1] Die Ursachen dafür könnten in den ethischen Dilemmata liegen, die durch den Fortschritt der Medizin entstanden sind. Sie sind ungelöst, weil sie sich bisher in dieser Form nicht gestellt haben. Die traditionelle Identität von Arzt und Ethos gilt nicht mehr. Nach C. F von WEIZSÄCKER findet derzeit ein Übergang vom vertrauten Ethos des Herrschens und Dienens zur neuzeitlichen Ethik der Freiheit und Gleichheit statt.[2] Die hippokratischen Prinzipien werden den sich neu stellenden Problemen immer weniger gerecht. Im Umgang mit den entstandenen Dilemmata müssen Gesellschaft und Mediziner einen neuen Konsens finden.

## 2. Triage und Benefizienz

Am Beispiel der *Hämodialysebehandlung* lassen sich die derzeitigen medizinethischen Dilemmata exemplarisch aufzeigen. In den 60iger Jahren waren Dialyseplätze äußerst rar. Ethikkomitees wurden eingesetzt, um darüber zu entscheiden, ob ein Patient in das chronische Hämodialyseprogramm übernommen werden konnte oder nicht.[3] Das zugrunde liegende ethische Problem war das der *Triage* und der *Notstandsethik*. Das Problem bestand bis jüngst auch noch im Osten von Deutschland.[4] Der Notstand kann nur aufgehoben werden, indem man

1 A. S. RELMAN: The new medical-industrial complex (1980).

2 C. F. von WEIZSÄCKER: Wahrnehmung der Neuzeit (1985).

3 W. FASSBINDER: Entwicklung der Altersstruktur bei Patienten mit Nierenersatztherapie (1990).

4 H. THIELER/H. ACHENBACH/J. BISCHOFF/W. KOALL /G. KRAATZ / B. OSTEN / H.

eine ausreichende Anzahl von Dialyseplätzen bereitstellt und die Komitees überflüssig macht.

Noch in den 60iger Jahren hatte der damals berühmte Berliner Medizin-Ordinarius H. Freiherr von KRESS gesagt, die chronische Hämodialyse sei eine Behandlung, die man einem Patienten eigentlich ersparen sollte. Aus heutiger Sicht hatte er damit natürlich unrecht. Wir werden im folgenden aber auch darstellen, daß seine Vorbehalte zu einem gewissen Teil doch gerechtfertigt waren.

## 3. Vorurteil und Prognose

Ethische Konflikte werden auf Intensivstationen besonders deutlich. Intensivpflichtige Patienten mit einem akutem Nierenversagen haben nur eine 50prozentige Chance, dies zu überleben.[5] Trotzdem werden diese Patienten natürlich alle mit Dialyse behandelt. Im Gegensatz dazu wird eine Hämodialysebehandlung bei einem *Hepatorenalen Syndrom* (HRS) in der Regel als sinnlos abgelehnt. Das HRS gilt als selbstverschuldete Krankheit und ist eine spezielle Form des Nierenversagens bei Patienten mit Alkoholabusus und schwerem Leberschaden. *Medizinethik* gerade auch im Zeitalter der Immunschwächekrankheit AIDS verlangt, vorurteilsfrei jedem Patienten alle Therapieoptionen bereitzustellen (Nihil humanum alienum est).

Wir selbst haben die Indikation zur Hämodialyse bei Patienten mit Hepatorenalem Syndrom (HRS) sehr großzügig gestellt.[6] Dabei zeigte unsere rückblickende Untersuchung, daß von 38 HRS-Patienten immerhin die Hälfte aus stationärer Behandlung entlassen werden konnte und die 1-Jahres-Überlebenswahrscheinlichkeit 30 Prozent betrug, während von 44 HRS-Patienten mit vergleichbarer Krankheitskonstellation, die nicht hämodialysiert wurden, nur 12 Prozent entlassen werden konnten und nur 1 Patient nach einem Jahr noch lebte (Abb. 1).

SMIT: Evolution of renal replacement therapy in East Germany from 1989 to 1992 (1994).

5 J. H. SCHÄFER/F. JOCHIMSEN/F. KELLER/K. WEGSCHEIDER/A. DISTLER: Outcome prediction of acute renal failure in medical intensive care (1991).

6 F. KELLER/H. HEINZE/U. STÖLZEL/F. JOCHIMSEN/A. DISTLER: Outcome in 82 patients with decompensated liver disease and renal failure (1990).

Es zeigte sich darüber hinaus, daß die Lebensverlängerung für die überlebenden Patienten – obgleich alkoholkrank – mit einer durchaus akzeptablen Lebensqualität einherging.

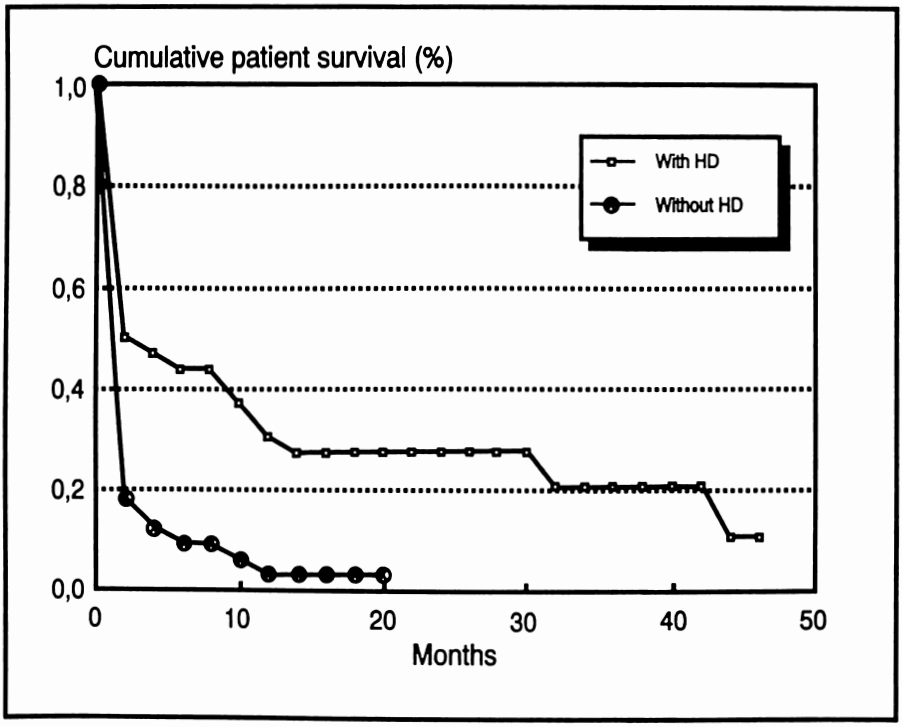



Abb. 1: Selbstverschuldete Krankheit und Therapierestriktion. Bei 38 Patienten mit alkoholtoxischer Lebererkrankung und Nierenversagen (Hepatorenalem Syndrom) beobachteten wir nach Dialysebehandlung (HD) eine geringere Sterblichkeit und eine bessere Langzeit-Prognose im Vergleich zu 44 Patienten, die nach geltender Lehrmeinung zum Hepatorenalen Syndrom nicht dialysiert wurden (nach: F. KELLER u. a., 1990). Die aufwendige Dialyse-Behandlung kann somit auch schwer Alkoholkranken nicht mehr vorenthalten werden.

## 4. Ökonomie und Gerechtigkeit

Die Hämodialyse ist ein sehr kostenintensives Therapieverfahren (ca. 90 000 DM pro Jahr pro Patient). Es verwundert daher nicht, daß in verschiedenen Ländern die Anzahl der Dialysepatienten pro Million Einwohner linear vom Bruttosozialprodukt abhängt (Abb. 2). In armen Ländern ist das Nierenversagen keineswegs seltener, sondern reiche Gesellschaften können sich mehr Hämodialyse leisten. Es hat somit

keinen Sinn, medizinethische Probleme zu diskutieren, ohne den *ökonomischen* Rahmen zu berücksichtigen, der dem Gesundheitswesen vorgegeben ist.

Das ethische Problem ist das der Gerechtigkeit und es ergibt sich die Frage, ob zukünftige Anstrengungen auf dem Gebiet der Hämodialyse mehr Dialysemöglichkeiten für Patienten in den reichen Ländern bereitstellen sollen oder ob die bisher in den ärmeren Ländern an Urämie sterbenden Patienten durch Hämodialyse eine Überlebenschance erhalten können.[7]

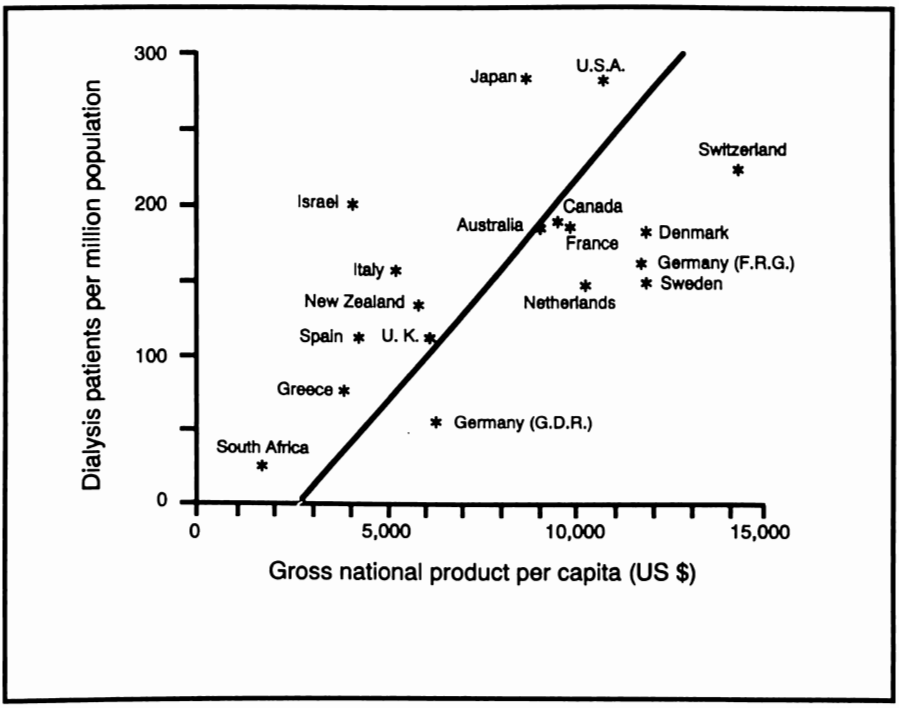



Abb. 2: Ökonomie und Gerechtigkeit. Die Anzahl der Dialysepatienten in den verschiedenen Ländern hängt linear vom jeweiligen Bruttosozialprodukt ab. (Nach: CAMERON, J. S., 1992; mit Abdruckgenehmigung von Blackwell Scientific Publications, Inc., Cambridge/USA).)

7 J. S. CAMERON: The future of nephrology with special regard to advances in treatment (1992).

## 5. Autonomie und Paternalismus

Für einen 50jährigen Dialysepatienten in den USA beträgt die 5-Jahres-Überlebenswahrscheinlichkeit 50 Prozent, während sie für einen gleichaltrigen europäischen Patienten mit 60 Prozent deutlich besser ist (Abb. 3). Dieser Unterschied läßt sich nicht nur durch die bekann-

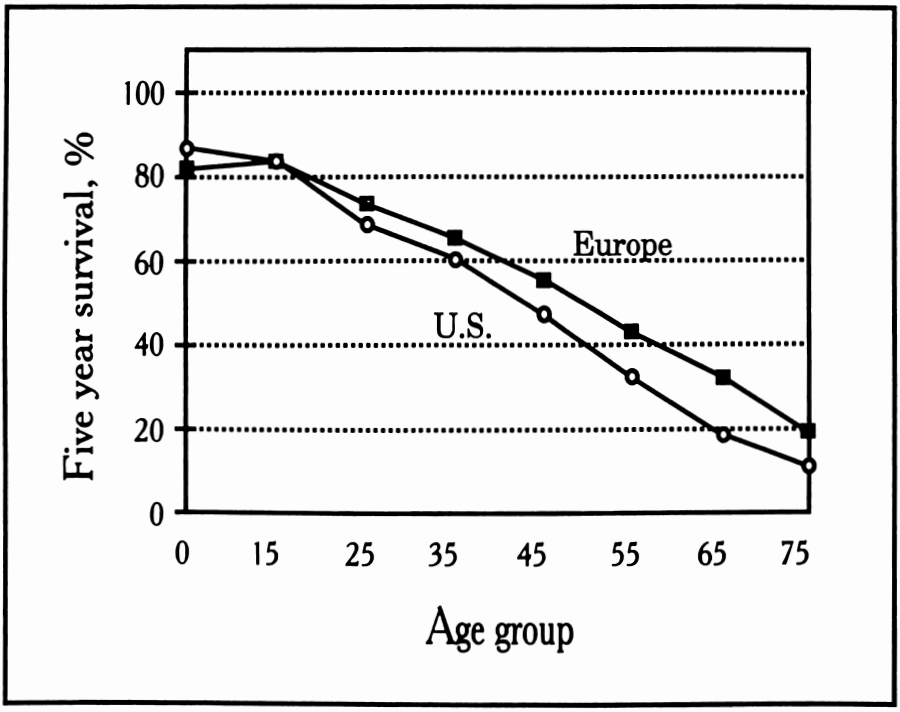



Abb. 3: Autonomie und Paternalismus. Die Mortalität der Dialysepatienten in den USA ist deutlich höher als in Europa. (Nach: HELD, P. J. u. a., 1992, mit Abdruckgenehmigung von Blackwell Scientific Publications, Inc., Cambridge/USA). Die mittlere Dialysezeit beträgt in den USA nicht nur aus Kostengründen, sondern vor allem auch auf ausdrücklichen Wunsch der Patienten nur 3, in Europa dagegen 4 Stunden. Ein milder Paternalismus wäre hier vielleicht dem Primat der Autonomie vorzuziehen.

ten ökonomischen Besonderheiten des amerikanischen Gesundheitssystems erklären. Eine Ursache für die kürzere Lebenserwartung der Dialyse-Patienten in den USA könnte sein, daß die Behandlungszeit an der Dialyse dort um 23 Prozent kürzer ist.[8] Statt der in Europa drei-

8 P. J. HELD/C. R. BLAGG/D. W. LISKA/F. K. PORT/R. HAKIM/N. LEVIN: The dose of hemodialysis according to dialysis prescription in Europe and the United States (1992).

mal pro Woche üblichen 4 Stunden werden Patienten in den USA nur 3 Stunden hämodialysiert.

Hier zeigt sich neben dem Primat der Ökonomie noch ein zweites ethisches Dilemma: das der *Autonomie*. Die meisten Dialysepatienten wollen gegen alle medizinische Vernunft immer kürzer hämodialysiert werden. Längere Dialysezeiten vermag nur ein traditioneller ärztlicher Paternalismus gegenüber den subjektiven Interessen des Patienten zu vertreten.

## 6. Hochleistungsmedizin und Hospiz

Die Ausweitung der Dialysekapazitäten hat nicht dazu geführt, daß immer jüngere, sondern daß immer ältere Patienten dialysiert werden. Die Häufigkeit des Nierenversagens nimmt im Alter zu, da mit dem natürlichen Alterungsprozeß ein progredienter Verlust der Nierenleistung einhergeht. Immer wieder stellt sich im klinischen Alltag die Frage, nach welchen Kriterien über die Aufnahme eines Patienten in ein chronisches Hämodialyseprogramm entschieden werden soll. Ist es das Alter, sind es sonstige Erkrankungen? Was tun, wenn der Patient blind ist, sich ohne Hilfe nicht versorgen kann, im Heim lebt, keine Bezugspersonen, keine Angehörigen hat? Das Durchschnittsalter chronischer Dialysepatienten beträgt inzwischen 65 Jahre. Chronische Hämodialyse ist zu einer Form der Geriatrie geworden, da eine Nierentransplantation nur bei jüngeren Patienten durchgeführt werden kann. Häufig haben ältere Patienten nicht nur ein Nierenversagen, sondern zusätzlich viele andere Erkrankungen. Allein schon ein Drittel der über 85jährigen leidet an einer Demenz.[9] Ein Dilemma der modernen Medizin ist eben, daß sie in der Regel nicht junge Menschen wieder gesund und aktiv macht, sondern daß sie dem Leben alter Menschen zwar Jahre hinzufügt, aber nicht – wie von John F. KENNEDY formulierte – den Jahren auch Leben hinzufügen kann.

Die Ausgaben der Gesetzlichen Krankenversicherung nehmen linear mit dem Alter zu. Die letzten Stunden des Lebens werden zu den teu-

9 J. SKOOG/L. NILSSON/B. PALMERTZ/L. A. ANDREASSON/A. SVANBORG: A population-based study of dementia in 85-year-olds (1993).

ersten.[10] Als Alternative zum „teuren Tod" auf einer hochtechnisierten Intensivstation wird immer häufiger das *Hospiz* propagiert: Palliativmedizin und Sterbehilfe für die Hoffnungslosen.[11] Eine Versorgung der alten Menschen ist in der modernen Familie aufgrund der neuzeitlichen soziologischen Veränderungen nicht mehr zu gewährleisten. So erwartet die Alten oft nur noch der Platz im Hospital. Das ist es auch, was die Gesellschaft zunehmend an der Medizin kritisiert: Es resultieren immer mehr Pflegefälle, statt alte Menschen in Ruhe sterben zu lassen.

## 7. Therapieabbruch und Euthanasie

Am Widerspruch zwischen dem gesellschaftlichen Auftrag der Medizin und der trostlosen Realität in den geriatrischen Abteilungen und Pflegeheimen sind einige Pflegekräfte gescheitert; alte und pflegebedürftige Patienten wurden getötet. Hier zeichnet sich möglicherweise eine bedrohliche Entwicklung hin zu einer Duldung der Euthanasie ab.[12] Die Warnung allein, den Anfängen zu wehren, kann die öffentliche Diskussion um Therapieverzicht und Therapieabbruch nicht ersetzen. Angesichts der umfangreichen Möglichkeiten der modernen Medizin sind die Grenzen zwischen krimineller Tötung, aktiver Euthanasie, passiver Euthanasie, Therapieabbruch und Therapieverzicht fließend und oft noch nicht einmal mehr eine Frage der Dosis, sondern allein der Gesinnung.

## 8. Kompetenz und Verantwortung

Die aktive Beendigung einer einmal eingeleiteten chronischen Dialysebehandlung ist ein Phänomen, das erstmals 1986 beschrieben wurde.[13] In den USA ist der Therapieabbruch bei etwa 10 Prozent der Hä-

10 E. J. EMANUEL/L. L. EMANUEL: The economics of dying (1994).
11 K. RÖHR: Leben bis zum Schluß (1990).
12 H. J. WAGNER: Konsumgesellschaft und Tötungsdelikte an alten Menschen (1992).
13 S. NEU/C. M. KJELLSTRAND: Stopping long-term dialysis (1986).

modialysepatienten die Todesursache. Dieser Therapieabbruch erfolgt nicht zu Hause, sondern im Krankenhaus: die Gesellschaft delegiert den ethischen Konflikt an die Mediziner.

Eine empirische Untersuchung zum Therapieabbruch bei 218 Dialysepatienten ergab, daß Nephrologen den Therapieverzicht dem Therapieabbruch vorziehen, weil dies offensichtlich den geringeren ethischen Streß verursacht.[14] Die Hälfte der Patienten, bei denen ein Therapieabbruch durchgeführt wird, ist nicht in der Lage, diese Entscheidung selbst zu treffen, sie gelten als inkompetent. Während entscheidungskompetente Patienten zu immerhin 59 Prozent primär von sich aus den Therapieabbruch initiieren, wird die Entscheidung bei inkompetenten Patienten zu 47 Prozent durch die Familien angestoßen – die Ausführung verantworten in beiden Fällen die Mediziner. Hans JONAS hat betont, daß der Tod etwas Natürliches ist und daß es eine frugale „Ethik des Verzichts" geben muß. Der Verzicht auf etwas technisch Mögliches, aber in seinen Langzeitwirkungen Bedenkliches ist nicht unethisch, sondern das ‚Prinzip Verantwortung' kann gerade dies von uns fordern.[15]

## 9. Statistik und Einzelfall

Die Entscheidung zum Verzicht auf eine Therapieoption beziehungsweise zum Abbruch einer bereits durchgeführten Therapie darf nicht – wie das Beispiel des Hepatorenalen Syndroms zeigt – aufgrund der Ursache oder des Charakters einer Erkrankung getroffen werden, sondern muß von ihrer Prognose bestimmt werden. Die *Prognose* könnte der Schlüssel zur Lösung der medizinethischen Dilemmata der modernen Medizin sein. Die Prognose hat eine somatische, eine psychische, eine soziale, eine ökonomische und eine ideelle Komponente. Dem ersten Problem, die vitale Prognose abzuschätzen, wendet sich die Intensivmedizin in den letzten Jahren immer ernsthafter zu. Das am besten untersuchte Verfahren ist der APACHE Score (Acute Physiology Age Chronic Health Evaluation), der inzwischen in der dritten Version vor-

14 P. A. SINGER: Nephrologist's experience with and attitudes towards decision to forego dialysis (1992).

15 H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik (1987).

liegt.[16] Dieser APACHE Score erlaubt aber nicht, das ethische Dilemma vom Arzt auf den Computer zu delegieren. Die Entscheidung trifft der Arzt.[17] Ein Therapieabbruch kann nicht allein von einem solchen Score abhängig gemacht werden, der nur eine Überlebenswahrscheinlichkeit voraussagen kann. Eine Wahrscheinlichkeit berechnet sich immer aus einem Kollektiv; für ein Individuum tritt das Ereignis aber zu 100 Prozent ein: entweder Tod oder Überleben.

## 10. Aufwand und Erfolg

Die moderne *Intensivmedizin* zeigt jedoch, daß das Resultat unserer Anstrengungen keineswegs mit einem 100prozentigen Überleben gleichgesetzt werden kann. Die Prognose quoad vitam ist oft besser als die quoad sanationem. Mancher Patient, der eine Krankheit überlebt, ist nicht mehr derselbe, der er zuvor war. Für solche Patienten sind nach einer hochspezialisierten Therapie keine 100 Prozent des Lebens gewonnen. Die Medizin erreicht selten eine *Restitutio ad integrum*, es bleiben häufig körperliche und seelische Narben und Defekte. Medizin macht die Menschen nicht gesund, sondern nur weniger krank.

Die Erfolge der Medizin sind nicht nur relativ, sie finden an der natürlichen Lebenserwartung ihre absolute Grenze. Selbst wenn es gelänge, die drei großen Erkrankungen Krebs, koronare Herzerkrankung und Diabetes mellitus zu eliminieren, könnte für einen 90jährigen die Sterbewahrscheinlichkeit nur um ein Fünftel auf 80 Prozent gesenkt werden.[18] Ein 100prozentiger Erfolg ist nicht erreichbar. Zwischen dem medizinischen Aufwand und der Senkung der Sterblichkeit besteht eine nicht-lineare Funktion vom Sättigungstyp. Das ist eine Wahrheit der Medizin: durch maximale Therapieanstrengungen erreicht man ab einem gewissen Punkt nur noch einen minimalen Erfolgszuwachs. Mit 20 Prozent der Anstrengung sind 80 Prozent des Erfolgs zu erreichen. Um weitere 20 Prozent zu erreichen, sind 80

16 W. A. KNAUS/D. P. WAGNER/J. LYNN: Short-term mortality predictions for critically ill hospitalized adults (1991).

17 J. H. SCHÄFER/F. JOCHIMSEN/F. KELLER/K. WEGSCHEIDER/A. DISTLER: Outcome prediction of acute renal failure in medical intensive care.

18 S. J. OLSHANSKY/B. A. CARNES/C. CASSEL: In search of Methusalah (1990).

Prozent mehr Aufwand erforderlich (80-20 Regel). Der Kostenzuwachs im Gesundheitswesen führt immer weniger zu sichtbaren Erfolgen.

## 11. Engagement und Konsensfindung

Aus wirtschaftlichen Zwängen erhebt sich zunehmend die Frage der Rationierung medizinischer Leistungen.[19] Diese würde aber im Bereich der Dialyse zu einer bedenklichen Selektion bei Alkoholkranken, Unversicherten, Ausländern, Drogenabhängigen, Psychotikern und AIDS-Patienten führen.[20] Gegen ökonomische Grenzen sollen sich unsere Anstrengungen durchaus richten.

Akzeptieren müssen die Ärzte aber die biologischen Schranken, die dem medizinischen Engagement gesetzt sind. Gerade angesichts der Überalterung des Dialysekollektivs wird nicht nur ein *‚Recht in Gesundheit zu leben'*, sondern auch ein *‚Recht in Würde zu sterben'* gefordert.[21] Es erhebt sich nicht nur die Frage, ob man die Hämodialysebehandlung ab einem bestimmten – biographischen oder biologischen – Alter begrenzen sollte. Die wichtigere und viel schwierigere Frage ist, wie man hierzu einen Konsens mit dem betroffenen Patienten findet. Dieses Dilemma zeigt eine Notwendigkeit auf: Die moderne Medizin, die sich bisher überwiegend mit Gesundheit und Krankheit beschäftigt hat, und dabei mit naturwissenschaftlichem Forscherdrang äußerst erfolgreich war, muß sich in Zukunft differenziert mit dem *Tod* auseinandersetzen. Hier werden philosophische Dimensionen angesprochen, die mit naturwissenschaftlichem Impetus allein nicht auszufüllen sind. *Medizinethik* stellt die regelbasierte Theorie für den fallbasierten Diskurs bereit, um die Lösung dieser Dilemmata angehen zu können.

19 H. AARON/W. B. SCHWARTZ: Rationing health care (1990).
20 E. A. FRIEDMAN: Rationing of uremia therapy (1992).
21 A. D. GUTHRIE: The right to live in health versus the right to die in dignity (1992).

## Literatur

AARON, H./SCHWARTZ, W. B.: Rationing health care: the choice before us. In: Science; 247 (1990), 418 – 422.

CAMERON, J. S.: The future of nephrology with special regard to advances in treatment. In: Kidney Internat.; 42, Suppl. 38 (1992), 203 – 214.

EMANUEL, E. J./EMANUEL, L. L.: The economics of dying: the illusion of cost savings at the end of life. In: N. Engl. J. Med.; 330 (1994), 540 – 544.

FASSBINDER, W.: Entwicklung und Altersstruktur bei Patienten mit Nierenersatztherapie. In: Dialyse Journal; 33 (1990), 2 – 6.

FRIEDMAN, E. A.: Rationing or uremia therapy. In: Artif. Organs; 16 (1992), 89 – 93.

GUTHRIE, A. D.: The right to live in health versus the right to die in dignity. In: Artif. Organs; 16 (1992), 105 – 108.

HELD, P. J./BLAGG, C. R./LISKA, D. W./PORT, F. K./HAKIM, R./LEVIN, N.: The dose of hemodialysis according to dialysis prescription in Europe and the United States. In: Kidney Internat.; 42, Suppl. 38 (1992), 16 – 21

JONAS, H.: Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung. – Frankfurt: Suhrkamp, 1987, S. 54.

KELLER, F./HEINZE, H./STÖLZEL, U./JOCHIMSEN, F./DISTLER, A.: Outcome in 82 patients with decompensated liver disease and renal failure. In: J. Am. Soc. Nephrol.; 1 (1990), 335 (Abstract).

KNAUS, W. A./WAGNER, D. P./LYNN, J.: Short-term mortality predictions for critically ill hospitalized adults: science and ethics. In: Science; 254 (1991), 389 – 395.

NEU, S./KJELLSTRAND, C. M.: Stopping long-term dialysis: an empirical study of withdrawal of life-supporting treatment. In: N. Engl. J. Med.; 314 (1986), 14 – 20.

OLSHANSKY, S. J./CARNES, B. A./CASSEL, C.: In search of Methusalah: estimating the upper limits of human longevity. In: Science; 250 (1990), 634 – 639.

RELMAN, A. S.: The new medical-industrial complex. In: N. Engl. J. Med.; 303 (1980), 963 – 970.

RÖHR, K.: Leben bis zum Schluß. Hospizbewegung in Deutschland. In: Deutsches Ärzteblatt; 87 (1990), 681 – 683.

SCHÄFER, J. H./JOCHIMSEN, F./KELLER, F./WEGSCHEIDER, K./DISTLER, A.: Outcome prediction of acute renal failure in medical intensive care. In: Intensive Care Med.; 17 (1991), 19 – 24.

SINGER, P. A.: Nephrologist's experience with and attitudes towards decision to forego dialysis. In: J. Am. Soc. Nephrol.; 2 (1992), 1235 – 1240.

SKOOG, J./NILSSON, L./PALMERTZ, B./ANDREASSON, L. A./SVANBORG, A.: A population-based study of dementia in 85-year-olds. In: N. Engl. J. Med.; 318 (1993), 153 – 158.

THIELER, H./ACHENBACH, H./BISCHOFF, J./KOALL, W./KRAATZ, G./OSTEN, B./SMIT, H.: Evolution of renal replacement therapy in East Germany from 1989 to 1992. In: Nephrol. Dial. Transplant; 9 (1994), 238 – 241.

WAGNER, H. J.: Konsumgesellschaft und Tötungsdelikte an alten Menschen: Phä-

nomen oder bedrohliche Entwicklung. In: Deutsches Ärzteblatt; 89 (1992), 1226 – 1229.

WEIZSÄCKER, C. F. von: Wahrnehmung der Neuzeit. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, S. 395 – 396.

PANTALEON FASSBENDER

# UNTERNEHMENSETHIK ZWISCHEN ANGEWANDTER „THEORIE DER GESELLSCHAFT“ UND „VERMARKTUNG DER MORAL“

## Versuch einer Standortbestimmung

## EINLEITUNG

> „Ich muß es gleich am Anfang sagen: es ist mir nicht gelungen, herauszubekommen, worüber ich eigentlich reden soll. Die Sache hat einen Namen: Wirtschaftsethik. Und ein Geheimnis, nämlich ihre Regeln.“[1]

Während die einen in der neuen wirtschaftsethischen Debatte bloß einen Unbegriff sehen, wird für andere Teilnehmer an dieser Auseinandersetzung „Wirtschaftsethik“ demgegenüber zum Paradigma der Reflexionsform moderner Gesellschaften schlechthin:

> „Wirtschaftsethik kann zu diesem Projekt der Moderne beitragen, indem sie als Wissenschaft die gesellschaftliche Suche nach institutionellen Reformen anleitet.“[2]

Angesichts dieser Bandbreite von Positionen gegenüber dem übergeordneten Begriff der „Wirtschaftsethik“ muß die Reflexion auf den Begriff der „Unternehmensethik“ als einer Art „praktischen“ oder „angewandten“ Wirtschaftsethik als hoffnungsloses Unterfangen erscheinen. Doch mit dieser voreiligen Einschätzung verstellt man sich den Blick auf eine der interessantesten Entwicklungen im Bereich der angewandten Ethik der letzten Jahrzehnte überhaupt. Denn das wachsende Interesse an Management- und Unternehmensethik ist ein besonderes und überdies höchst diskontinuierliches Phänomen, das sich bibliographisch erst seit Anfang der achtziger Jahre richtig fassen läßt (vgl. Abb. 1) und auch in der Praxis – vornehmlich im angelsächsischen Sprachraum – nur einige Jahre vorher begonnen hat.[3]

1 N. LUHMANN: Wirtschaftsethik – als Ethik? (1993), S. 134.
2 K. HOMANN/I. PIES: Wirtschaftsethik in der Moderne (1994) S. 9.
3 Vgl. J. A. BYRNE: The best-laid ethics programs ... (1992), sehr knapp; H. LENK/M.

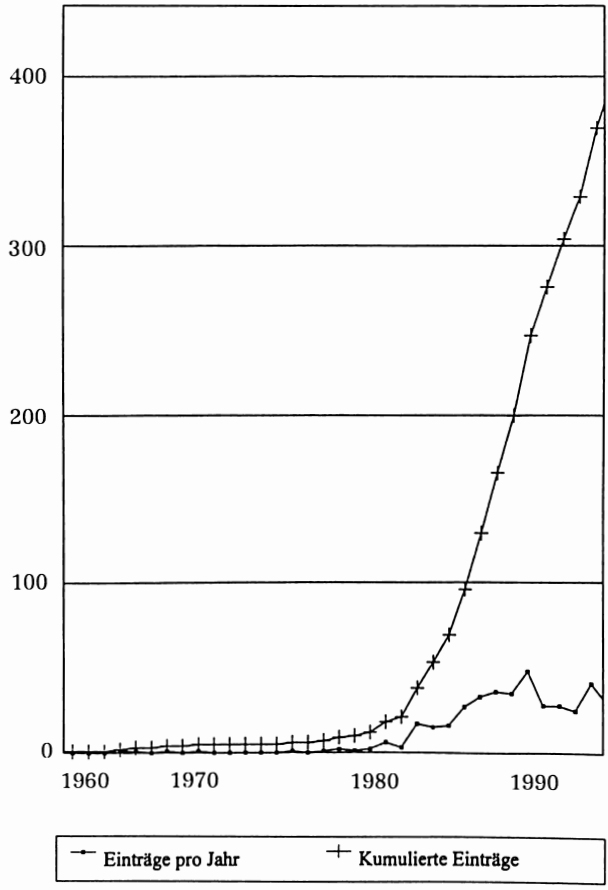



Abb. 1: Wirtschaftsphilosophie und Wirtschaftsethik in der Datenbank „Philosopher's Index" (1959 - 1994)

Der vorliegende Beitrag versteht sich als Teil einer noch weitgehend zu leistenden empirischen Propädeutik unternehmensethischer Reflexion.[4] Nach einer einleitenden Arbeitsdefinition von „Unternehmens-

MARING: Wirtschaft und Ethik (1992) bzw. J. WIELAND: Formen der Institutionalisierung von Moral in amerikanischen Unternehmen (1993).

4 Richtungweisend in diesem Feld ist etwa die Studie von F. X. KAUFMANN, W. KERBER/P. M. ZULEHNER: Ethos und Religion bei Führungskräften (1986) geworden. Eine gute Zusammenfassung des aktuellen Forschungsstandes bieten P. ULRICH/U. THIELEMANN: Wie denken Manager über Markt und Moral (1993). Eine Studie zur Wertorientierung bei Nachwuchsführungskräften der Daimler Benz AG wurde jüngst vorgelegt von J. DELLER/St. JEPSEN: Verantwortungs- und Wertbewußtsein bei Führungsnachwuchskräften (1995). Für – zumindest in Europa – noch sehr selten anzutreffende „experimentelle" unternehmensethische Studien vgl. z. B. W. H. HEGARTY/H. P. SIMS Jr.:

ethik" wird also in einem ersten Schritt der faktische „Hof" dieses Konzeptes näher ausgeleuchtet werden. Im Anschluß daran werden – entsprechend dem Motto einer erfahrungswissenschaftlich orientierten Einführung – Schlüsselqualifikationen eines Unternehmensethikers bzw. weiter zu entwickelnde Aspekte einer unternehmensethischen *Methodologie in progress* expliziert und diskutiert.

## 1. Was ist „Unternehmensethik"? - Eine Arbeitsdefinition

Prozessual hat „Unternehmensethik" mit der Institutionalisierung von Moral in den unternehmensbezogenen Öffentlichkeiten[5] zu tun:

> „It means getting ethics formally and explicitely into daily business life. It means getting ethics into company policy formation at the board and top management levels of employment. It means grafting a new branch on the corporate decision tree -- a branch that reads right/wrong."[6]

Der hier aufscheinende Grundzug, Unternehmensethik sei eine Art werteorientierter Personalentwicklungsstrategie, wird uns im Laufe des Beitrages immer wieder begegnen. In dieser Perspektive ist die Frage nach dem „Nutzen" ethischen Verhaltens sehr klar angelegt und unmittelbar in ein breiteres, explizierbares und prüfbares Personal- und Organisationsentwicklungskonzept integriert. Dies gilt um so mehr, als die Management-Forschung konsistent aufweisen kann, daß Unternehmen, die sich ausdrücklich Werten auch jenseits ökonomischer Kalkulation verpflichtet wissen, gerade *ökonomisch* besonders erfolgreich sind – zumindest unter den Bedingungen der entwickelten, nordamerikanisch-westeuropäischen Moderne[7] (vgl. Tab. 1).

Some determinants of unethical decision behavior (1978), dies.: Organizational philosophy (1979), L. K. TREVINO/S. A. YOUNGBLOOD: Bad apples in bad barrels (1990). Zum Anschluß an die allgemeine sozialpsychologische Werteforschung vgl. S. H. SCHWARTZ/S. HUISMANS: Value priorities and religiosity in four western religions (1995).

5 Zum Verständnis unterschiedlicher Ebenen von Öffentlichkeit(sarbeit) im Unternehmen vgl. W. ARMBRECHT: Innerbetriebliche Public Relations (1992).

6 PURCELL/WEBER (1979), zitiert nach J. WIELAND (Hg.): Wirtschaftsethik als Theorie der Gesellschaft (1993), S. 28.

7 Vgl. etwa A. C. WOHLGEMUTH: Unternehmensdiagnose in Schweizer Unternehmungen (1989); R. WUNDERER/Th. KUHN (Hg.): Innovatives Personalmanagement (1995).

Tab. 1 **Unternehmerische Erfolgsfaktoren in der Perspektive eines modernen „Human Resource Managements" (HRM)**

- Die Führungskräfte erfolgreicher Unternehmen sind – mit Ausnahme der Geschäftsführung – jünger und weniger lange im Unternehmen. Es gibt verhältnismäßig viele Führungskräfte.
- Der Führungsnachwuchs erfolgreicher Unternehmen wird systematischer entwickelt und Fähige werden schneller gefördert. Die Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme ist generell stark ausgeprägt. Es gibt häufiger Expertenkarrieren parallel zu den Linienkarrieren.
- Die Leistungskomponente wird in der Bezahlung stärker gewichtet.
- Nichtmaterielle Anreize sind stark ausgeprägt.
- Erfolgreiche Unternehmen zeichnen sich dadurch aus, daß sie sich nicht nur über die Gewinnmaximierung definieren, sondern auch andere Aspekte (z. B. Qualität) einbeziehen.
- Die Kommunikation ist offener und transparenter.

Nach A. C. WOHLGEMUTH (1989)

Diese „praktisch-empirische" Perspektive interferiert allerdings immer wieder mit der systematischen Betrachtungsweise von Unternehmensethik, für die es als Ethik-*Theorie* nicht hinreichend sein kann, daß „ethisch handeln" sich „lohnt", sondern die stärker die möglichen damit verbundenen Verpflichtungs-Konzepte diskutieren und damit auch Bindeglieder zur allgemeinen Ethik reflektieren muß, wie sie etwa im Umgang mit Theorien der Gerechtigkeit im unternehmensethischen Horizont aufscheinen.[8]

Unter *strukturell-systematischer* Betrachtungsweise schließen wir uns daher in diesem Beitrag der Arbeitsdefinition von K. HOMANN/ F. BLOME-DREES an:

> „Unternehmensethik thematisiert das Verhältnis von Moral und Gewinn in der Unternehmensführung und befaßt sich mit der Frage, wie moralische Normen und Ideale unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft von den Unternehmen zur Geltung gebracht werden können."[9]

8 Vgl. J. WIELAND: Die Ethik der Wirtschaft als Problem lokaler und konstitutioneller Gerechtigkeit (1993).

Weitgehend ausgeklammert bleiben in unserem Zugang auf den folgenden Seiten zwei elementare Grundsatzfragen, die in den Bereich einer *systematischen* Propädeutik von Unternehmensethik fallen:

**a) Ob Moral im wirtschaftlichen Wertschöpfungsprozeß nicht nur realisiert werden *kann*, sondern ob sie auch realisiert werden soll[10] bzw.:**

**b) wer als Subjekt unternehmensethischer Verantwortung anzusehen ist[11].**

Zur Klarstellung unserer Position sei ein Antwortversuch auf diese Fragen *in seinen Grundlinien* skizziert:

Frage a) beantworten wir in Richtung einer klaren Priorität der Moral, indem wir annehmen, daß an der Wurzel moderner Marktwirtschaften, nicht nur Adam SMITHs „invisible hand", sondern auch normative Konzepte wirken, die sich im weiteren Sinne demokratie-theoretisch rekonstruieren lassen und (zumindest historisch) starke religiös-metaphysische „Bindungen" aufweisen (etwa aus dem Calvinismus, aber durchaus nicht nur aus einer Tradition ‚protestantischer' Arbeitsethik heraus).

Mit dieser These muß man selbstverständlich keine Verklärung des modernen Kapitalismus vollziehen – eine Versuchung, der sich etwa M. NOVAK[12] nicht ganz entziehen kann.

In unserer Antwort auf Frage b) nehmen wir eine Mittelposition ein, die theologische Ursprünge kaum verleugnen kann: primär handeln Menschen in Unternehmen sittlich richtig oder falsch – deren Gewissensentscheidung ist nicht substituierbar. Aber dennoch können Unternehmen auch als Korporation Verantwortung tragen und ethische Rationalität – mit Anschluß an das Konzept der „strukturellen Sünde" – verdunkeln und schwächen oder aber stärken und trainieren.[13]

9 K. HOMANN/F. BLOME-DREES: Wirtschafts- und Unternehmensethik (1992), S. 117.

10 Unternehmensethisch wird daraus oft die Frage, *welche* Moral realisiert werden soll, etwa beim Handel mit der Volksrepublik China oder beim Export von Kontrazeptiva oder Abortiva in Länder mit staatlich reglementierter Geburtenpolitik.

11 Vgl. P. A. FRENCH: Die Korporation als moralische Person (1992) bzw. P. H. WERHANE: Rechte und Verantwortungen von Korporationen (1992).

12 M. NOVAK: Der Geist des demokratischen Kapitalismus (1992).

13 Vgl. J. WIELAND: Formen der Institutionalisierung: zur „kritischen" Beziehung von

## 2. Welche Wertemomente prägen ein Unternehmen, damit es am Markt erfolgreich sein kann?

Um auf der Ebene des unternehmerischen Handelns der Ausgangsfrage nach dem „Ethos der Marktwirtschaft“[14] intensiver nachzugehen, bedarf es näherer Informationen darüber, wie Führungskräfte die Bedeutung bestimmter Werthaltungen für ihr Unternehmen überhaupt einschätzen. Moraltheoretisch ist damit eine kulturethische, empirieaffine Position bezogen.[15]

Zu diesem Zweck werden Ergebnisse einer vom Verfasser für die *„Stiftung Philosophisches Institut Wiesbaden“* im Sommer 1995 durchgeführten Fragebogenstudie dokumentiert, die sich u. a. mit der Bewertung unterschiedlicher unternehmensbezogener Wertemomente durch Führungskräfte beschäftigt.[16]

Der Fragebogen wurde von 225 Führungskräften deutscher Unternehmen beantwortet (über die Hälfte der Antworten kam von Geschäftsleitungen und Vorstandsmitgliedern), so daß unterstellt werden kann, daß die Antworten – wenngleich vermutlich nicht repräsentativ – dennoch einen aussagefähigen Einblick in die unternehmensbezogenen Wertehorizonte der Befragten erlauben.

### *a) Relevante Werthaltungen im Vergleich: 1995 vs. 2000*

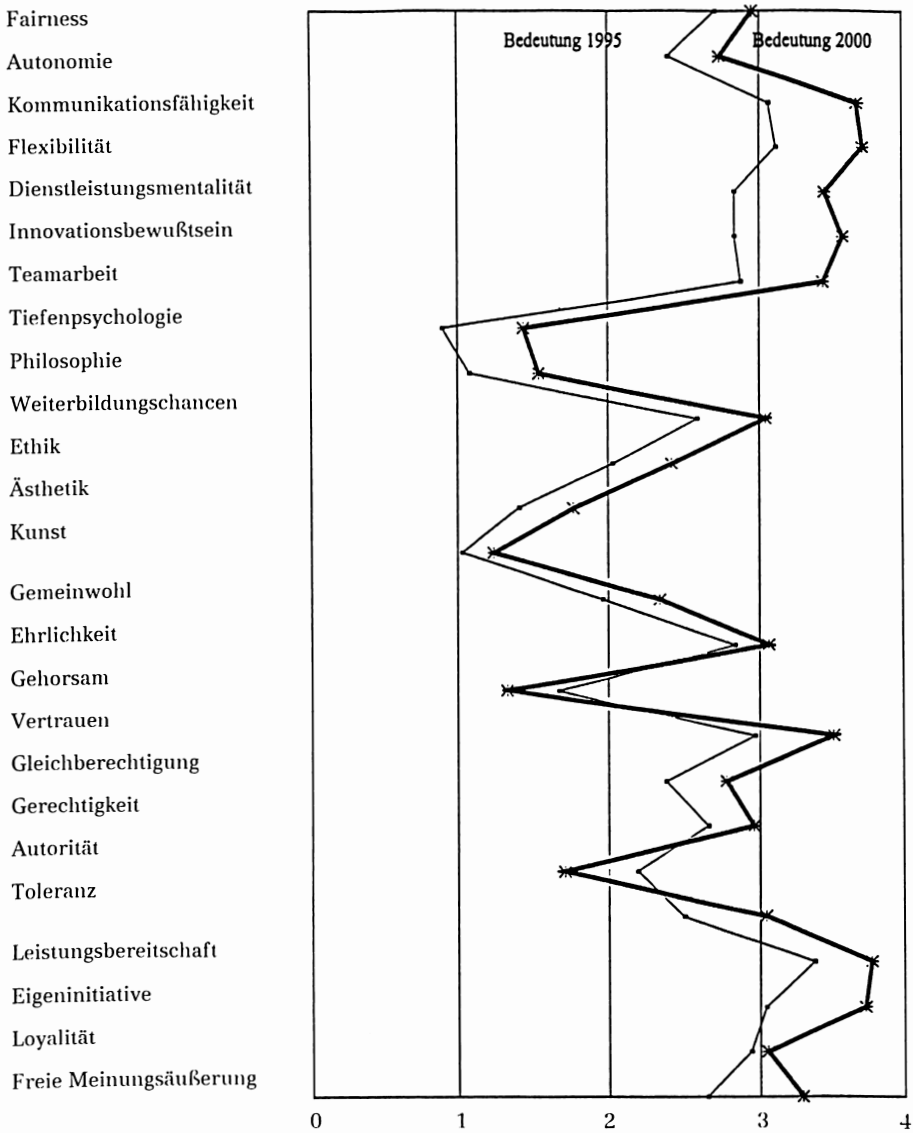
Unter anderem sollten die Befragten für eine Liste von 25 Qualifikationsaspekten und Wertemomenten – getrennt für 1995 und die Zeit nach dem Jahr 2000 – jeweils angeben, inwieweit die genannten Aspekte ihrer Ansicht nach für einen Erfolg ihres Unternehmens relevant seien (vgl. Abb. 2).

ethischem Denken und ethischem Handeln vgl. unter moralpsychologischer Perspektive A. BLASI: Bridging moral cognition and moral action (1980). Siehe auch L. K. TREVINO/S. A. YOUNGBLOOD: Bad apples in bad barrels, S. 384: „In sum, ethical decision-making behavior in organizations appears to be a complex phenomenon influenced by the interplay of individual differences, how individuals think about ethical decisions, and how organizations manage rewards and punishments.“

14 Wir behaupten schließlich, Unternehmensethik sei eine Form „angewandter Wirtschaftsethik“, an deren Basis ein Ethos und nicht bloßes Kalkül existiere.

15 Zum kulturethischen Rahmenkonzept vgl. die Ausführungen in meiner Dissertation: P. FASSBENDER: Zwischen Individualismus und Gemeinsinn (1995).

16 Vgl. P. FASSBENDER: Managementwerte (1996) für eine Ergebnisübersicht.




Stichprobenmittelwerte, N = 221.

Abb. 2: Führungskräfteeinschätzung von relevanten Wertemomenten und Qualifikationsaspekten 1995 und 2000 im Vergleich

Die Manager in der Stichprobe erwarten danach eine starke Bedeutungszunahme von Autonomie-orientierten Werthaltungen, die mit Leistungsbereitschaft, Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme

und hoher Selbstkontrolle einhergehen. Es ist allerdings eine offene Frage, ob die Unternehmen für ein mit der Realisierung dieser Wertemomente einhergehendes Modell „impliziter Führung" tatsächlich hinreichend vorbereitet sind.

Dies ergibt sich aus verschiedenen Inkonsistenzen, die eine vertiefte Interpretation der Daten offenlegt. Als einer der wenigen Wertemomente, deren Bedeutung nach Ansicht der Befragten im Mittel zurückgehen soll, fällt die Rolle der *„Autorität"* in der Grafik sofort auf. Nun besteht zwischen Unternehmenspraktikern und Managementwissenschaftlern weitgehend Einigkeit darüber, daß der Abbau betrieblicher Hierarchien und der damit verbundene Reorganisationsprozeß, der gerade in der Rezession die betrieblichen Entscheidungen weitgehend prägt(e), nur funktionieren kann, wenn die nach einer „Freisetzung" verbleibenden Mitarbeiter sehr viel stärker Verantwortung übernehmen und faktisch Autonomie erhalten als bisher, um ein gleich gebliebenes oder umfangreicheres Arbeitspensum zu bewältigen. Nur so kann Reengineering[17] ja tatsächlich Produktivitätssprünge herbeiführen. Das heißt, *„Führung von Personal"* wird zunehmend – auch aufgrund der wachsenden fachspezifischen Qualifikation vieler Mitarbeiter – durch ein Modell von *„Führung für Personal"* ersetzt werden (müssen).[18]

Dieses Projekt, das per se „wertbezogen" und vom organisationspsychologischen „Menschenbild" her hoch normativ aufgeladen ist, bedarf aber gerade der „Autorität" als eines impliziten Führungsmechanismus in besonderer Weise, denn diese wird nach landläufiger Ansicht doch überhaupt erst konstituiert durch den Aspekt einer *anerkanntermaßen* und *konsensuell ausgeübten* Macht- und Entscheidungsbefugnis. Ein Mechanismus also, aufgrund dessen formale Steuerung „eingespart" werden kann.

Wollen Führungskräfte aber weiterhin beides, nämlich "klassisch" in der Befehlskette führen, *und* verantwortungsbewußte Mitarbeiter haben, dann läßt sich dieser Widerspruch vermutlich nur auf Kosten der Mitarbeiter auflösen: Ihre Chance, Autonomie am Arbeitsplatz zu

17 Vgl. M. OSTERLOH/J. FROST: Business Reengineering (1994).

18 Zu dieser Begriffsprägung vgl. W. SARGES: Veränderungen von Organisationsstrukturen und ihr Einfluß auf das Personalmanagement (1994).

erhalten und zu erweitern, erscheint in diesem Licht sehr zwiespältig, nämlich als Entschuldungsmechanismus vieler Führungskräfte, die die Verantwortung in der Personalführung nicht akzeptieren können oder wollen und sie (mehr oder minder unbewußt) unter *Mißbrauch* der Ideen von Selbstverwirklichung und Autonomie ihren Mitarbeitern aufbürden.[19]

Die daraus erwachsenden Probleme sind vorprogrammiert. Sicher nicht zu Unrecht hat der Mannheimer Organisationspsychologe Walter BUNGARD vor einiger Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß „Lean Management" Züge von „organisationaler Magersucht" aufweise, die sich – wenngleich gebrochen und aus der Managementperspektive – auch in diesem Fragebogenbefund zeigen:

> „Das Schlankerwerden wird zum Selbstzweck, zumal die negativen Effekte kurzfristig durch die Angstreaktion der Übriggebliebenen aufgefangen werden. Das alles erinnert einen Psychologen natürlich an das Phänomen der Magersucht (Anorexia Nervosa), sowohl was die Ursachen (Entwicklungsstörungen, Identitätskrise usw.) als auch die Effekte betrifft (Konsumation, lebensbedrohende Gewichtsabnahme, partieller Realitätsverlust, Immunisierung gegen rationale Argumente, Manipulation der Umwelt)."[20]

Es kann aufgrund der im wesentlichen auf die Bundesrepublik beschränkten Stichprobe nur vermutet werden, daß ein bedeutsamer Anteil der mentalen Schwierigkeiten mit Reorganisations-Projekten auf Aspekte einer Strukturkrise der deutschen Wirtschaft zurückzuführen ist. Denn zu den überall auftretenden prozessualen Widerständen kommt sicherlich noch erschwerend hinzu, daß die hoch verrechtlichte Arbeits- und Tariforganisation der deutschen Wirtschaft, die Entlohnung weitgehend an (statische) Stellenbeschreibungen und kaum an (dynamisches) Humanvermögen koppelt[21], traditionelle vertikale

19 Bereits hier scheint die besondere Bedeutung tiefenpsychologischer Kompetenz auf, die weiter unten vertieft werden wird.

20 W. BUNGARD: Lean management (1994), S. 2.

21 Dieser Faktor wirkt sich bei Großkonzernen besonders hemmend aus, und zwar nicht nur, wie üblicherweise argumentiert wird, auf Seiten „innovationsfeindlicher" Arbeitnehmervertretungen, sondern auch im Management. Die Auswertung zeigt, daß Führungskräfte von Großkonzernen besonders skeptisch gegenüber dynamisierenden Management-Konzepten, wie etwa dem Ansatz der „lernenden Organisation", sind, während dieses Konzept gerade von Managern mittelgroßer Unternehmen deutlich positiver bewertet wird.

Berufsbiographien viel besser erfassen und honorieren kann als die unter den Bedingungen flacher(er) Hierarchien notwendigen horizontalen und Projekt-orientierten Karrierepfade der Zukunft.[22]

Dieser Lernprozeß fällt in dynamischeren und mobileren Kulturen (etwa in den U.S.A.) vermutlich um vieles leichter.

Es stellt sich vor diesem Hintergrund auch die Frage, ob die Daten Informationen über unterschiedliche Typen von Wertorientierung enthalten und sich einer differentiellen Interpretation gegenüber zugänglich erweisen.

### *b) Faktorenanalytische Identifikation unterschiedlicher Werte-Typen*

Um solche unterschiedlichen Typen von Werthaltungen zu identifizieren, wurde mit den Daten einer *Faktorenanalyse* gerechnet, deren Ergebnis Tab. 2 dokumentiert.

Die Faktorenanalyse ist ein mathematisch-statistisches Verfahren zur Mustererkennung und Komplexitätsreduktion. Wertemomente, die auf einem gemeinsamen „Faktor" hoch laden (in der Tab. in einer Spalte stehen), weisen sozusagen eine „innere Gemeinsamkeit" auf.

Aufgrund der Ladungsstrukturen gelang es[23], vier Faktoren („Typen") zu bestimmen. Wegen bedeutsamer Ladungen der Items „Kommunikationsfähigkeit", „Teamarbeit", „Eigeninitiative", „Leistungsbereitschaft" etc. wurde der erste Faktor als Indikator einer *unternehmerischen Werthaltung* interpretiert. Faktor zwei mit interpretierbaren Ladungen gesprächs- und austauschorientierter Items („Vertrauen", „Fairness"), die deutlich weniger funktional dem Unternehmensziel zugeordnet werden können, haben wir als Hinweis auf eine *kommunikationsorientierte Werthaltung* angesehen. Die Faktoren drei und vier ließen sich in dieser Perspektive relativ bruchlos den Labels „Mäzen" und „Patriarch" (mit eher sekundärtugend-orientierter traditioneller Werthaltung) zuordnen.

Erste weitergehende, korrelationsstatistische Befunde deuten Beziehungen zwischen diesen empirisch identifizierten Werte-Typen und

22 Diese Überlegungen verdanken Wesentliches einigen Anstößen von Herrn Jürgen FUCHS, Geschäftsführer der Ploenzke Consult, Kiedrich, und innerhalb der Ploenzke AG für Personalentwicklung zuständig.

23 Bisher nicht veröffentlichte Detailergebnisse.

Tab. 2 **Faktorenanalytisch gesicherte Werte-Typen**

*Die Ergebnisse beziehen sich auf eine fünfstufige Skala, mit deren Hilfe die Befragten für jedes Item die folgende Frage beantworten sollten: „Welche Bedeutung haben die folgenden Wertemomente und Qualifikationsaspekte für die Durchsetzung des Erfolges Ihres Unternehmens gegenwärtig? Bitte unterscheiden Sie dabei nicht zwischen Führungskräften und anderen Mitarbeitern, sondern beziehen Sie Ihr Urteil jeweils auf den Gesamteindruck, den Sie für jeden Aspekt von Ihrem Unternehmen haben."*

| Wertmoment/Item | Faktor 1 | Faktor 2 | Faktor 3 | Faktor 4 |
|---|---|---|---|---|
| Fairness | | .73 | | |
| Autonomie | | | | |
| Kommunikations-fähigkeit | .73 | | | |
| Flexibilität | .76 | | | |
| Dienstleistungs-mentalität | .72 | | | |
| Innovationsbewußt-sein | .68 | | | |
| Teamarbeit | .66 | | | |
| Tiefenpsychologie | | | | |
| Philosophie | | | .61 | |
| Weiterbildungs-chancen | | | | |
| Ethik | | .52 | .55 | |
| Ästhetik | | | .84 | |
| Kunst | | | .71 | |
| Gemeinwohl | | | .66 | |
| Ehrlichkeit | | .77 | | |
| Gehorsam | | | | .74 |
| Vertrauen | | .64 | | |
| Gleichberechtigung | | .63 | | |
| Gerechtigkeit | | .81 | | |
| Autorität | | | | .72 |
| Toleranz | | .64 | | |
| Leistungsbereitschaft | .79 | | | |
| Eigeninitiative | .77 | | | |
| Loyalität | | | | .52 |
| Freie Meinungs-äußerung | | .56 | | |
| ***Werttypen*** | ***Unternehmer*** | ***Kommunikator*** | ***Mäzen*** | ***Patriarch*** |

N = 132 vollständige Datensätze, KMO = .84, VARIMAX-rotierte 4-Faktorenlösung, Gesamtvarianzaufklärung ca. 55,7%, abgedruckt sind nur Faktor-Ladungen > .50.

dem Pro-Kopf-Umsatz[24] in einzelnen Branchen an (vgl. Tab. 3). Wenngleich mit dieser Ziffer nur ein vages Kriterium für Unternehmenserfolg formuliert ist[25], bieten die korrelativen Zusammenhänge dennoch eine Ausgangsbasis für vertiefte Anstrengungen, um diesen Zusammenhängen intensiver nachzugehen:

Tab. 3 **Werte-Präferenzen und Unternehmenserfolg unter Berücksichtigung der Branchenzugehörigkeit**

**Umsatz pro Mitarbeiter**

| | *Unternehmer* | *Kommunikator* | *Mäzen* | *Patriarch* |
|---|---|---|---|---|
| EDV/ELEKTRONIK<br>N = 17 | | | .50 (p < .04) | |
| FINANZEN<br>N = 18 | | .43 (p < .07) | | |

Die einzelnen Zellen geben Pearson-Korrelations-Koeffizienten zwischen den Faktor-Scores der einzelnen Befragten und dem Pro-Kopf-Umsatz wieder, wie er sich aufgrund der unternehmensbezogenen Daten im Fragebogen berechnen läßt.

In der Perspektive einer funktional-deskriptiven Unternehmensethik kann man an dieser Stelle die These formulieren, daß bestimmte Werteorientierungstypen der Befragten differentiell – also nach Branchen durchaus unterschiedlich – effizient sind. Die korrelativen Daten sind in ihrer Kausalstruktur zwar nicht eindeutig, aber die Annahme, daß gerade erfolgreiche Finanzdienstleister sich auf das Vertrauen ihrer Kunden angewiesen sehen (und daß sich diese Investition in „Vertrauen" rechnet) ist auch jenseits der Statistik ebenso plausibel, wie die Beziehung von Mäzenaten-Haltung und „Erfolg" für die Gruppe der EDV- und Elektronik-Unternehmer/Manager: denn ein ruinöser Verdrängungswettbewerb unter den Bedingungen der herannahenden Informations- und Multimedia-Gesellschaft verlangt zusätzlich zur allgegenwärtigen Kostensenkung auch nach einer erhöhten Bindungs- und Symbolkompetenz, um das eigene Unternehmen gegenüber Mitarbei-

24 Bei Finanzdienstleistungsunternehmen entsprechend „Prämienaufkommen" bzw. „Bilanzsumme pro Mitarbeiter".

25 Vgl. Ch. SCHOLZ: Personalmanagement (1994) S. 655.

tern (Personalmarketing und qualifizierte Nachwuchssicherung) und Kunden am Markt erfolgreich zu positionieren.[26]

Damit leitet die Darstellung zum nächsten Themenkomplex über – der Beziehung von „Unternehmenswerten" und der von den Managern wahrgenommenen Fähigkeit ihres Unternehmens, Anpassungsprozesse im Markt zu vollziehen bzw. „Change Management" zu gestalten.

### *c) Welche Bedeutung haben Wertemomente für den Erfolg eines Reengineering-Prozesses?*

Wir haben uns angesichts eines vermuteten Zusammenhangs von Organisations- und Marktdynamik auf der einen Seite und darauf bezogenen (vorlaufenden oder auch nachhinkenden) Veränderungen im Wertbewußtsein auf der anderen Seite mit der Frage beschäftigt, welchen Beitrag die von uns erhobenen unterschiedlichen Faktoren für den Erfolg von Reengineering-Projekten leisten (vgl. Abb. 3).

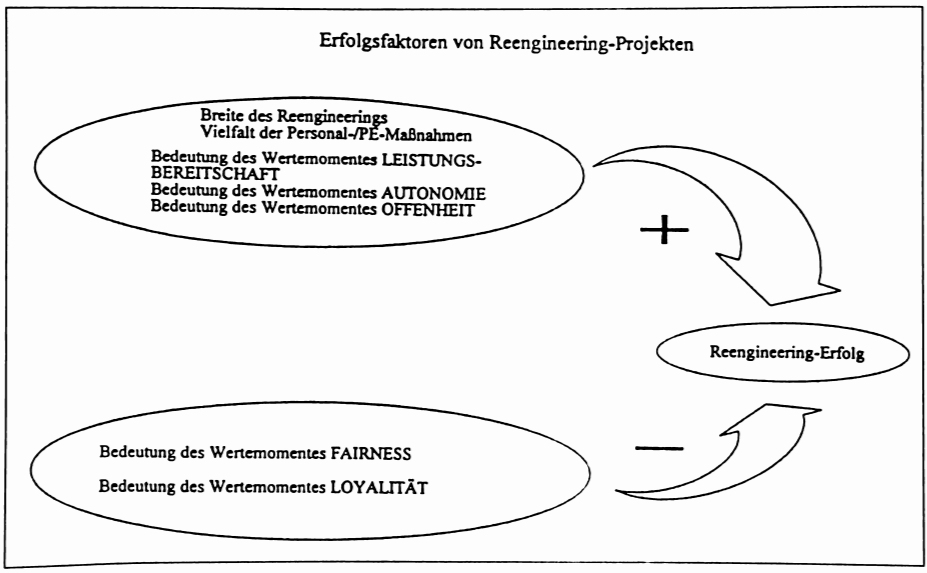



Abb. 3.: Geflecht der Wirkfaktoren erfolgreicher Business Reengineering-Projekte

26 Für den EDV-Bereich beispielhaft in dieser Hinsicht ist das „Social Sponsoring"-Programm der PSI AG, Berlin, für die AIDS-Hilfe. In diesem Modell kann man im übrigen, natürlich formuliert in Termini einer ökonomischen Ethik, durchaus auch die

Aufgrund einer multiplen Regressionsanalyse[27] auf das Kriterium „Reengineering-Erfolg", so wie er von den Befragten für ihr Unternehmen jeweils eingeschätzt wurde, ergab sich ein differenziertes Bild, das sich durch das Ineinandergreifen von mentalen Faktoren, prozessualen Elementen des Reengineerings und strukturellen Ressourcen charakterisieren läßt.

Positiv auf den Reengineering-Erfolg wirken sich demnach die Breite des Reorganisationsprozesses („Nicht kleckern, sondern klotzen!")[28], die offene und ehrliche Kommunikation im Unternehmen und die Bandbreite des personalwirtschaftlichen Instrumentariums aus: Unternehmen, die einen größeren Satz an Personal und PE-Instrumenten nutzen, werden von ihren Führungskräften als erfolgreicher im Reengineering eingeschätzt. Als hemmende Faktoren erwiesen sich hingegen die Wertemomente „Fairness" und „Loyalität". Dieses auf den ersten Blick paradoxe Ergebnis erklärt sich durch einen Blick auf die Ausprägung dieser beiden Wertemomente in der Stichprobe, denn beide werden im Mittel als sehr wichtig angesehen.

Von daher zeigt sich hier – statistisch – ein Deckeneffekt, der – inhaltlich – von uns wie folgt interpretiert wird: „Fairness" und „Loyalität" sind dann Hindernisse im Reorganisations-Prozeß, wenn sie sehr stark ausgeprägt sind und im Unternehmen aus falsch verstandener Rücksichtnahme deshalb wichtige Entscheidungen nicht oder nicht in der notwendigen Konsequenz getroffen werden.

In einem der Ökonomie entlehnten Modell[29] übernehmen die einzelnen Wertemomente unter institutionstheoretischer Perspektive daher die Funktion, Transaktionskosten zu minimieren. Sie stellen „firmenintern ein Mittel gegen die abnehmenden Erträge von formaler Organisation und firmenextern ein Mittel gegen die zunehmenden Kosten der Nutzung des Marktmechanismus"[30] dar. Damit sind Grundlinien einer

zentralen Herausforderungen für die Großkirchen am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts sehen – vgl. J. KREUTZKAM: Überlegungen zur Veränderung kirchlicher Unternehmens- und Betriebsverfassung (1992).

27 Vgl. D. URBAN: Regressionstheorie und Regressionstechnik (1982).

28 Vgl. auch G. HALL/J. ROSENTHAL/J. WADE: Reengineering (1994).

29 Die wirkliche Tragweite eines solchen „ökonomischen Imperialismus" (s. u.) ist allerdings kritisch zu diskutieren.

30 J. WIELAND: Die Ethik der Wirtschaft, S. 17).

ökonomischen Theorie nicht-ökonomischer Werte formuliert.[31] *Unternehmenswerte* stellen in dieser Perspektive Investitionen in die Kooperation der Mitarbeiter und die Konkurrenzfähigkeit gegenüber anderen Marktteilnehmern dar. Unsere Auswertung dient im Sinne einer Restriktionenanalyse dazu, die Struktur unterschiedlicher Unternehmenswerte und deren mögliche Interaktion mit der ökonomisch-betriebswirtschaftlichen Seite der Unternehmung näher zu erfassen. Denn Werte sind nicht in jedem Fall als effiziente Allokationsmechanismen betrieblicher Ressourcen anzusehen.

Vor allem eine *undifferenzierte Beschwörung* der sogenannten „weichen" Management-Faktoren wirkt sich deshalb schädlich aus, denn Werte können im ökonomischen Kontext nur dann *voll* entwickelt werden, *wenn sie in die Funktionserfordernisse der Wirtschaft eingebunden sind und dennoch nicht ohne Rest in der Ökonomie aufgehen.* In dieser Perspektive unterstreichen unsere Daten den Schwerpunkt desjenigen Teils der US-amerikanischen „Business Ethics"-Bewegung[32], der Fragen einer wertorientierten Personal- und Organisationsentwicklung und darauf bezogener Evaluations- und Controlling-Erfordernisse[33] in den Mittelpunkt seiner Programmatik stellt.

Ein solches Programm erscheint deutlich zielführender als zur Zeit noch weit verbreitete Ansätze, unternehmensethische Fragestellungen in Kombination mit Erwägungen aus Entwicklungspsychologie und Moralpädagogik bloß individualethisch zu fokussieren.[34] Doch reicht

31 Dieser unternehmensethische Ansatz verdankt wesentliche Impulse der wirtschaftsethischen Rahmentheorie Karl HOMANNs. Vgl. K. HOMANN: Wirtschaftsethik (1993) bzw. K. HOMANN/F. BLOME-DREES: Wirtschafts- und Unternehmensethik.

32 Vgl. J. WIELAND: Formen der Institutionalisierung von Moral; siehe auch P. ULRICH/U. THIELEMANN: Wie denken Manager über Markt und Moral? (1993).

33 Zum Human Resource Management (HRM)-Controlling vgl. vor allem das Grundlagenwerk von W. F. CASCIO: Costing Human Resources (1991), S. vii, das exzellentes Sachwissen mit einer pragmatischen Präsentation verbindet: „Like it or not, the language of business is dollars, not correlation coefficients.". Nicht zu verkennen ist, daß ein *funktionierendes* Werte-Controlling schwerwiegende praktische Herausforderungen stellt, sind hieraus erwachsende „Daten" doch von hoher personalpolitischer Brisanz. Eine Möglichkeit, dieses Problem anzugehen, liegt – ähnlich wie bei anderen Mitarbeiterbefragungen auch (vgl. I. BORG: Mitarbeiterbefragungen, 1995) – in der konsequenten Externalisierung solcher *Survey Studies*.

34 Vgl. dazu etwa M. REBSTOCK: Organisation und Ethik (1992); A. SCHNEIDER: Ethik bei der Auswahl von Führungskräften (1993). Zum hier anzusprechenden moralpädagogischen Programm sensu L. KOHLBERG vgl. A. A. BUCHER: Die Theorie der moralischen Entwicklung von Lawrence Kohlberg (1991) und (methodologisch) M. L. DAVI-

es wirklich aus, Ethik ökonomisch zu (re-)konstruieren, um dem fragilen Kompositum „Unternehmens-Ethik" Bestand zu geben?

## 3.Das Verhältnis von Effektivität und Effizienz als Fokus realistischer Unternehmensethik

Sicher gehört zum Plädoyer für eine „realistische", also eine tatsächlich auf die Wirklichkeit der Wirtschaft bezogene Unternehmensethik vor allem, die legitime Autonomie und Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftens anzuerkennen. Ökonomisch betrachtet darf die Berücksichtigung ethischer Faktoren *im Regelfall* also nicht zum Marktaustritt[35] führen[36]: Unternehmensethik muß *effizient* sein und zur unternehmerischen Wertschöpfung beitragen, wenn ihre Maximen längerfristig Gehör finden sollen.

Gleichzeitig kann sie aber nur dann effizient sein, wenn sie auch effektiv ist. Effiziente Unternehmensethik bedarf des systematischen „Stachels" und der normativen Begrenzung, um nicht beliebig zu werden.[37] Dann zeigt sich in der Tat, daß *„Ethik"* ein wettbewerbsrelevan-

SON/S. ROBBINS: The reliability and validity of objective indices of moral development (1978).

35 Die (wenigen) Fälle, in denen der ethische Entscheidungsspielraum sich so sehr verengt, daß eine solche Lösung auf der Hand liegt, sind in den meisten Fällen auch justitiabel und können kaum als Kriterium für das ethische „business as usual" herangezogen werden.

36 Mehr und auch theoretisch anspruchsvollere Schwierigkeiten machen Dilemma-Situationen dieser Art, wenn Sie auf Fehler im übergeordneten Steuerungssystem verweisen: natürlich ist Schmiergeldzahlung unethisch, doch was ist, wenn der korrupte Partner ein Monopolist oder staatlicher Auftragsgeber ist, so daß dem Unternehmen kaum Spielraum bleibt, eine (unterstellte) moralisch gute Intention in ein sittlich richtiges Handeln im Interesse von Eignern und Arbeitnehmern umzusetzen, ohne eine solche Zahlung zu leisten. Kein Zufall ist jedenfalls, daß die nordamerikanische Unternehmensethik-Diskussion vor allem von Unternehmen der Luft- und Raumfahrt vorangetrieben wurde, deren Kunden (etwa im militärischen Bereich) genau diese monopolistische Struktur mit gekoppelter Außerkraftsetzung des Marktmechanismus häufig aufweisen.

37 Das heißt, Unternehmensethik funktioniert nur dann, wenn sie auch zum Stop von Projekten führen kann. Als Beispiel für ein Programm, das in einer unternehmensethischen Evaluation schwerlich bestehen könnte, mag ein Planungsansatz des „U.S. Air Force Office of Scientific Research" dienen, das herausfinden will, ob sich die Leistungsfähigkeit von Luftwaffenpersonal nachhaltig durch die Einnahme von Medikamenten steigern läßt. Gedacht ist dabei an die Einnahme eines an sich zur Behandlung der Alzheimerschen Krankheit entwickelten Mittels des kalifornischen Pharmaherstellers „Cortex Pharmaceuticals" (Irvine, CA). Für den Fall, daß ein solches Vorhaben

ter Erfolgsfaktor ist, ohne damit bereits von vornherein korrumpiert oder entwertet zu sein. Für die deutsche wirtschaftsethische Debatte sollte das eine wichtige Lehre gerade aus den angelsächsischen Auseinandersetzungen sein: menschliches Wirtschaften liegt schließlich genauso wenig (oder genauso viel) apriori im Bereich moralischen Zwielichts, wie dies für andere humane Handlungssphären auch gilt!

Diesen Anspruch, Effektivität und Effizienz zu verbinden, kann unternehmensethische Reflexion jedoch nur dann erfüllen, wenn sie sich des besonderen Charakters ethischer Expertise bewußt ist, geht es doch darum,

> „daß das Ethische nicht ein Aspekt neben anderen ist, sondern eine Weise, die Perspektiven der Wissenschaften und im Fall der Wirtschaftsethik vor allem der ökonomischen Theorie zur Kenntnis zu nehmen, sie zu ordnen, zu bewerten und für die Praxis wirksam werden zu lassen. (...) Die Ethische Ökonomie und Wirtschaftsethik müssen sich an der Natur der Sache der Wirtschaft orientieren."[38]

Damit ist implizit die Frage nach der Methodologie von Unternehmensethik angesprochen, denn die *„Natur der Sache der Wirtschaft"* ist heterogener und vielschichtiger strukturiert, als daß der Verweis auf die eine Ökonomie oder gar die Priorität eines „ökonomischen Imperialismus"[39] bereits hinreichende Begründungsansätze für die Wahl einer adäquaten Methodik darstellen könnten. Tatsächlich bedarf die unternehmensethische Reflexion nämlich eines viel differenzierteren und interdisziplinär entwickelten Instrumentariums, das über die Instrumente der Ökonomie und der klassischen Ethik hinausgeht[40] und

realisiert würde, müßte man in der Tat wohl von einer finalen Variante des *„High-Tech-Taylorismus"* sprechen (vgl. *Blick durch die Wirtschaft vom 19. Mai 1995,* S. 8: „Tabletten gegen Personalknappheit?").

38 P. KOSLOWSKI: Prinzipien der Ethischen Ökonomie (1988), S. 303.

39 Der ökonomische Imperialismus versucht, „die Einschränkung der Ökonomie auf die Wirtschaft" aufzubrechen. „Die moderne Ökonomie verläßt ihren Status als ‚Wirtschaftswissenschaft' und wird zu einer allgemeinen Theorie menschlichen Verhaltens." (K. HOMANN: Wirtschaftsethik, S. 44) Zwar gelingt es auf diese Weise, die Wirtschaftsethik zu einer allgemeinen Gesellschaftstheorie zu machen, weil sie sich nicht mehr über ihren Gegenstandsbereich, sondern nur mehr über ihre Methoden (Transaktions- und Opportunitätskostenanalyse, Nutzen-Kalküle und Entscheidungstheorie) definiert. Doch reicht die konsequente methodische Verknappung und eine damit einhergehende extreme theoretische Reduktion (besser: Verarmung) kaum aus, ein solches Programm hinreichend zu legitimieren.

40 Stärker als bei K. HOMANN/F. BLOME-DREES (1992)) wird dieser Aspekt von H. STEINMANN/A. LÖHR: Grundlagen der Unternehmensethik (1992) gesehen.

insbesondere für die Prozeßdiagnostik unternehmensethisch relevanter Konflikte und Konstellationen psychologische[41] und tiefenpsychologische Aspekte integriert.[42]

Diese These sei anhand eines Exkurses in die Praxis etwas näher ausgeführt.

## 4. Exkurs: Welche Methodologie braucht die Unternehmensethik? Ein Plädoyer für die Integration der Tiefenpsychologie

Im Rahmen der Führungskräftebefragung wurde als Datenerhebungsmethode auch ein Wortassoziationsverfahren verwendet. Diese Frage, für welche die beteiligten Führungskräfte ihr Unternehmen mit einem Tier vergleichen sollten, ist als projektives Testverfahren[43] anzusprechen. Ziel der Untersuchung war es u. a., Reichweite und Reichhaltigkeit eines solchen Zuganges näher zu untersuchen. Einige Grundlagen dieses „projektiven Tierwahlverfahrens" nennt E. RING[44], der auch Ergebnisse mit einer Variante (Auswahl aus einer vorgegebenen Liste) dieser Befragungstechnik für unausgelesene Stichproben präsentiert und diskutiert.

Gegenüber den Daten, die RING anführt[45], fällt für unsere Stichprobe eine deutlich höhere Verweigerungsquote auf (14 Prozent Verweigerer gegenüber 28 Prozent)[46]. Einige der Befragten geben durch ihre

41 Vgl. z. B. G. BLICKLE: Psychologische Perspektiven zur Unternehmens- und Führungsethik (1994) oder meinen eigenen Beitrag: P. FASSBENDER: „Unternehmenskultur" (1994). Zu verweisen ist auch auf die wichtige empirische Studie von B. VICTOR/J. B. CULLEN: The organizational bases of ethical work climates (1988) zur „Ethikförderlichkeit" unterschiedlicher Organisationsklimata.

42 Vgl. etwa die Fragestellungen bei K. BUCHINGER: Der paranoide Firmenchef (1990); W. M. CZANDER: The Psychodynamics of Work and Organizations (1993); T. N. GILMORE / J. KRANTZ: Projective identification in the consulting relationship (1985); M. HOFMANN/M. LIST: Psychoanalysis and Management (1994); H. LEVINSON: The practitioner as diagnostic instrument (1994); W. MERTENS/H.-J. LANG: Die Seele im Unternehmen (1991); M. STEIN/J. HOLLWITZ (Hg.): Psyche at Work (1992).

43 Vgl. H. J. KINSLINGER: Application of Projective Techniques in Personnel Psychology since 1940 (1966); Chr. SCHAIPP/E. PLAUM: „Projektive Techniken" (1995); A. SPITZNAGEL: Projektive Verfahren (1990).

44 E. RING: Signale der Gesellschaft (1992).

45 Ders., ebd., S. 257.

46 Vgl. zur Auswertung auch P. FASSBENDER: Implications (1997).

Kommentare überdies zu erkennen, daß sie diese Frage für „Kinderkram“ oder „für ein ernstes Thema unangemessen“ halten.

Zu zeigen ist, daß diese Kritik nicht substantiell fundiert werden kann und eher auf Abwehrprozesse bei den betreffenden Führungskräften schließen läßt. Gerade solche Prozesse aber können eine immense unternehmensethische Dynamik entfalten, deren Struktur ein Berater in der Praxis kennen muß, um nicht allzu schnell in die vorhandenen Konfliktlagen hineingezogen zu werden und damit seine Lösungs- und Prozeßbegleitungskompetenz zu verlieren.

Tab. 4 ermöglicht zur Orientierung einen Überblick über die genannten Tiernamen bzw. Gruppen von Tieren und vertiefte Ergebnisse.

Tab. 4 **Ausprägung unterschiedlicher Wertemomente in Abhängigkeit vom projektiven Tierwahlverfahren**

| | *Antwortverweigerer* | *Delphin etc.* | *Elefant* | *Bär* | *Raubkatze* | *Sonstige* | *Signifikanz* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Kreativität | 2,92 | 2,91 | 2,71 | 2,13 | 3,26 | 2,79 | $p < .002$ |
| Teamarbeit | 2,89 | 3,02 | 2,58 | 2,54 | 3,26 | 2,75 | $p < .027$ |
| Philosophie | 0,85 | 1,23 | 1,09 | 0,75 | 1,37 | 1,25 | $p < .055$ |
| Gerechtigkeit | 2,53 | 2,56 | 2,65 | 2,54 | 3,03 | 2,75 | $p < .106$ |
| Toleranz | 2,36 | 2,78 | 2,35 | 2,38 | 2,74 | 2,32 | $p < .032$ |
| Leistungsbereitschaft | 3,36 | 3,62 | 3,30 | 3,25 | 3,40 | 3,04 | $p < .059$ |
| Eigeninitiative | 3,02 | 3,29 | 3,00 | 3,00 | 3,26 | 2,50 | $p < .013$ |

Varianzanalytische Prüfung mit den Antwortgruppen als Treatment-Stufen und der mittleren Ausprägung der Wertemomente (1995) als Kriterium (Bewertungsskala reicht von „0“ bis „4“). N = 217.

Nach RING[47] repräsentiert ein Großteil von ihnen (Katzen bzw. Raubkatzen, Bär, Elefant) in den vom Demoskopischen Institut Allensbach durchgeführten Studien faktorenanalytisch eine Dimension, die er mit „Aktivität“ umschreibt. Über die bloße Erhebung von Tier-Assoziationen und den Vergleich mit vorliegenden Daten hinaus haben wir vor allem untersucht, ob sich statistisch Beziehungen zwischen der Wahl eines bestimmten Tieres (einschließlich der Verweigerer-

47 E. RING: Signale der Gesellschaft, S. 258.

Kategorie) und unterschiedlichen Einstellungen bzw. der Ausprägung unterschiedlicher Wertemomente sichern lassen. Die dabei erzielten Ergebnisse zeigen, daß der mehrdimensionale Zugang zur Datenerhebung sehr interessante Perspektiven bietet (vgl. Tab. 4).

Insbesondere die Raubkatzen-Projektion ist mit unterschiedlichen Einstellungs-Facetten verbunden, die in dieser Verwobenheit einer herkömmlichen Befragungstechnik kaum zugänglich sind.

Diese Ergebnisse belegen eindrucksvoll den Nutzen der projektiven Frage und einer diesbezüglichen Interaktionsdiagnostik, die vor allem zur Erhebung von Elementen des Unternehmens-Images oder – in stärker tiefenhermeneutischer Perspektive – des Schattens bzw. unbewußter Anteile der Organisations-Identität[48] verwendet werden kann.

Abb. 4 zeigt die Tier-Assoziationen von zehn Mitgliedern des oberen Führungskreises eines großen Finanzdienstleistungsunternehmens. Die Tiernamen („frei" steht für Antwortverweigerung) sind angeordnet in einem zweidimensionalen Feld. In der Senkrechten erschließt sich die Dimension des „Unternehmers": je höher ein Datenpunkt angesiedelt ist, desto stärker vertritt die entsprechende Person eine „unternehmerische" Wertorientierung. Auf der Waagerechten ist demgegenüber eine zunehmende „Innovatoren"-Einstellung ablesbar.

Die Grafik reflektiert damit eine Fraktionsbildung innerhalb des Führungsteams. Einer Gruppe von ausgeprägt „unternehmerisch" orientierten Führungskräften (zu denen auch der Vorsitzende der Gruppe – in der Grafik mit GD bezeichnet – zählt) steht eine andere Fraktion mit stärker „innovatorischer" („spielerischer", weniger zielorientierter) Orientierung gegenüber, die allerdings weniger homogen ist. Von diesen Feldfaktoren her fällt weiterhin auf, daß zu jeder der beiden Gruppen eine Person mit einer „Löwen"-Assoziation gehört, die auf der Senkrechten genau entgegengesetzt positioniert sind. Nur eine Minderheit der Assoziationen entfällt auf kleine, bewegliche und flinke Tiere (Pferd bzw. Chamäleon) während überwiegend Tiere genannt werden, die – zumindest in Jung'scher Perspektive – Aspekte des Wilden und Bösen verkörpern. Hierin drückt sich sicher der Wunsch aus, kraftvoll und konkurrenzfähig zu sein – eine Phantasie, die fatal sein

48 Vgl. M. STEIN/J. HOLLWITZ (Hg.): Psyche at Work.

kann, wird sie nicht durch tatsächliche Wettbewerbsfähigkeit und Marktdurchdringung auch eingeholt.

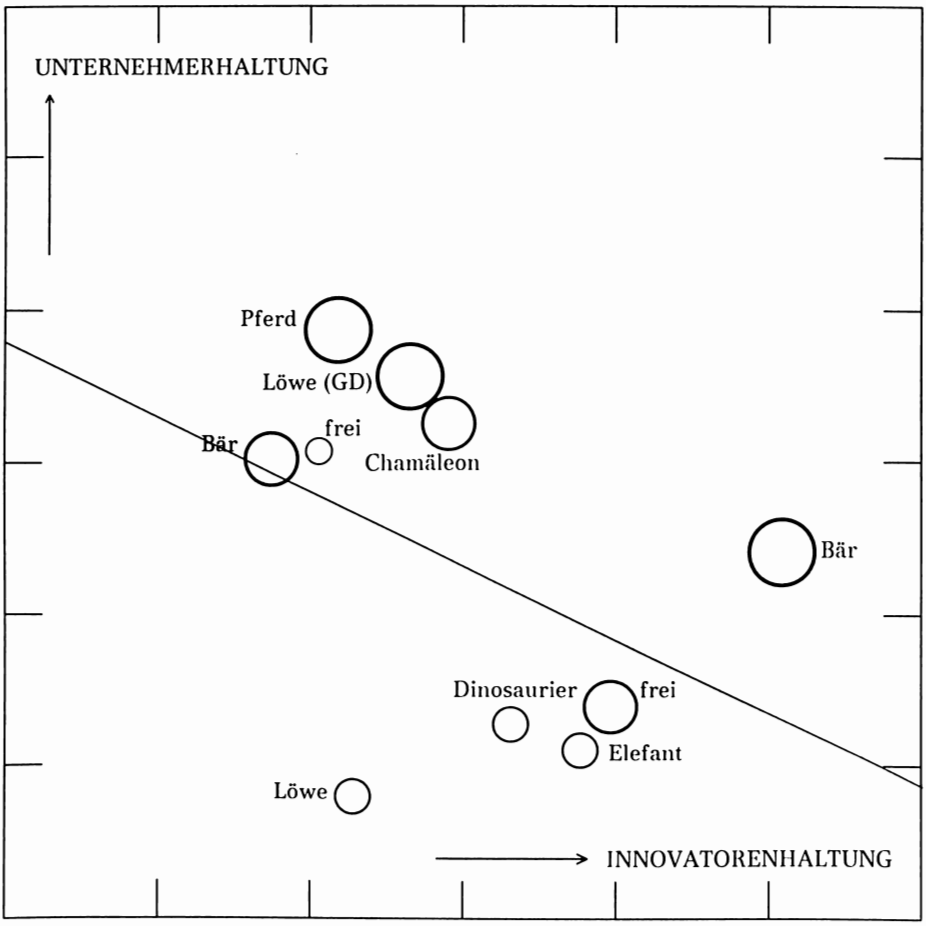



Abb. 4: Beispiel für eine mehrdimensionale Führungsteam-Diagnose

Die unterschiedlichen Kreisdurchmesser stehen für die Zustimmung zur Aussage, daß das Konzept einer „lernenden" Organisation mit hoher Autonomie der Mitarbeiter und schnellen Feedback-Schleifen strategisch besonders relevant sei.

Da einer der beiden „Löwen" der Generaldirektor des Unternehmens ist und das zu diesem Begriff gehörende Assoziationsfeld „Macht, Herrschaft, Vorrang" für die mit der Auswertung Beschäftigten als eigene Phantasie sehr stark ausfiel und unmittelbar greifbar

war[49], haben wir uns entschlossen, hierin für die Planung des weiteren Vorgehens[50] den Ausdruck eines mehr oder minder manifesten Konfliktes zwischen diesen beiden Managern zu sehen, dessen Relevanz zu klären war.

Eine erfolgversprechende Intervention zielt also auf diese Konstellation und ihre symbolischen Anteile, um z. B. das Problem anzusprechen, wie das Gremium mit konfliktiven Entscheidungen unter Zeitdruck umgeht und welcher mögliche Interventions- und Coachingbedarf sich hier abzeichnet. Wenngleich in dieser Beispielskizze weitgehend nur Fragen von Training oder Organisationsentwicklung angesprochen scheinen, so wird doch bei näherer Betrachtung das unternehmens- bzw. führungsethische Potential des angesprochenen Zugangs unmittelbar deutlich. Zeichnen sich doch klare Restriktionen bzw. Potentiale des ipsativen Entscheidungsraumes dieses Führungsteams in Konfliktsituationen ab, die ein unternehmensethischer Berater kennen muß, um seine ethischen „Tools" überhaupt sinnvoll anbieten und einsetzen zu können.

Tab. 5 zeigt einige mögliche Instrumente und Interventionsansätze eines „corporate value assessment".

Eines der genannten Instrumente, das in der zeitgenössischen angelsächsischen Debatte fast zum „Königsweg" angewandter Ethik geworden ist[51], sei an einem Beispiel näher erläutert: die „case study".

Tab. 6 zeigt die Skizze einer fiktiven[52] Konfliktsituation mit unternehmensethischer Relevanz.

49 Siehe H. LEVINSON: The practitioner as diagnostic instrument (1994), S. 27: „The individual practitioner is his or her most important instrument or device for gathering data, making inferences, interpreting those data and inferences, and evolving modes of acting on his or her conclusions."

50 Vgl. ders., S. 40: „To provide the basis for a comprehensive grasp of the organization, I ask a series of open-ended interview questions. These questions touch on such issues as the history of the organization, feelings about the organization and coworkers, the organization's image, help and training for employees, performance evaluation, benefit rules, time pressures, communications, sources of information about the work, what the organization stands for and pays attention to in the outside world, and the organization's future. Interviewees seem most intrigued by (and later discuss among themselves) my request that they construct a personified visual image of the organization and describe that „person" to me. Related questions ask how peppy or energetic the organization is and how strong it is."

51 Vgl. N. RESCHER: American Philosophy today (1993).

52 Die Grundstruktur des Konflikts läßt sich natürlich sehr leicht aus der Debatte um

Tab. 5 **Instrumente unternehmensethischer Diagnostik und Intervention**

| *Instrument* | *Zweck* | *Ziel* | *Datenebene* |
|---|---|---|---|
| Biographische (Wert-) Anamnese über Tiefeninterviews[a] | Diagnose | Problemidentifikation | Individuum |
| Teilnehmende Beobachtung | Diagnose | Problemidentifikation | Individuum, Gruppen |
| Dokumentenanalyse[b] | Diagnose | Problemidentifikation, Image, Markenkern etc. | Unternehmen |
| Erfassung der Stufen moralischer Urteile sensu KOHLBERG[c] | Diagnose, Evaluation | Identifikation des Interventionsbedarfs | Individuum, Gruppen |
| z. B. MBTI[d], SAD[e] | Diagnose, Evaluation | Wahrnehmungspräferenzen | Individuum, Gruppen |
| PROGRESS[f]/ LO-Check[g] | Diagnose, Evaluation | Strukturierte Unternehmens-Werte-Erfassung | Individuum, Führungskräfte |
| Organisationsklima- und Unternehmenskulturfragebögen | Diagnose, Evaluation | Stärken-/Schwächen-Profil erstellen, Probleme identifizieren | Gesamt- oder Teilbelegschaft |
| Case-study | Diagnose, Intervention | Sensibilisierung, Handlungsplanung | Mitarbeiter, Nachwuchskräfte |
| Planspiel | Intervention | Handlungsplanung | Führungskräfte, Mitarbeiter |
| Szenarioanalyse, Delphi-Studien | Intervention | Handlungsplanung | Führungskräfte und Experten |
| Gruppengespräche, Konfliktmoderation | Intervention | Handlungsplanung, Mediation | Konfliktpartner und Unternehmen |

a = Ein Beispiel aus der empirischen Psychotherapieethik bietet REITER-THEIL (1993); b = Ich verweise als Beispiel auf meine Analyse der Inhalte von Mitarbeiterzeitschriften in der Finanzdienstleistungsbranche, die u. a. im Mittel durch niedrige Konflikthaftigkeit und wenig „echte" Auseinandersetzung gekennzeichnet sind. Die unternehmensethische Relevanz einer solchermaßen restringierten Dialogizität liegt auf der Hand (vgl. FASSBENDER: Mitarbeiterzeitschriften, 1995); c = Für ein Beispiel vgl. ECKENSBERGER (1993); d = „Myers-Briggs Typenindikator" in deutscher Bearbeitung (BENTS/BLANK (1991): der MBTI ist ein auf C. G. JUNGs Persönlichkeitstheorie basierendes Verfahren, das Personen unterschiedlichen (Wahrnehmungs-)Typen zuordnet. Insbesondere im angloamerikanischen Raum liegen eine ganze Reihe von organisationspsychologischen Daten mit diesem Instrument vor. Vgl. BENTS/BLANK (1995), RUPPART/MAIDENBAUM (1992), SINGER (1992); e = „Survey of Archetypal Dominants" von HOLLWITZ (1992), das SAD ist ein Organisationsdiagnoseverfahren, das auf JUNG'SCHER Grundlage entwickelt wird (HOLLWITZ, 1995); f = PROGRESS, Modul HRM/UK (Stiftung Philosophisches Institut Wiesbaden, 1995); LO-Check: Werteorientiertes Management und lernende Organisation (Dr. Wieselhuber & Partner Unternehmensberatung GmbH, München).

das von der französischen HOECHST-Tochter ROUSSEL-UCLAF produzierte Medikament „Mifespristone" ableiten. Alle weiteren Details sind hingegen fiktiv.

Solche Verfahren zur ethischen Sensibilisierung und Argumentationsklärung sind sehr flexibel einsetzbar und können sowohl im Einzel-Assessment wie in einer Gruppendiskussion herangezogen werden. Üblicherweise wird der Argumentationsprozeß dabei stärker gewertet als bestimmte (auf der Beispielebene ohnehin kontingente) Einzelentscheidungen. Im Mittelpunkt der Analyse steht damit der Umgang mit Begründungsansätzen und der Reflexionsgrad des ethischen Urteils.

Tab. 6 **Beispiel einer Case study-Instruktion**

Die Altissima AG ist ein international tätiges Pharmaunternehmen mit Hauptsitz in Deutschland. Im Rahmen einer Firmenübernahme erwirbt das Unternehmen die Kontrolle über einen ausländischen Pharmahersteller, der gerade ein neues Medikament auf den Markt gebracht hat. Obwohl man sich große Hoffnungen auf eine sehr breite Verwendung des Mittels macht (u. a. bei der Krebsbekämpfung und in der Psychopharmakologie), ist diese Substanz zur Zeit nur für einen Indikationsbereich zugelassen: das Medikament wird zur Einleitung und Durchführung von Schwangerschaftsabbrüchen verwendet.
Die Altissima AG wird nach Bekanntwerden dieser Tatsache bald Ziel einer heftigen öffentlichen Auseinandersetzung.
Auch firmenintern zeichnen sich Spannungen ab. Eine Gruppe von Mitarbeitern unter Führung der Frauenbeauftragten des Konzerns richtet einen öffentlichen Aufruf an die Unternehmensleitung, sich dem Druck von außen zu widersetzen und an der Substanz festzuhalten. Mitglieder einer christlichen Gewerkschaftsgruppe erklären demgegenüber, falls das Unternehmen an dem umstrittenen Mittel festhalte, sei für sie ein Gewissensfall gegeben und sie würden notfalls das Unternehmen in einen Rechtsstreit ziehen. Der Betriebsfrieden ist bei einer zunehmenden Eskalation bedroht.

In dieser Situation zieht die Unternehmensleitung Sie zu Rate.

1. Welche Probleme sehen Sie?

2. Welche Maßnahmen empfehlen Sie der Firmenleitung?

## 5. Fazit

*Unternehmensethische Reflexion* muß, so meine abschließende These, gerade die „impliziten" Faktoren ökonomischen Handelns berücksichtigen und dabei zu einer eigenen und unverwechselbaren Methodologie finden, wenn sie mehr als eine Erfindung gewitzter Marketingstrategen für die Postmoderne sein soll. Ihre Curricula sollten vor allem auf die Kompetenz einer nach-tayloristischen und mehrdimensionalen Organisationspsychologie und Gruppenanalyse setzen, um „Wirtschaft als Kultur" (wieder) erfahrbar zu machen.

In ihrer Binnenstruktur muß sie einen zunehmenden Differenzierungsprozeß initiieren, bei dem normative und deskriptive Evaluation – *corporate ethics* und *corporate value assessment* – sich im Sinne gekoppelter Feedback-Schleifen ergänzen und im Prozeß dazu dienen, die eingangs geforderte Implementierung der Frage nach dem sittlich Richtigen auf allen Unternehmensebenen und im Unternehmensalltag mehr und mehr sicherzustellen. Dieser mehrstufige Prozeß beinhaltet einerseits einen kulturethischen, empirie-affinen und disziplinär kontextualisierten Zugang, wie er etwa im ersten Teil dieses Beitrages skizziert wird. Weiterhin bedarf diese Disziplin einer praxisorientierten Umsetzungsstrategie *erster Ordnung*, die im letzten Teil dieses Beitrages stärker fokussiert ist.

Schließlich aber braucht Unternehmensethik auch eine Umsetzungsstrategie *zweiter Ordnung*, näherhin die Ankopplung an eine *Normierungstheorie*. Ohne diese „Schnittstelle" zeigen sich ihre Grenzen sehr rasch dann, wenn sie gefordert ist, über die situativ-kontextuelle Disjunktion (sittlich) richtig / (sittlich) falsch auf eine tiefere Wertebene der Unterscheidung von sittlich gut und sittlich schlecht zurückzugreifen.[53]

Das zentrale Moralprinzip des *„bonum faciendum et malum vitandum"* ist ohne die allgemeine Ethik nicht einzuholen, aber es muß gleichwohl im unternehmensethischen Kontext adäquat appliziert werden (vgl. Tab. 7).

53 Zu dieser Disjunktion, die auf Bruno SCHÜLLER zurückgeht, vgl. W. LESCH: Ethik und Moral (1992).

Tab. 7 **Das Verhältnis von allgemeiner Ethik und Unternehmensethik (Beispiele für eine Zuordnungsmatrix)**

| **sittlich gut** | **sittlich schlecht** | |
|---|---|---|
| **I.**<br><br>Gute Produkte unter den Bedingungen eines funktionierenden Marktes herstellen. | **II.**<br><br>Unter Monopolbedingungen **Schmiergelder zahlen.** | **unternehmensethisch unbedenklich /geboten („sittlich richtig")** |
| **III.**<br><br>**Lieferverzicht** von Gütern (etwa dual use-Produkten) an autoritäre Regime (z. B. VR China), wenn diese Lösung ineffizient ist und das Risiko des Marktausschlusses (inkl. Arbeitsplatzverluste etc.) birgt. | **IV.**<br><br>Beiträge zur horizontalen **Proliferation von ABC-Waffen** und entsprechender Herstellungskompetenz/ /-technologie. | **unternehmensethisch bedenklich /verboten („sittlich falsch")** |

Während die Quadranten I und IV systematisch als unproblematisch im Hinblick auf die zu treffenden Entscheidungen anzusehen sind (Quadrant IV bereitet allerdings u. U. bedeutsame empirische Probleme: kann man die militärische Nutzbarkeit bestimmter Bauteile, etwa von Hochdruckpumpen, mit hinreichender Sicherheit absehen?), stellen die Quadranten II und III typische unternehmensethische Pflichtenkollisionen dar. Quadrant II ist dabei idealtypisch offen für eine bindende Übereinkunft aller Anbieter (was die bekannte „free rider"-Problematik in ihren verschiedenen spieltheoretischen Varianten aktualisiert), die Einführung eines funktionierenden Systems von Binnensanktionen auf Kundenseite oder – natürlich – für eine ordnungspolitische Lösung. Quadrant III ist der anspruchsvollste Konfliktfall, weil eine Lösung hier nur unter Berücksichtigung der Marktsituation und der spezifischen Unternehmenskultur gefunden werden kann. Die Entscheidung, die hier gefunden werden muß, ist echt situativ. Gerade deshalb kommt sie ohne Berücksichtigung der Prozeßkomponenten („Methodologie erster Ordnung") nicht aus.

Deshalb muß sich die junge Disziplin *„Unternehmensethik"* auf ihrem Weg beiden Versuchungen widersetzen[54] – dem, ihre spezifische Expertise zu „vermarkten" ebenso wie dem überzogenen Anspruch,

Kernstück einer allgemeinen Theorie der Moderne zu sein. Sie ist hingegen *„praktische Ethik"*: mit allen Problemstellungen und Herausforderungen, die sich *daraus* ergeben.

## Literatur

ARMBRECHT, W.: Innerbetriebliche Public Relations. Grundlagen eines situativen Gestaltungskonzeptes. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.

BENTS, R./BLANK, R.: Myers-Briggs Typenindikator (MBTI). – Weinheim: Beltz, 1991.

BENTS, R./BLANK, R.: Typisch Mensch. Einführung in die Typentheorie. – 2. Aufl. – Weinheim: Beltz, 1995.

BLASI, A.: Bridging moral cognition and moral action: a critical review of the literature. In: Psychological Bulletin; 88 (1980), 1 – 45.

BLICKLE, G.: Psychologische Perspektiven zur Unternehmens- und Führungsethik. In: Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie; 38 (1994). 76 – 82.

BORG, I.: Mitarbeiterbefragungen. Strategisches Auftau- und Einbindungsmanagement. – Göttingen: Verlag für Angewandte Psychologie, 1995.

BUCHER, A. A.: Die Theorie der moralischen Entwicklung von Lawrence Kohlberg und seiner Schule und die Moraltheologie. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; 38 (1991). 57 – 82.

BUCHINGER, K.: Der paranoide Firmenchef: Organisationsberatung gruppendynamisch und systemisch. In: Gruppendynamik; 21 (1990), 61 – 68.

BUNGARD, W.: Lean management – ein Thema der Arbeits- und Organisationspsychologie? In: Mannheimer Beiträge zur Wirtschafts- und Organisationspsychologie; (1994) 3, 1 – 19.

BYRNE, J.A.: The best-laid ethics programs ... couldn't stop a nightmare at Dow Corning. What happened? In: Business Week; March 9, 1992, 67ff.

CASCIO, W. F.: Costing human resources: the financial impact of behavior in organizations. – 3. Aufl. – Boston, MA: PWS-KENT, 1991.

CZANDER, W. M.: The psychodynamics of work and organizations. Theory and application. – New York: Guilford Press, 1993.

DAVISON, M. L./ROBBINS, S.: The reliability and validity of objective indices of moral development. In: Applied Psychological Measurement; 2 (1978), 391 – 403.

DELLER, J./JEPSEN, St.: Verantwortungs- und Wertbewußtsein bei Führungsnachwuchskräften. Eine empirische Erhebung. In: Die Unternehmung; 49 (1995), 163 – 174.

ECKENSBERGER, L. H.: Normative und deskriptive, strukturelle und empirische Anteile in moralischen Urteilen. Ein Ökonomie-Ökologie-Konflikt aus psychologi-

54 Hier kommen die beiden Spannungspole, die den Titel des Beitrages bilden, zur Entscheidung.

scher Sicht. In L. H. ECKENSBERGER/U. GÄHDE (Hg.): Ethische Norm und empirische Hypothese. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, S. 328 – 379.

FASSBENDER, P.: „Unternehmenskultur". Einige Anmerkungen zu einem umstrittenen organisationswissenschaftlichen Konzept und seiner unternehmensethischen Dimension. In: Theologie der Gegenwart; 37 (1994), 22 – 37.

FASSBENDER, P.: Zwischen Individualismus und Gemeinsinn. Die bioethische und moraltheologische Abtreibungsdebatte in den Vereinigten Staaten aus kulturethischem Blickwinkel. – Regensburg: S. Roderer, 1995.

FASSBENDER, P.: Mitarbeiterzeitschriften im Finanzdienstleistungsbereich. Eine empirische Untersuchung zu Grundlagen der Unternehmenskommunikation. In: Communications; 20 (1995), 69 – 86.

FASSBENDER, P.: Managementwerte und Unternehmenserfolg. Ergebnisse einer Führungskräftebefragung. In: Die Unternehmung; 50 (1996), 89 – 97.

FASSBENDER, P.: Implications for the use of projective techniques in organizational consulting: some findings from a German survey study. In: Perceptual and Motor Skills; 84 (1997), 171 – 175.

FRENCH, P. A.: Die Korporation als moralische Person. In H. LENK/M. MARING (Hg.): Wirtschaft und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 1992, S. 317 – 328.

GILMORE, T. N./KRANTZ, J.: Projective identification in the consulting relationship: exploring the unconscious dimensions of a client system. In: Human Relations; 38 (1985), 1159 – 1177.

HALL, G./ROSENTHAL, J./WADE, J.: Reengineering: Es braucht kein Flop zu werden. In: Harvard Business Manager; 16 (1994), 82 – 93.

HEGARTY, W. H./SIMS, H. P. Jr.: Some determinants of unethical decision behavior: an experiment. In: Journal of Applied Psychology; 63 (1978), 451 – 457.

HEGARTY, W. H./SIMS, H. P. Jr.: Organizational philosophy, policies, and objectives related to unethical decision behavior: a laboratory experiment. In: Journal of Applied Psychology; 64 (1979), 331 – 338.

HOFMANN, M./LIST, M. (Hg.): Psychoanalysis and management. – Heidelberg: Physica, 1994.

HOLLWITZ, J. C.: Individuation at work. Considerations for prediction and evaluation. In: M. STEIN/J. C. HOLLWITZ (Hg.): Psyche at work. Workplace Applications of Jungian analytical psychology. – Wilmette, IL.: Chiron Publications, 1992), S. 19 – 37.

HOLLWITZ, J. C.: Personal communication, June 30, 1995.

HOLLWITZ, J. C.: Personal communication, July 17, 1995.

HOMANN, K.: Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft. In: J. WIELAND (Hg.): Wirtschaftsethik als Theorie der Gesellschaft. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, S. 32 – 53.

HOMANN, K./BLOME-DREES, F.: Wirtschafts- und Unternehmensethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

HOMANN, K./PIES, I.: Wirtschaftethik in der Moderne: zur ökonomischen Theorie der Moral. In: Ethik und Sozialwissenschaften; 5 (1994), 3 – 12.

KAUFMANN, F. X./KERBER, W./ZULEHNER, P. M.: Ethos und Religion bei Führungskräften. – München: Kindt, 1986.

KINSLINGER, H. J.: Application of projective techniques in personnel psychology since 1940. In: Psychological Bulletin; 66 (1966), 134 – 149.

KOSLOWSKI, P.: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

KREUTZKAM, J.: Überlegungen zur Veränderung kirchlicher Unternehmens- und Betriebsverfassung oder wie tauglich sind Modelle aus der freien Wirtschaft für Veränderungen im kirchlichen Betriebsverständnis? Referat gehalten anläßlich der Mitgliederversammlung der Diözesanen Arbeitsgemeinschaft der Mitarbeitervertretungen im Bistum Hildesheim am 3. Dezember 1992 in Hannover. – Goslar: Scientific Consulting, G.E.M., 1992

LENK, H./MARING, M. (Hg.): Wirtschaft und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 1992.

LESCH, W.: Ethik und Moral/Gut und Böse/Richtig und Falsch. In: J.-P. WILS/D. MIETH (Hg.): Grundbegriffe der christlichen Ethik. – Paderborn: Schöningh, 1992, S. 64 – 83.

LEVINSON, H.: The practitioner as diagnostic instrument. In: A. HOWARD et al. (Hg.): Diagnosis for organizational change. Methods and models. – New York: Guilford Press, 1994, S. 27 – 52.

LUHMANN, N.: Wirtschaftsethik – als Ethik? In: J. WIELAND (Hg.): Wirtschaftsethik als Theorie der Gesellschaft. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, S. 134 – 147.

MERTENS, W./LANG, H.-J.: Die Seele im Unternehmen. Psychoanalytische Aspekte von Führung und Organisation im Unternehmen. – Berlin: Springer, 1991.

NOVAK, M.: Der Geist des demokratischen Kapitalismus. – Frankfurt/Main: Josef Knecht, 1992.

OSTERLOH, M./FROST, J.: Business Reengineering: Modeerscheinung oder „Business Revolution"? In: Zeitschrift Führung und Organisation; 63 (1994), 356 – 363.

REBSTOCK, M.: Organisation und Ethik. Zur Entwicklung und Umsetzung individueller moralischer Kompetenz in Unternehmen. – Frankfurt/Main: Peter Lang, 1992.

REITER-THEIL, S.: Wertfreiheit, Abstinenz und Neutralität? Normative Aspekte in Psychoanalyse und Familientherapie. In L. H. ECKENSBERGER/U. GÄHDE (Hg.): Ethische Norm und empirische Hypothese. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, S. 302 – 327.

RESCHER, N.: American philosophy today. In: Review of Metaphysics; 46 (1993), 717 – 745.

RING, E.: Signale der Gesellschaft. Psychologische Diagnostik in der Umfrageforschung. – Stuttgart: Verlag für Angewandte Psychologie, 1992.

RUPPART, R. E./MAIDENBAUM, A.: Psychological types, job change, and personal growth. In: M. STEIN/J. C. HOLLWITZ (Hg.): Psyche at work. Workplace applications of Jungian analytical psychology. – Wilmette, IL.: Chiron Publications, 1992, S. 194 – 213.

SARGES, W.: Veränderungen von Organisationsstrukturen und ihr Einfluß auf das Personalmanagement. In: J. KIENBAUM (Hg.): Visionäres Personalmanagement. – 2. Aufl. – Stuttgart: Schäffer-Poeschel, 1994, S. 371 – 399.

SCHAIPP, Chr./PLAUM, E.: „Projektive Techniken": Unseriöse „Tests" oder wertvolle qualitative Verfahren? – Bonn: Deutscher Psychologen Verlag, 1995.

SCHNEIDER, A.: Ethik bei der Auswahl von Führungskräften. Herausforderungen an die Weiterbildung. – Frankfurt/Main: Peter Lang, 1993.

SCHOLZ, Ch.: Personalmanagement. Informationsorientierte und verhaltenstheoretische Grundlagen. – 4. Aufl. – München: Vahlen, 1994.

SCHWARTZ, S. H./HUISMANS, S.: Value priorities and religiosity in four western religions. In: Social Psychology Quarterly; 58 (1995), 88 – 107.

SINGER, J.: Jung's typology in the workplace. In: M. STEIN/J. C. HOLLWITZ (Hg.): Psyche at work. Workplace applications of Jungian analytical psychology. – Wilmette, IL.: Chiron Publications, 1992, S. 214 – 233.

SPITZNAGEL, A.: Projektive Verfahren. In: W. SARGES (Hg.): Management-Diagnostik. – Göttingen: Hogrefe, 1990, S. 406 – 415.

STEIN, M./HOLLWITZ, J. (Hg.): Psyche at work. Workplace applications of Jungian analytical psychology. – Wilmette, IL.: Chiron Publications, 1992.

STEINMANN, H./LÖHR, A.: Grundlagen der Unternehmensethik. – Stuttgart: C. E. Poeschel, 1992.

TREVINO, L. K./YOUNGBLOOD, S. A.: Bad apples in bad barrels: a causal analysis of ethical decision-making behavior. In: Journal of Applied Psychology; 75 (1990), 378 – 385.

ULRICH, P./THIELEMANN, U.: Wie denken Manager über Markt und Moral? Empirische Untersuchungen unternehmensethischer Denkmuster im Vergleich. In: J. WIELAND (Hg.): Wirtschaftsethik als Theorie der Gesellschaft. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.

URBAN, D.: Regressionstheorie und Regressionstechnik. – Stuttgart: Teubner, 1982.

VICTOR, B./CULLEN, J. B.: The organizational bases of ethical work climates. In: Administrative Science Quarterly; 33 (1988), 101 – 125.

WERHANE, P. H.: Rechte und Verantwortungen von Korporationen. In: H. LENK/M. MARING (Hg.): Wirtschaft und Ethik. – Stuttgart: Reclam, 1992, S. 329 – 336.

WIELAND, J.: Formen der Institutionalisierung von Moral in amerikanischen Unternehmen. Die amerikanische Business-Ethics-Bewegung: Why and how they do it. – Bern: Paul Haupt, 1993 (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; 9).

WIELAND, J.: Die Ethik der Wirtschaft als Problem lokaler und konstitutioneller Gerechtigkeit. In: J. WIELAND (Hg.): Wirtschaftsethik als Theorie der Gesellschaft. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993, S. 7 – 31.

WOHLGEMUTH, A. C.: Unternehmensdiagnose in Schweizer Unternehmungen. Untersuchungen zum Erfolg mit besonderer Berücksichtigung des Humanpotentials. – Frankfurt/Main: Peter Lang, 1989.

WUNDERER, R./KUHN, Th. (Hg.): Innovatives Personalmanagement. Theorie und Praxis unternehmerischer Personalarbeit. – Neuwied: Luchterhand, 1995.

GIOVANNI MAIO

# DAS PRINZIP VERANTWORTUNG

## Versuch einer kritischen Würdigung von Hans Jonas anhand seiner Stellungnahmen zur Sterbehilfeproblematik

## EINLEITUNG

Längst schon werden *Naturwissenschaften* und *Technik* in ihrer Rolle als unbestrittene Garantie für einen Fortschritt zum Wohlergehen der Menschheit in Frage gestellt, längst schon scheint das Mißtrauen zu überwiegen, der Ruf nach Selbstbegrenzung den Machbarkeitswahn zu überstimmen.[1] Doch die bislang religiös motivierte Selbstbegrenzung verliert im Zuge der Enttabuisierung der Naturzusammenhänge an Gewicht, und der Mensch stößt mit seinem neuartigen Können auf besondere Herausforderungen von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft.

Diesen Herausforderungen versucht Hans JONAS mit seinem *Prinzip Verantwortung* eine verbindliche *Ethik* entgegenzustellen, eine Ethik, die einem zeitlich und räumlich erweiterten Bereich ethischen Urteilens gerecht werden soll. Als „planetar bezogene Makroethik"[2] nimmt diese Abschied von dem neuzeitlichen anthropozentrischen Freiheitsverständnis und Fortschrittsdenken. Mit dem Sachverhalt der *Verantwortung* zielt diese nun auf die Aufgabe der Bewahrung von Menschheit und Natur, die durch die Technik allgemein, insbesondere aber durch die *Biotechnologie* bedroht sind.

Im Rahmen dieser Arbeit werden zunächst die Grundlagen der von JONAS entwickelten „Verantwortungsethik" mit ihren Hauptelementen dargelegt werden, um dann im zweiten Teil speziell seine Stellungnahmen zum Problem der *Sterbehilfe* zu analysieren. Hierbei wird es darum gehen, den anthropologisch-metaphysischen Hintergrund zu ent-

1 O. HÖFFE: Tragen die Wissenschaften eine Verantwortung für unsere Zivilisation? (1986), S. 73.

2 K.-O. APEL: Diskurs und Verantwortung (1990), S. 193.

werfen und die Konkludenz seiner Argumentation zu überprüfen, wobei zuletzt eine allgemeine Einschätzung der Verantwortungsethik in ihrer globalen Bedeutung versucht werden soll.

## 1. Die Hauptelemente des Prinzips Verantwortung

Die Bedrohung der Conditio humana schlechthin veranlaßt Hans JONAS zu einer Neuinterpretation des *kategorischen Imperativs*, den er wie folgt formuliert:

> „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“[3].

Für die Grundlegung einer universalistischen Zukunftsethik, die sowohl die Dimension der Natur wie auch den zusätzlichen Erstrekkungsbereich der Zukünftigkeit in ihre Erwägungen einbezieht, ergeben sich folgende Ansätze:

### *a) Das Wissen um die Fernwirkungen unseres Tuns*

Eine Ethik, die sich für die menschliche Zukunft verantwortlich macht, impliziert das Gebot maximaler Information über die in die Zukunft gerichteten Folgen unseres Kollektivhandelns. Die Vorinformation über die späten Folgen unseres Tuns dient nach JONAS dazu, unsere Macht zu überwachen und sie vor sich selbst zu schützen. Die „Tatsachenwissenschaft von den Fernwirkungen“[4] soll dem Menschen durch Extrapolation aus dem Gegebenen vor Augen führen, was ihm auf seinem Weg durch die Geschichte zum Erhalt menschenwürdigen Lebens nützt, und so den Sinn des Ganzen, das unverzerrte Bild von Mensch und Natur erfahrbar machen.[5] Das Bezweifelbare, aber Mögliche müsse für die Beurteilung – wenn dieses Mögliche in der Vernichtung der Existenz besteht – wie Gewißheit behandelt werden. So bedarf dieses Sachwissen, diese intellektuelle Zukunftsschau einer zusätzlich emotionalen Komponente, um uns zum Handeln im Sinne der

3 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung (1979), S. 194.
4 Ders., ebd., S. 62.
5 J. RÖMELT: Theologie der Verantwortung (1991), S. 5.

Verantwortung zu bewegen. Zur Bestimmung des Handelns durch das Gefühl bedient sich Hans JONAS der „Heuristik der Furcht".

### *b) Heuristik der Furcht*

In Abkehr vom Utopie-Begriff plädiert Hans JONAS dafür, das Positive nicht als fixierbares Ziel einer a priori gedachten kosmischen Ordnung aufzufassen, sondern vielmehr als zu ertastenden und zu erahnenden Weg in die Zukunft. Es geht ihm darum, über die sachlichen Tatsachenwahrnehmungen hinaus eine Projektion vorausgesehener Bedrohung herzustellen, um im Spiegel des Erschreckens vor den möglichen Verzerrungen des Menschen zur immer neu zu erringenden Ahnung des wahren Menschenbildes zu gelangen. Hierbei dient die „Aufbietung des dem Vorgestellten angemessenen Gefühls"[6] und die „angemessene, begründete Furcht"[7] dazu, den Menschen zum Handeln, d. h. zum bewahrenden Tun zu motivieren.

Mit der Tatsachenwissenschaft von den *Fernwirkungen* unseres Tuns und der Heuristik der Furcht sind die von JONAS aufgezeigten nüchtern-praktischen Handlungsorientierungen als situationsbezogene Sollensnormen nun skizziert. Offen bleibt, aus welchem tieferliegenden Prinzip diese konkreten Normen legitimiert werden sollen. Woher kommt der Anspruch, die Naturordnung und das dadurch entstandene Leben als etwas Absolutes zu bewahren? Wie soll diese hierin ausgedrückte Besonderheit des Lebens, die Pflicht zum Menschen „jenseits des Wertsubjektivismus"[8] begründet werden?

### *c) Metaphysische Grundlagen*

Zur Legitimierung einer menschheitsbewahrenden Ethik entwickelt JONAS, anknüpfend an die Leibniz'sche Frage nach dem Vorrang des Seins vor dem Nichts[9], eine „rationale Metaphysik"[10], aus der sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen.

6 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 65.
7 Ders., ebd., S. 392.
8 Ders., ebd., S. 8.
9 Ders., ebd., S. 97ff.
10 Ders., ebd., S. 94.

Wenn nun ein objektives Sollen voraussetzt, daß es objektive Werte gibt, so gilt es zunächst, das Vorhandensein derselben überhaupt aufzuzeigen. JONAS löst dieses Problem, indem er als Wert das beschreibt, was einen Zweck unterhält. Die Fähigkeit also, Zwecke zu haben wird als Gut-an-sich gesehen, wobei „als ontologisches Axiom“[11] rein intuitiv unterstellt wird, daß „die Zweckhaftigkeit aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist“[12]. Nun postuliert JONAS eine von menschlicher Beurteilung freie, natürliche Zweckhaftigkeit alles Seienden und versteht das Leben nicht nur als Selbstzweck[13], sondern auch als den höchsten Zweck der Natur. Mit einem derartigen Aufweis der Zweckhaftigkeit der Natur kann JONAS folglich auch deren Werthaftigkeit erweisen. Zwecke und Werte werden somit ontologisch, also vom Sein selbst abgeleitet. Ausgehend davon, daß Werte „immanent einen Anspruch auf Wirklichkeit“[14] enthalten, kann so aus der Seinsfeststellung des faktisch Seienden nach JONAS eine objektive Sollensforderung im Sinne einer Pflicht zum Seinserhalt formuliert werden. Der nackte ontische Tatbestand, daß es Leben gibt, wird „zum ontologischen Gebot“[15], daß es das Leben weiter geben soll. So postuliert JONAS im Sinne einer aristotelischen Teleologie eine natürliche Zweckhaftigkeit alles Seienden und verwendet diese metaphysisch begründete Naturordnung als Basis für die normative Begründung der Verpflichtung des Menschen. Verweisend auf die Tradition europäischer Geistesgeschichte[16] plädiert JONAS für die Anerkennung einer derart vorherrschenden Ordnung der Natur, aus der sich wiederum die Besonderheit des Lebens ableite.

### *d) Epistemologische Betrachtungen und Organismusbegriff*

An diesem Punkt setzt JONAS' Kritik der Moderne ein. Er verbindet mit der *modernen Technologie* einen Abbau der von ihm verabsolutierten Naturordnung. Daß die rein naturwissenschaftliche Erkenntnis ei-

11 Ders., ebd., S. 155.
12 Ders., ebd., S. 154.
13 Ders., ebd., S. 401.
14 H. JONAS: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen (1992), S. 132.
15 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung, S. 187.
16 Ders., ebd., S. 107ff.

ne solche verleugne, betrachtet JONAS als Folge des *kartesianischen Dualismus*, der die *teleologische Kausalität* auf die *mechanische* reduziert habe.[17] So sei ein rein mechanistisches Naturverständnis entstanden, das der Instrumentalisierung der Natur Vorschub geleistet habe.[18] Vor allem aber sei infolge der von der Naturwissenschaft weitgehend verbannten Teleologie als Grundstruktur des Lebendigen ein Verlust der „Ehrfurcht vor der Naturordnung"[19] zu verzeichnen. Die heutige mechanistisch ausgerichtete Wissenschaft schließe die Existenz einer vorbestimmten Essenz aus und damit eine objektive Ordnung, aus der sich eine definierbare Natur des Menschen ableiten ließe. Das Leben sei rein kausal auf materielle Elementarteile reduziert und könne so in seiner Besonderheit und Eigentümlichkeit nicht erfaßt werden. Infolgedessen sei es zu einer Selbstentfremdung des Menschen gekommen.[20] Die Verquickung von *Dualismus* und *Utopismus* schließlich habe zu einem vorherrschenden Pragmatismus der heutigen Zeit geführt, „der kein altertümliches ‚Furcht und Zittern' einer immer weiteren Ausdehnung des Reichs purer Dingheit und unbeschränkter Nutzung im Wege stehen läßt"[21].

Stattdessen plädiert JONAS für

> „die Lehre der klassischen Ontologie, wonach das Ganze früher und besser ist als seine Teile, dasjenige, um dessentwillen sie sind und worin sie daher nicht nur den Grund, sondern auch den Sinn ihrer Existenz haben"[22].

Der ganze Organismus ist für JONAS folglich nicht mit dem Organismus als Ganzes gleichzusetzen, „seine eigene funktionale Identität fällt nicht mit ihrer substantiellen Identität zusammen"[23]. Wenn der Organismus auf die Verfügbarkeit von Materie auch angewiesen sein mag und nur mittels seiner Teile am Sein teilhaben kann, so stellt er doch eine höhere und umfassendere Stufe dar und ist nicht nur Produkt seiner stofflichen Substanz.

17 Ders., ebd., S. 40.
18 Ders., ebd., S. 117.
19 H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik (1987), S. 211.
20 H. JONAS: Organismus und Freiheit (1973), S. 59.
21 H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik, S. 236.
22 H. JONAS: Organismus und Freiheit, S. 303.
23 Ders., ebd., S. 125.

„In der organischen Konfiguration hört das stoffliche Element auf, die Substanz zu sein und ist nur mehr Substrat“[24].

Im Gegensatz zur bloßen Materie wurzelt nach JONAS im Sein des Organismus eine „Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit“[25], die Freiheit, sich entwickeln zu können, im Gleichgewicht zu der korrelierenden Notwendigkeit, eben dies zu tun.[26]

Demnach ist die Freiheit eine im Sein selbst universal angelegte Tendenz, die nur in Anerkennung der Notwendigkeit der Materie als Leben erscheint. Das Leben trägt seine Besonderheit und Eigenständigkeit primär darin, daß es die Materie aktiv verwandelt:

„Die Identität eines lebenden Wesens reitet auf dem Wellenkamm eines ständigen Austausches“[27].

Es vermag über den eigenen stofflichen Bestand hinauszugehen und somit in dieser Selbsttranszendierung „in den höheren Stufen dem Selbst eine immer weitere Welt“[28] zu eröffnen. Die hierbei zugrundeliegende Freiheit des Organismus stellt für JONAS nicht etwa die individuelle Gewissensfreiheit dar, sondern vielmehr einen Bestandteil der von ihm vorausgesetzten allgemeinen Ordnung, dem der Mensch seine Individualität unterzuordnen hätte.

## 2. Stellungnahmen zur Euthanasie-Problematik

Die Aufgabe seiner Schriften sieht JONAS darin, bewußt zu machen, in welch inneren Zusammenhang der „technologische Utopismus“[29] mit der Gefährdung des Daseins und der Würde des Menschen steht.

Sechs Jahre nach Erscheinen des grundlegenden Werkes *„Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Generation“* folgt ein zweiter angewandter Teil, worin an ausgewählten Beispielen die “neue Ethik“ sichtbar gemacht werden soll. Hierbei geht JO-

24 Ders., ebd., S. 126.
25 Ders., ebd., S. 133.
26 Ders., ebd., S. 132.
27 H. JONAS: Erkenntnis und Verantwortung (1991), S. 102.
28 H. JONAS: Organismus und Freiheit, S. 134.
29 K.-O. APEL: Diskurs und Verantwortung (1990), S. 186.

NAS vor allem auf das Problem der Versuche am Menschen, der *Gentechnologie*, der *Organtransplantation* und der *Euthanasie* ein.

Letzteres soll Gegenstand unserer weiteren Ausführungen sein, macht doch die Beeinflussung des Sterbens durch die moderne Technik exemplarisch deutlich, wie sehr das menschliche Handeln die Unverletzlichkeit des Ganzen antastet und somit tieferliegende Fragen, Fragen nach einem *allgemeinverbindlichen Sinn* aufwirft.

Zunächst gilt es, terminologisch die *passive* von der *aktiven Euthanasie* zu unterscheiden. Während erstere die absichtliche Beschleunigung des Sterbevorgangs bedeutet, umschreibt letztere den Verzicht auf künstlich lebensverlängernde Maßnahmen[30].

### *a) Aktive Euthanasie*

Die in der Euthanasie-Diskussion aufgeworfene grundlegende Frage lautet: Muß das Leben eines sterbenden unheilbar kranken Menschen immer mit allen verfügbaren Mitteln verlängert werden?[31] Wenn man diese Frage verneint, so konzentriert sich die Problematik der aktiven Euthanasie darauf, ob man den Tod eines Patienten durch aktive Intervention herbeiführen darf.

Die Stellungnahmen Hans JONAS' hierzu sind eindeutig:

> „Das aktive Töten darf nicht zu den Berufsaufgaben des Arztes gehören."[32]

Was hierbei in strikter Form für den Arzt gilt, wird für den individuell Betroffenen relativiert[33]; so gesteht JONAS beispielsweise einem Ehemann in Ausnahmefällen moralisch zu, die Leiden des Partners aktiv zu verkürzen.

Was den Sonderfall schwerstgeschädigter Neugeborener angeht, hält JONAS an dem strikten Verbot der aktiven Tötung fest. Auch wenn dies eine Potenzierung von Leid bedeutet, fordert JONAS auf,

30 A. ESER/M. von LUTTEROTTI/P. SPORKEN (Hg.): Lexikon Medizin Ethik Recht (1989), S. 1086.
31 H. KUHSE: Warum Fragen der aktiven und passiven Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind (1991), S. 51.
32 H. JONAS: Mitleid allein begründet keine Ethik (1989), S. 9 – 12.
33 Ders., ebd., S. 9.

„der karitativen Versuchung zu widerstehen“[34]. Eine auf Mitleid allein fundierte Ethik lehnt JONAS ab[35] und plädiert der Dammbruch-Gefahr wegen für eine absolute Reinhaltung des tabuisierten Bereichs der aktiven Tötung. Daß es sich hierbei um keine Selbstverständlichkeit handelt, zeigen die Ausführungen von Peter SINGER[36] und die gesetzliche Zulassung der aktiven Euthanasie durch das niederländische Parlament.

### *b) Passive Euthanasie*

In Anerkennung eines Rechts zu sterben als letzten Bestandteil im Vollzug des Lebens als Ganzes[37] sieht JONAS in der technischen Kontrolle bzw. Verhinderung des Sterbens dieses letzte Lebensrecht und die Autonomie des Patienten verletzt.[38] Daher gesteht er dem todgeweihten Patienten zu, sich für sein Ende zu entscheiden, wobei die Aufgabe des Arztes zunächst darin bestehen solle, den Patienten in das Wissen um seinen bevorstehenden Tod zu setzen. Nur so könne der Sterbende in ein Verhältnis zu seinem eigenen Ende treten.[39]

Wenn nun dieser bewußte, unheilbare Patient im Endstadium nach entsprechender Aufklärung die Abstellung des ihn allein noch erhaltenden Atemgeräts standhaft verlangt, so spricht sich JONAS dafür aus, die *Freigabe des Sterbens* zu erlauben und von gesetzlichen wie berufsständischen Repressalien abzusehen.[40]

Was den permanent komatösen Patienten angeht, so ist das Postulat eines Rechts zu sterben in Ermangelung eines reklamierenden Subjekts für JONAS nicht zwingend.[41] Das Hilfsmittel der Gehirntod-Definition, wonach ein Koma bestimmten Grades als Tod deklariert wird, hält JONAS für untauglich. Er sieht darin lediglich eine Verschiebung des Problems von der sittlichen auf die technische Ebene[42], mit dem

34 H. JONAS: Technik, Ethik und Biogenetische Kunst (1985), S. 15.
35 H. JONAS: Mitleid allein begründet keine Ethik, S. 11.
36 P. SINGER: Praktische Ethik (1984).
37 J. G. MERAN: Die Kunst des Netzes (1990), S. 156.
38 H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik, S. 247.
39 Ders., ebd., S. 253.
40 Ders., ebd., S. 256.
41 Ders., ebd., S. 259.
42 Ders., ebd., S. 261.

impliziten Ziel, dadurch einen externen Nutzungsgewinn in Form von Organspenden zu legitimieren.[43] Hierzu JONAS wörtlich:

> „Dann wird dieser halbtote, halblebendige Organismus zu einer Art Mine, Steinbruch ... damit geht alle Würde des Sterbens verloren."[44]

In Anlehnung an entsprechende Stellungnahmen der katholischen Kirche[45] plädiert JONAS dafür, in einem solchen Falle, wo kein Wille die Fortsetzung des Lebens begehrt, alle außerordentlichen Mittel einzustellen und dem Patienten das Sterben zu erlauben.[46] JONAS geht sogar weiter und formuliert aus einem schließlich doch noch konstruierten Recht zu sterben geradezu eine Pflicht, im Interesse des ‚posthumen Erinnerungsrechts' das ‚degradierende Fortleben' um der Würde des Sterbenden willen zu beenden.[47]

## 3. Diskussion

### *a) Metaphysische Letztbegründung oder Privatethik?*

Wenn JONAS die *aktive* Euthanasie ablehnt, mag seine Sorge um die Integrität des ärztlichen Berufsbildes[48] eine Rolle spielen. Von grundlegenderer Bedeutung für diese aufgestellte Norm ist jedoch vielmehr sein zentrales Anliegen, das durch die Naturordnung entstandene Leben anzuerkennen und zu bewahren.

Zweifelsohne kann diesem ethischen Anliegen ein hohes sittliches Niveau zugesprochen werden. Prüft man jedoch seine Ausführungen auf ihre Stichhaltigkeit hin, so stolpert man über manche argumentative Schwachpunkte.

Es muß fraglich bleiben, ob der Anspruch von Hans JONAS, eine „Ethik für die technologische Zivilisation"[49] zu liefern, sich nicht doch als überzogen erweist - wenn man *Ethik als Konfliktbeseitigungsinstru-*

43 Ders., ebd., S. 260.
44 H. JONAS: Erkenntnis und Verantwortung(1991), S. 140.
45 H. JONAS: Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects (1969), S. 243.
46 S. F. SPICKER (Hg.): Organism, Medicine, and Metaphysics (1978), S. 195.
47 H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik (1987), S. 262.
48 H. JONAS: Mitleid allein begründet keine Ethik, S. 11.
49 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung.

*ment* begreift. Denn letztlich gelingt es JONAS nicht, seine Forderungen allgemeingültig zu begründen. Auf eine nur schwache, weil induktive, Logik zurückgreifend, kann er keine zwingenden Gründe für die Überlegenheit von Zweck an sich über Zwecklosigkeit beibringen. Vielmehr setzt er die Selbstbejahung des Seins im Zweck durch „evidentielle Intuition“[50] einfach voraus. Als „ontologisches Axiom“[51] besitzt die Selbstbeglaubigung des Zwecks für JONAS „Selbstevidenz“[52] und zieht die Forderung des Sollens als ontologischen kategorischen Imperativ nach sich.

Dieser Versuch, das *Sollen* aus dem *Sein* metaphysisch zu folgern, d. h. die letzte Begründung der Verantwortung als im Sein selbst angelegt zu sehen, ist insgesamt auf breite Kritik gestoßen.

Dieter BIRNBACHER sieht in diesem Kunstgriff lediglich eine Verschiebung des Problems von den Sollensurteilen auf die ontologischen Werturteile[53], Wolfgang Erich MÜLLER kritisiert die zirkelhafte Struktur der Argumente[54], Wolfgang KUHLMANN sieht eine unüberbrückte Kluft zwischen Sein und Sollen.[55]

Von Johannes WENDNAGEL[56] als „subjektivistisch-dezisionistische Privatethik“ abqualifiziert, geben die von JONAS als absolut aufgestellten Kriterien letztlich eine rein persönliche Wahl wieder, ohne dem Anspruch einer allgemeinen Nachvollziehbarkeit zu genügen. JONAS gibt eine inhaltlich umgrenzte Ontologie vor und verfehlt damit das Ziel, ein transindividuelles, allgemeinverbindliches Konfliktbeseitigungsinstrument zu liefern. Es ist vielmehr eine Weltanschauung mit rein subjektiver Gültigkeit, die er propagiert; eine Weltanschauung, die trotz der Beteuerung, daß die Philosophie in der Methode atheistisch zu sein habe[57], von seinem jüdischen Glauben an die Güte der

50 Ders., ebd., S. 155.
51 Ders., ebd.
52 Ders., ebd., S. 154.
53 D. BIRNBACHER: Rezension. Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung (1983), 144 – 147.
54 W. E. MÜLLER: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas (1988), S. 101f.
55 W. KUHLMANN: Prinzip Verantwortung versus Diskursethik (1987), S. 95.
56 J. WENDNAGEL: Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise? (1990), S. 7.
57 H. KOELBL: Jüdische Portraits (1989), S. 123.

Schöpfung und der christlichen Ebenbildlichkeit des Menschen geprägt ist: „eine säkularisierte theologische Ethik“[58].

JONAS möchte für sich den letzten Sinngrund der Verantwortung ausdrücklich auf Gott bezogen wissen, was er als privaten Mythos charakterisiert.[59] Sein Versuch, diesem mittels Rückgriff auf die Metaphysik auch auf nicht-religiöser Ebene eine allgemeine Tragfähigkeit zu verleihen, scheitert an dem vielfach als überzogen geltenden[60] Anspruch, ein unbedingtes Sollen von etwas vielfach Bedingtem wie dem menschlichen Willen abzuleiten.

Daß sich Hans JONAS dieser Begründungsprobleme seiner Metaphysik wohl bewußt ist, wird erst in späteren Publikationen deutlich, als er sein ontologisches Fundament nur noch als eine mögliche „Option“[61], als „metaphysische Vermutung“[62] oder gar als „metaphysischen Glauben“[63] darstellt.

### *b) Überlegungen zu Teleologie und Überlebenspflicht*

Und selbst wenn wir JONAS' Bekenntnis zum *Panteleologismus* akzeptieren, ist das Gut-an-sich der Zweckimmanenz noch nicht erwiesen. Die Fragwürdigkeit des Zweck-Arguments wird insbesondere an dem Gedankenexperiment deutlich, daß der Zweck der Natur beispielsweise auch im frühzeitigen Ruin des Homo sapiens liegen könnte.[64] Müßte man sich dann diesem Zweck nicht doch widersetzen? Und was wäre, wenn der Gattung Mensch – wie BIRNBACHER beispielsweise durchdenkt – „nur irreversibles Siechtum drohte“[65]? Erschiene es nicht auch dann bedenklich, an der Verpflichtung zur Fortexistenz festzuhalten? Deutlich wird die geringe Überzeugungskraft dieses mo-

58 W. E. MÜLLER: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas), S. 126.

59 H. JONAS: Organismus und Freiheit, S. 335.

60 H. KÜNG: Projekt Weltethos (1992), S. 76; W. E. MÜLLER: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas, S. 65; K.-O. APEL: Diskurs und Verantwortung (1990), S. 197; J. WENDNAGEL: Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise? (1990), S. 10.

61 H. JONAS: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen (1992), S. 140.

62 Ders., ebd.

63 Ders., ebd., S. 130.

64 D. BIRNBACHER: Zur Frage der Gründe für die Erhaltung der menschlichen Gattung (1986), S. 59.

65 Ders., ebd., S. 61.

ralischen Gebots auch an dem von Ursula WOLF[66] skizzierten hypothetischen Fall, daß die Menschheit beschlösse, auf ihre Fortpflanzung zu verzichten. Gäbe es hiergegen – so wendet sie und auch Günter PATZIG[67] ein – ernsthafte moralische Einwände? Ähnliche Bedenken werden von Karl Otto APEL geäußert, wenn er darauf hinweist, daß der oberste Vorrang des Überlebens der Gattung rein theoretisch auch mit einer sozialdarwinistischen Lösung vereinbar wäre.[68]

Unabhängig davon, ob begründbar oder nicht, drängt sich an diesem Punkt die Frage auf, ob mit der geforderten Überlebenspflicht der Gattung Mensch wirklich das zentrale Problem der heutigen Zeit in seiner Dringlichkeit und Notwendigkeit angesprochen wird. Für die *Euthanasiedebatte* jedenfalls ist mit diesem Postulat nichts Entscheidendes gewonnen. So erweist sich das von JONAS proklamierte Prinzip Verantwortung als zweideutig und insuffizient, wenn man darin einen Aufruf zum bloßen Bewahren versteht. Ein Blick auf die Weltlage – so APEL – mache deutlich, daß das Bewahren verknüpft werden müsse mit einem „sozialemanzipativen Fortschrittsprozeß"[69], um die Würde des Menschen erst einmal zu realisieren, bevor sie auch bewahrt werden könne. Doch kehren wir zur Euthanasiediskussion zurück.

Als Argument dafür, einen todgeweihten Patienten unter bestimmten Bedingungen sterben lassen zu dürfen, führt JONAS die Autonomie des Patienten ins Feld, „die verlangt, daß wir uns selbst besitzen und nicht von einer Maschine besitzen lassen"[70]. Darüber hinaus jedoch ist es seine oben herausgearbeitete Konzeption von Organismus als eine höhere Stufe seiner stofflichen Substanz, ist es diese Betrachtungsweise, aus der sein Aufruf resultiert, sich darüber Gedanken zu machen, „daß die Treuhandschaft der Medizin es mit der Ganzheit des Lebens zu tun hat"[71].

In diesem Zusammenhang versteht sich auch seine Mahnung, der Verdinglichung des Menschen nicht durch eine künstliche Aufrechterhaltung des Lebens Vorschub zu leisten; und eine gehirnorientierte

66 U. WOLF: Brauchen wir eine ökologische Ethik? (1991), S. 213.
67 G. PATZIG: Ökologische Ethik (1984), S. 75.
68 K.-O. APEL: Diskurs und Verantwortung, S. 184.
69 Ders., ebd., S. 185.
70 H. JONAS: Technik, Ethik und Biogenetische Kunst (1985), S. 7.
71 H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik, S. 266.

Neudefinition des Todes hätte nach JONAS genau diese Verdinglichung zur Folge.[72] An diesem Punkt kommt seine Ablehnung utilitaristischer Denkweise zum Ausdruck[73], die jedoch nicht konsequent durchgehalten wird. So verweist JONAS – wenn auch halbherzig – auf die Begrenztheit medizinischer Ressourcen[74], um das Aussetzen der „todverzögernden Techniken der modernen Medizin"[75] zu legitimieren.

Gerade an dem Problem der *passiven* Euthanasie wird deutlich, daß JONAS Prinzipien aufstellt, die für die praktischen Auseinandersetzungen zu allgemein gehalten sind. Abgesehen vom globalen Appell zur Enthaltsamkeit liefern sie wenig konkrete Kriterien dafür, zu beurteilen, worauf nun verzichtet werden solle und worauf nicht.

### *c) Eine neue Ethik?*

Nach Darstellung der von JONAS abgegebenen Stellungnahmen zum Problem der Sterbehilfe und nach kritischer Ausarbeitung der hierbei zugrundeliegenden Argumentationen drängt sich an dieser Stelle die Frage auf: Ließe sich die in dieser Erörterung zum Ausdruck gekommene Sorge um die Würde und Integrität des Menschen nicht auch durch die *Tugendkataloge* der klassischen Ethik auffangen? Und was ist nun tatsächlich neu an dem Prinzip Verantwortung?

Zunächst sei darauf verwiesen, daß der Gedanke, Konsequenzen von Handlungen im Sinne einer Verantwortungsethik zu beachten, alles andere als neu ist, wird er doch beispielsweise von Wilhelm WEISCHEDEL[76] oder Georg PICHT[77] noch vor Hans JONAS zum Ausdruck gebracht.[78] Wenn man nun mit dem Begriff der Zukunftsorientierung einen grundlegenden Perspektivenwechsel ethischen Nachdenkens verbinden sollte, so unterschätzte man den Zukunftsbezug früherer Ethiken. Überzeugend weisen beispielsweise Wolfgang HUBER[79] und

72 Ders., ebd., S. 259f.
73 Ders., ebd., S. 260.
74 Ders., ebd., S. 248.
75 Ders., ebd., S. 244.
76 W. WEISCHEDEL: Das Wesen der Verantwortung (1972).
77 G. PICHT: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung (1969).
78 Ch. MÜLLER: Verantwortungsethik (1992), S. 129.
79 W. HUBER: Konflikt und Konsens (1990), S. 154.

Volker GERHARDT[80] darauf hin, daß der Mensch schon immer auf der Basis vernünftiger Einsicht um der künftigen Lebenssicherung willen Vorsorge getroffen hat.

Dennoch war früheren Generationen die heutige Dramatik des Zukunftsbezugs in der Ethik unbekannt gewesen. Aus der aktuellen Dynamisierung der geschichtlichen Entwicklung läßt sich ohne Zweifel die Rechtfertigung ableiten, den individuell zentrierten Kant'schen Imperativ um den objektiv geschichtlichen Zeitbezug zu erweitern, was MÜLLER als „Neuformulierung der aristotelischen Phronesis"[81] bezeichnet.

Mag der Anspruch eines Perspektivenwechsels in der Ethik überzogen sein, eine Erweiterung der klassischen Ethik ist mit dem Prinzip Verantwortung allemal vollzogen; eine Erweiterung nicht nur um den neuartigen Zukunftsbezug, sondern auch um den kosmischen Bezug, der in dem Anliegen zum Ausdruck kommt, den bisherigen Anthropozentrismus im Dienste eines sittlichen Eigenrechts der außermenschlichen Welt zu überwinden. Auch wenn an dieser Stelle Otto Peter OBERMEIER[82] und Matthias RATH[83] einwenden, daß dem Jonas'schen Denken systemimmanent ein anthropomorphes Seinsverständnis zugrunde liege, kann JONAS dieser entscheidende Beitrag zur ethischen Diskussion der Moderne nicht abgesprochen werden.

## SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Nach Darstellung der Hauptelemente des Prinzips Verantwortung haben wir exemplarisch am Problem der *Sterbehilfe* versucht, den metaphysischen und anthropologischen Hintergrund der Jonas'schen Ethik kritisch zu beleuchten. Dabei erweist sich der Anspruch, eine neue Ethik zu liefern, als in zweifacher Hinsicht überzogen. Zum einen konnte gezeigt werden, daß JONAS mit ontologischen, nicht weiter begründbaren Vorgaben kommt, die sich als religiös motiviert heraus-

80 V. GERHARDT: Gibt es eine Zweckhaftigkeit des Seins? (1986), S. 68.
81 C. MÜLLER: Verantwortungsethik, S.126.
82 O. P. OBERMEIER: Rezension. Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik (1981), S. 432.
83 M. RATH: Intuition und Modell (1988), S. 90

stellen und somit unfähig sind, eine ideologie- und konfessionsübergreifende Ethik zu liefern. Zum anderen macht gerade das Beispiel der Euthanasie deutlich, daß die hierfür notwendigen Abwägungen durchaus auch von einer traditionellen Ethik geleistet werden können, es somit einer neuen Ethik hierfür nicht bedurft hätte.

Und doch hat Hans JONAS mit seinem eindringlichen Hinweis auf die neue Dimension der Folgenhaftigkeit menschlichen Handelns und durch die Ausdehnung des Verantwortungsspektrums auf die unbelebte Natur eine bislang vernachlässigte Komponente der traditionellen Ethik in den Mittelpunkt gerückt und damit entscheidende Defizite der Moderne benannt.

Das wesentliche Verdienst von Hans JONAS besteht weniger in der konkretisierenden Ausarbeitung einer „neuen" Ethik als vielmehr darin, mit hoher intuitiver Plausibilität einen der entscheidendsten Beiträge zu einem neuen Zukunftsbewußtsein geleistet zu haben.

## Literatur

APEL, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

BIRNBACHER, Dieter: Rezension. Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Zeitschrift für philosophische Forschung; 37 (1983), 144 – 147.

BIRNBACHER, D.: Zur Frage der Gründe für die Erhaltung der menschlichen Gattung. In: Thomas MEYER / Susanne MILLER (Hg.): Zukunftsethik und Industriegesellschaft. – München: J. Schweitzer, 1986.

ESER, Albin/LUTTEROTTI, Markus von / SPORKEN, Paul (Hg.): Lexikon Medizin Ethik Recht. – Freiburg: Herder, 1989.

GERHARDT, Volker: Gibt es eine Zweckhaftigkeit des Seins? In: Th. MEYER/S. MILLER (Hg.): Zukunftsethik und Industriegesellschaft. – München: J. Schweitzer, 1986

HEGSELMANN, Rainer/MERKEL, Reinhard (Hg.): Zur Debatte über Euthanasie. – Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

HÖFFE, Otfried: Tragen die Wissenschaften eine Verantwortung für unsere Zivilisation? In: Thomas MEYER/ Susanne MILLER (Hg.): Zukunftsethik und Industriegesellschaft. – München: J. Schweitzer, 1986.

HUBER, Wolfgang: Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung. – München: Kaiser, 1990.

JONAS, Hans: Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects. Daedalus; 98 (1969), 219 – 247.

JONAS, H.: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

JONAS, H.: Technik, Ethik und Biogenetische Kunst. In: Rainer FLÖHL (Hg.): Genforschung – Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen. – München: J. Schweitzer, 1985.

JONAS, H.: Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung. – Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

JONAS, H.: Mitleid allein begründet keine Ethik. DIE ZEIT (1989), 9 – 12.

JONAS, H.: Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann. – Göttingen: Lamuv Verlag, 1991.

JONAS, H.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. – Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

KOELBL, Herlinde: Jüdische Portraits. – Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1989.

KÜNG, Hans: Projekt Weltethos. – München: Piper, 1992.

KUHLMANN, Wolfgang: Prinzip Verantwortung versus Diskursethik. Archivio di Filosofia; LV; (1987), No. 1 – 3, 89 – 116.

KUHSE, Helga: Warum Fragen der aktiven und passiven Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind. In: R. Hegselmann/R. Merkel (Hg.): Zur Debatte über Euthanasie. – Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

MERAN, Johannes G.: Die Kunst des Netzes. Gedanken zum Auffangen eines dissonanten Sterbens. In: Reinhard LÖW: Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem Thema. – Köln: Communio Verlag, 1990.

MEYER, Thomas/MILLER, Susanne (Hg.): Zukunftsethik und Industriegesellschaft. – München: J. Schweitzer Verlag, 1986.

MÜLLER, Christian: Verantwortungsethik. In: Annemarie PIEPER: Geschichte der neueren Ethik 2. – Tübingen: Francke, 1992.

MÜLLER, Wolfgang Erich: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas. – Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.

OBERMEIER, Otto Peter: Rezension. Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik. Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Philosophisches Jahrbuch; 88 (1981), 426 – 441.

PATZIG, Günter: Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. In: Hans J. Elster (Hg.): Umweltschutz. Herausforderung unserer Generation. – Mainz: von Hase & Köhler, 1984.

PICHT, Georg: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. – Stuttgart, 1969.

RATH, Matthias: Intuition und Modell. Hans Jonas und die Ethik des wissenschaftlichen Zeitalters. – Frankfurt a. M.: Lang, 1988.

RÖMELT, Josef: Theologie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip. – Innsbruck: Resch, 1991.

SINGER, Peter: Praktische Ethik. – Stuttgart: Reclam, 1984.

SPICKER, Stuart F. (Hg.): Organism, Medicine, and Metaphysics. – Dordrecht, 1978.

WEISCHEDEL, Wilhelm: Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch. – Frankfurt: Suhrkamp, 1972.

WENDNAGEL, Johannes: Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise? Ein Gespräch mit dem Prinzip Verantwortung von Hans Jonas. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.

WOLF, Ursula: Brauchen wir eine ökologische Ethik? In: Hans-Ludwig OLLIG (Hg.): Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartsphilosophie. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

KLAUS PETER RIPPE

# MORALISCHE MEINUNGSUNTERSCHIEDE UND POLITIK[1]

In der heutigen Gesellschaft gibt es eine Reihe von *Konflikten*, die auch moralischer Art sind. Bei der Diskussion um Abtreibung, Organspende, Tierversuche, Gentechnik oder die Drogenpolitik gibt es Verfechter unterschiedlichster – teilweise sich widersprechender, ja mitunter unversöhnlicher – moralischer Positionen. In all diesen Bereichen besteht aber zugleich das Problem, daß innerhalb der Gesellschaft Wege gesucht werden müssen, wie in diesen Fragen verfahren werden soll. Ich denke an Fragen wie:

- Soll Schwangerschaftsabbruch unter Strafe gestellt werden?
- Wie kann Organtransfer geregelt werden?
- Dürfen, und wenn ja, unter welchen Umständen und Rahmenbedingungen dürfen Tierversuche weiterhin vorgenommen werden?
- Kann, und wenn ja, wie kann die Gentechnik verantwortungsbewußt weiterentwickelt werden?
- Dürfen wir in der Drogenpolitik auf repressive Maßnahmen verzichten? Ja, sollten wir sogar einen freien Markt für Drogen ermöglichen?

All das bedarf einer Antwort. Wir stehen damit vor den Fragen, wie Einigung über diese Probleme erzielt werden kann, ob hier Raum zur Argumentation und Deliberation besteht; und spezieller, was die Moralphilosophie dazu beitragen kann, um politische Diskurse einer Lösung näher zu führen.

Ich werde versuchen, etwas zur Antwort auf diese Fragen beizutragen. Im speziellen werde ich in diesem Aufsatz dafür plädieren, daß zur Lösung politischer Konflikte eine argumentative Diskussionskultur unentbehrlich ist. Zudem werde ich zeigen, daß innerhalb dieser Diskussionskultur der Moralphilosophie eine wichtige Rolle zukommt.

1 Ich danke Stefan Grotefeld, Peter Schaber und Simone Zurbuchen für ihre hilfreichen Anmerkungen zu einer früheren Fassung des Textes.

Moralphilosophie ist dabei nicht als Entscheidungsverfahren, sondern als Analyseinstrument zu verstehen.

Um dieses Vorhaben zu erfüllen, werde ich zunächst eine gängige Antwort der politischen Philosophie prüfen. Dem *politischen Liberalismus* nahestehende Autoren führen Ausschlußprinzipien (*principles of preclusion*) ein, mit dem bestimmte Argumentationstypen bei der Begründung staatlichen Handelns ausgeschlossen werden sollen. Ich werde zunächst zwei Ausschlußprinzipien diskutieren (I). Danach werde ich den Vorschlag von A. GUTMANN und D. THOMPSON erörtern, die neben Ausschlußprinzipien Schlichtungsprinzipien (*principles of accomodation*) formulieren (II). Insbesondere das Modell der Schlichtungsprinzipien werde ich im folgenden aufnehmen. Ich werde mich der Frage zuwenden, wie moralische Konflikte in modernen Gesellschaften geführt werden. Dieser Exkurs in die Empirie soll zugleich erhellen, welche Rolle der Moralphilosophie im Modell einer argumentativen Diskussionskultur zukommen könnte. (III)

## I. AUSSCHLUSSPRINZIPIEN

Daß heutzutage moralische *Meinungsunterschiede* bestehen, unterscheidet unsere moderne, komplexe Gesellschaft nicht von früheren. Die meisten früheren Gesellschaften waren jedoch dadurch gekennzeichnet, daß die Herrschenden die Pluralität der Meinungen als Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden ansahen und sie durch staatliche bzw. außerstaatliche Maßnahmen zu unterdrücken suchten. Im Unterschied dazu wird das Faktum der Pluralität in heutigen Gesellschaften in zunehmenden Maße begrüßt. Und dies zu Recht.[2] Denn aus der Pluralität erwachsen Vorzüge, die allen Bürgern der Gesellschaft zugute kommen. Insbesondere ist sie, so das Argument J. S. MILLs, Voraussetzung für Entdeckung und Erhaltung von wahren Überzeugungen. Es ist heute sinnvoll, sich auf das Leben in einer pluralistischen Gesellschaft einzulassen. Der Schritt in eine solche ist jedoch mit Kosten verbunden, und zu diesen Kosten gehören nicht zu-

2 Vgl. zu den im folgenden nur knapp skizzierten Argumenten ausführlicher: K. P. RIPPE: Pluralismus (1996).

letzt jene, die zur Lösung bzw. Schlichtung moralischer Meinungsunterscheide aufgebracht werden müssen.

Die *Lösung der moralischen Konflikte* ist unumgänglich. Die oben genannten Fragen bedürfen einer Antwort und einer sofortigen gesellschaftlichen Entscheidung. Wir brauchen eine gesellschaftliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs, des Organtransfers, der Tierversuche oder der Drogenpolitik. Auch der Verzicht auf eine solche Regelung würde die Befürwortung einiger Standpunkte und die Benachteiligung anderer bedeuten. Verzichtet der Staat auf eine Regulierung des Schwangerschaftsabbruchs, des Tierversuchs, der Organspende oder der Drogenabgabe, so hat er implizit einen liberalen Standpunkt befürwortet und läßt Handlungen zu, die einige Bürgern unmoralisch und verbotswürdig anmuten.[3] Egal, wie der Staat handelt, ob er etwas tut oder unterläßt, er verstößt damit gegen tiefe Überzeugungen einiger Bürger, und mehr noch, er schränkt deren Freiheit ein. Ein solcher Zwang, geschieht er durch staatliches Tun oder Unterlassen, ist aber stets begründungsbedürftig. Die Berufung auf eine prozedurale Demokratie ist hier nur bedingt eine Lösung. Durch Mehrheitsentscheidungen könnten diese Probleme sehr wohl gelöst werden. Aber es gibt Zwangsmaßnahmen, die dem einzelnen oder einer Minderheit nicht von der Mehrheit aufgebürdet werden können.

Eine von vielen liberalen Autoren[4] geteilte Auffassung besagt, daß staatliche Regelungen (und Institutionen) als illegitim bezeichnet werden müssen, wenn sie gegenüber Bürgern nicht durch *vernünftige Gründe* gerechtfertigt werden können. In allen Bereichen, wo es um die „bloße Konfrontation von persönlichen Standpunkten" geht, müsse sich der Staat neutral verhalten. Man bezeichnet diese Position als Konzeption der *Begründungsneutralität*. Danach können nur neutrale Begründungen staatliches Handeln legitimieren. Der Staat darf Sonntagsruhe, um das Mill'sche Beispiel anzuführen, mit der Begründung einführen, daß ein allgemeiner und gemeinsamer Ruhetag für die Freizeitgestaltung aller von Vorteil ist. Denn dieses Argument kann von al-

3 Es ist deshalb ein Fehler anzunehmen, Neutralität fordere vom Staat, in bestimmten Bereichen nichts zu tun. Vgl . hierzu auch A. GUTMANN und D. THOMPSON: Moral Conflict and Consensus (1990).

4 Unter anderem wird eine solche Position von R. DWORKIN, Th. NAGEL, Br. ACKERMANN und Ch. LARMORE vertreten.

len rationalen Personen beurteilt und als zutreffend bzw. falsch bewertet werden. Der Staat darf die Sonntagsruhe aber nicht mit der Begründung einführen, daß Gott dem Menschen laut Bibel verkündet, der Mensch müsse am siebten Tag ruhen. Diese Begründung wird als unzulässig betrachtet, weil sie sich auf die Wahrheit einer bestimmten Religion bzw. (was insbesondere die Festlegung des Wochentags betrifft) auf eine bestimmte Interpretation dieser Religion beruft.

Gibt es solche neutralen Gründe, kann der Staat auch in die Religionsfreiheit eingreifen. Gibt es (volkswirtschaftliche oder veterinärmedizinische) Gründe dafür, daß der Staat jegliches Schlachten von Kälbern untersagen muß, kann er, womit ich mich an ein Beispiel von J. LOCKE anlehne, auch das rituelle Schlachten von Kälbern verbieten. Ein solches Verbot einer rituellen Handlungen wäre, da es neutral begründet wird, zulässig.

Um festzustellen, welche Argumente zulässig sind und welche nicht, werden *Ausschlußprinzipien* formuliert. Sie legen fest, daß bestimmte Argumentationstypen nicht zulässig sind, um staatliche Zwangsmaßnahmen zu begründen. Nicht zulässig heißt dabei, daß es illegitim wäre, wenn der Staat seine Handlungen mit solchen Argumenten rechtfertigt. Dies forderte letztlich von Staatsmännern und Richtern, daß sie als Vertreter des Staates anders argumentieren denn als Bürger. Teilweise wird aber auch die weitergehende These vertreten, daß alle Bürger im politischen Diskurs diese Argumentationstypen nicht gebrauchen sollten.[5]

Ausschlußprinzipien sollen klären, welche Argumente zur Begründung von Zwang zugelassen werden sollten und welche nicht. In der Diskussion wird insbesondere dafür plädiert, daß folgende Argumentationstypen nicht zur Begründung staatlichen Handelns herangezogen werden dürfen:

1. *Argumente, die auf religiösen Annahmen fußen.*
2. *Argumente, die auf einer Konzeption des Guten beruhen.*

Es wird sich zeigen, daß diese Ausschlußprinzipien teilweise verworfen, umformuliert und in ihrer Bedeutung relativiert werden müssen.

5 In der Literatur wird diese Unterscheidung teilweise vernachlässigt. Dies gilt selbst für Autoren wie K. GREENAWALT: Private Consciences and Public Reasons (1995) und Thomas NAGEL: Equality and Partiality (1991).

## 1. Ausschluß von Argumenten, die auf religiösen Annahmen fußen

Im folgenden werde ich dieses Ausschlußprinzip als *religionskritisches Prinzip* bezeichnen.[6] Selbst die Befürwortung einer vollständigen Trennung von Staat und Kirche impliziert noch nicht die Befürwortung des religionskritischen Ausschlußprinzips. Es ist etwas anderes, die vollständige Unabhängigkeit der Institution der Kirche vom Staat zu fordern, als zu verlangen, staatliches Handeln dürfe nicht durch religiöse Argumente begründet werden. Im allgemeinen werden Anhänger des religionskritischen Ausschlußarguments zwar auch für eine vollständige Trennung von Staat und Kirche eintreten. Doch hängt dies damit zusammen, daß Liberale, die Ausschlußprinzipien einführen wollen, gewöhnlich auch die vollständige Trennung von Staat und Kirche befürworten. Diese beiden (weltanschaulich und biographisch meist verbundenen) Positionen können aber unabhängig voneinander vertreten werden. Die Verwirrung kommt daher, daß hier zwei Spielformen der *liberalen Neutralitätsthese* verwechselt werden.

### *a) Ziel- und Begründungsneutralität*

Die sogenannte *Zielneutralität* besagt, daß der Staat keine bestimmte Konzeption des Guten priviligieren darf. Für den Bereich der Religion bedeutet dies, daß er keine Religion oder religiöse Institution wie Kirchen durch staatliches Handeln fördern darf. All die Fragen, um die es bei der Diskussion um die vollständige Trennung von Kirche und Staat geht, gehören in diesen Bereich: das Aufhängen von Kreuzen in staatlichen Schulen, für alle Schüler verbindlicher konfessionieller Religionsunterricht, die Bezahlung von Geistlichen durch den Staat, der Einzug von Steuern für bestimmte Konfessionen, usw. Man muß hier hervorheben, daß auch die geforderte Zielneutralität nicht die beste Begründung für die vollständige Trennung von Staat und Kirche ist. Zielneutralität ist nämlich eine höchst unklare Vorstellung, die eher von Gegnern des Liberalismus kritisiert denn von Liberalen verteidigt

6 Die Namengebung enthält zugegeben einen wertenden Beigeschmack. Denn sie unterstellt bei den Befürwortern dieses Ausschlußprinzips eine religionskritische Haltung.

wird.[7] Die besseren Argumente beziehen sich daher auf die moralisch geforderte Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften oder auf den Nutzen gesellschaftlicher Vielfalt, die durch eine Verflechtung von Staat und Kirche wenn nicht bedroht, so doch behindert wird.

Die *Begründungsneutralität* sagt, wie oben ausgeführt, etwas darüber aus, welche Argumentationstypen staatliches Handeln legitimieren können. Für den religiösen Bereich bedeutet dies, daß religiöse Argumente in einem liberalen Staat nicht zur Legitimation von staatlichem Handeln verwendet werden dürfen. Wer dieses religionskritische Ausschlußprinzip akzeptiert, muß aber nicht selbstverständlich für die Trennung von Staat und Kirche sein. Es könnte ja neutrale Gründe geben, die für eine vollkommene institutionelle Verflechtung von Staat und Kirche sprechen. Die meisten, in der aktuellen Diskussion vorgebrachten Argumente sind von dieser Art: Nehmen wir nur die folgenden:

- „Öffentlich-rechtlich verfaßte Kirchen garantieren die Wert- und Sinnorientierung der Bürger."
- „Während der Säkularisation hat der Staat jene Güter enteignet, welcher die Kirche für ihren Unterhalt bedarf. Er hat damit zugleich die Verpflichtung übernommen, fortan den Unterhalt der Kirche zu tragen."
- „Durch den staatlichen Erhalt von Staatskirchen werden karitative Maßnahmen ermöglicht, die der Staat allein nicht aufbringen könnte. Die Verflechtung von Staat und Kirche nutzt somit allen Bürgern."

Ich bin persönlich nicht der Auffassung, daß eines dieser Argumente die institutionelle Verflechtung von Kirche und Staat begründen kann. Aber auch wenn man (wie ich) diese Begründungen als nicht überzeugend oder gar als falsch bezeichnet, muß man doch zugestehen, daß diese Argumentationen durch das religionskritische Ausschlußprinzip nicht ausgeschlossen werden. Nur religiöse Argumente werden ausge-

7 Zur Unterscheidung dieser beiden Formen von Neutralität vgl. W. KYMLICKA: Liberal Individualism (1989). Zu einem allgemeinen Überblick über die Literatur siehe R. FORST: Kontexte der Gerechtigkeit (1994).

schlossen (wie z. B: das Argument der Königsherrschaft Christi oder der Verweis auf einige Stellen im Alten Testament.).

Was spricht aber nun, um auf den Ausgangspunkt zurückzukommen, für das religionskritische Ausschlußprinzip? Meiner Meinung nach nicht viel, wenn man es in der obigen Formulierung beläßt und generell vom Ausschluß *religiöser Argumente* spricht. Denn es ist ja keineswegs sicher, was überhaupt als Religion zählt und was nicht. Der Marxismus-Leninismus ist ebenfalls ein Überzeugungssystem, an das Menschen glauben, dessen Grundannahmen und Plausibilität sie kaum in Frage stellen und das sich abgesehen von seinem reinen Diesseitsbezug nicht allzu stark von religiösen Überzeugungen unterscheidet. Dasselbe gilt für andere umfassende Weltanschauungen, die Menschen als Orientierungssysteme dienen; auch für den *klassischen Liberalismus*. Die Religionswissenschaft beschäftigt sich neuerdings zu Recht auch mit solchen „säkularen Orientierungssystemen" oder „unsichtbaren Religionen"[8].

### *b) Was ist ein religiöses Argument?*

Bevor wir das religionskritische Argument anwenden können, stehen wir also vor dem Problem, was überhaupt unter *Religion* verstanden werden soll und was nicht. Versteht man darunter (1) eine umfassende Lehre, d. h. ein in sich abgeschlossenes Orientierungssystem; hält man (2) die Einbeziehung eines jenseitigen, transzendenten Faktors für wesentlich oder (3) verbirgt sich hinter dem religionskritischen Argument) die Unterscheidung zwischen Vernunft und Offenbarung? Angesichts dieses Problems sollte man das religionskritische Ausschlußprinzip umformulieren. Entweder sollten (1) alle Argumente aus umfassenden Lehren ausgeschlossen sein; es sollten (2) alle Lehren ausgeschlossen werden, die starke metaphysische Annahmen enthalten, oder es sollten (3) Argumente ausgeschlossen werden, die nicht auf Vernunftgründen, sondern auf Offenbarungen zurückgehen.

8 So nennt sie Jacques WAARDENBURG, weil ihre religiösen Ansprüche nur implizit, nicht explizit sind. Siehe dazu J. WAARDENBURG: Religionen und Religion (1986), S. 245ff.

### *1) Ausschluß von Argumenten aus umfassenden Lehren*

Gänzlich unplausibel wäre sicherlich die Forderung, Bürger dürfen im politischen Diskurs nur solche Argumente vorbringen, die sich nicht auf *umfassende Lehren* beziehen. Die politischen Standpunkte und Meinungen der Bürger sind nicht unabhängig von ihrer allgemeinen Weltorientierung. Diese Weltorientierungen des einzelnen entstammen umfassenden Lehren oder werden fragmentarisch aus bestehenden umfassenden Lehren gebildet. Es würde eine Überforderung darstellen, sollten Bürger im politischen Diskurs von jenen umfassenden Lehren abstrahieren, denen sie ihre Orientierung im Leben verdanken.

Ich sähe es auch nicht für illegitim an, wenn ein Staat Gesetze im Rahmen oder in bezug auf eine umfassende Lehre wie den klassischen Liberalismus begründete. Etwas anders stellt sich die Situation bei der Frage dar, ob man sich (und das ist der Gedanke von John RAWLS[9]) bei Festlegung einer grundlegenden Verfassung auf keine umfassenden Lehren berufen sollte. Aber selbst dann ist dieses auf *Verfassungsebene* wirksame Ausschlußprinzip nur praktikabel, wenn es in der Gesellschaft grundlegende Werte gibt, die von allen Bürgern geteilt werden. Das Rawls'sche Ausschlußprinzip scheint also nur dann ein diskutabler Gedanke, wenn man seinen Gedanken eines überlappenden Konsenses[10] für plausibel hält (oder es auf andere Art und Weise für möglich hält, grundlegende Normen ohne Anrufung umfassender Lehren zu begründen).

Da sich die meisten moralischen Konflikte (wie Organspende, Tierversuche oder Drogenpolitik) nicht auf die Verfassungsebene beziehen, werde ich mich im folgenden nicht auf die Grundlegung von Verfassungsgrundsätzen konzentrieren, sondern Ausschlußprinzipien für allgemeine politische Fragen erörtern. Hier hilft die Ausgrenzung aller Argumente aus umfassenden Lehren nicht weiter.

9 Vgl. zur Entwicklung dieser Position die Aufsätze in: J. RAWLS: Die Idee des politischen Liberalismus (1992).

10 RAWLS' Ausdruck „overlapping consensus" wird in der Hinsch-Ausgabe (J. RAWLS, Die Idee (1992)), als „übergreifender Konsens" übersetzt. Ich ziehe den Begriff „überlappend" vor. Vgl. hierzu auch R. FORST: Kontexte der Gerechtigkeit (1994), S. 71.

### *2) Ausschluß von Argumenten, die stark metaphysische Annahmen enthalten*

Wie sieht es mit dem Gebot aus, auf starke metaphysische Annahmen sollte verzichtet werden? Dem Beiwort *stark* kommt hier entscheidende Bedeutung zu. Es wäre utopisch zu hoffen, daß man in Argumentationen jegliche metaphysische Aussage vermeiden kann. Aber es gibt natürlich Unterschiede darin, auf wieviele und auf wie starke metaphysische Annahmen man sich bezieht. Man kann zumindestens dasjenige vermeiden, was ich als starke metaphysische Annahmen bezeichnen würde. Dies wären eindeutige Aussagen über die Existenz bzw. Nichtexistenz Gottes, über das Ziel der Welt, über das Bestehen einer empirisch nicht überprüfbaren Wirklichkeit oder über empirisch nicht faßbare „geistige Wesen".

Ich würde auch dieses Ausschlußprinzip ablehnen. Man kann nicht nur einwenden, daß die Unterscheidung zwischen starken und schwachen metaphysischen Annahmen nicht leicht ist. Vor allem haben wir hier ein ähnliches Problem wie oben. Es gibt Religionen, die eine empirisch nicht faßbare Welt bejahen, und „säkulare" Religionen, die solche Annahmen strikt verneinen. Der Marxismus-Leninismus z. B. macht sehr wohl starke metaphysische Annahmen wie den Atheismus und eine teleologische Geschichtsphilosophie. Er unterscheidet sich in bezug auf die Einnahme einer starken metaphysischen Position nicht von einem Theismus und einer christlichen Eschatologie. Wenn man keine starken metaphysischen Positionen zur Begründung staatlichen Handelns anführen darf, wäre jeder marxistisch-leninistische Staat allein aus diesem Grund illegitim. Dies ist aber wohl kaum der Fall. Es besteht ein Unterschied zwischen Marxismus-Leninismus und anderen Religionen, der für die Frage der Legitimität staatlicher Handlungen relevant ist: Der Marxismus-Leninsmus bemüht sich ausschließlich um Argumente, die einer vernünftigen Prüfung zugänglich sind. Hier haben wir m. E. den entscheidenden Punkt erreicht.[11] Es ist nicht ausschlaggebend, ob Religionen und Orientierungssysteme umfassende Lehren sind oder ob sie starke metaphysische Annahmen enthalten. Es ist entscheidend, daß bestimmte Orientierungssysteme – in bestimm-

11 Ich danke Simone Zurbuchen für ihre Hinweise zur Klärung dieses Punktes.

ten Teilen und in bestimmter Hinsicht – nicht auf Vernunft, sondern auf Offenbarung beruhen.

*3) Ausschluß von Argumenten, die auf Offenbarungen beruhen*

Die Frage nach einem Ausschluß religiöser Argumente ließe sich also umformulieren in die Frage: Sind staatliche Zwangsmaßnahmen legitim, wenn sie ausschließlich durch eine Offenbarung begründet werden?Nehmen wir zur Beantwortung dieser Frage zwei Beispiele persönlicher Offenbarungen:

- Frau Meier ist in den letzten zwanzig Jahren mehrfach in ein UFO entführt worden und hat von den grauen, großäugigen Außerirdischen u. a. eine Nachricht erhalten, die sie aller Welt kundtun soll: Wenn innerhalb von drei Wochen nicht alle Tierversuche eingestellt werden, wird die Erde am 22. Tage zerstört werden.
- Herrn Smith ist laut eigenen Angaben im Jahre 1993 in einer Waldlichtung der Erzengel Gabriel erschienen, der ihm mitteilte, daß jede Behandlung von Aidskranken unterbleiben solle, weil der HIV-Virus eine Strafe Gottes sei.

Frau Meier ist laut eigenen Angaben gleichermaßen wie Herr Smith davon überzeugt, daß es sich um wirkliche Erfahrungen handelt, und die Offenbarungen haben für sie größere Wichtigkeit als irgendeine andere Erfahrung ihres Lebens. Wir können sie sicher nicht davon abhalten, diese Nachricht in den politischen Diskurs einzubringen, und wir sollten dies auch nicht tun. Für beide stellen diese Offenbarungen keine persönliche Standpunkte dar, es sind Informationen, die sie mit gutem Gewissen und aus Überzeugung der Welt mitteilen wollen. Aber was wäre, wenn beide durch ihre allgemeine Lebensführung und ihre persönliche Glaubwürdigkeit eine so breite Anhängerschaft finden würden, daß letzten Endes auch die Mehrheit der Parlamentarier ihres Landes von der Richtigkeit dieser Offenbarungen überzeugt wäre? Wäre ein Gesetz, daß sich auf die Offenbarung Meier oder die Offenbarung Smith beruft, legitim? Ich sehe keine Möglichkeit, wie wir einem Aidskranken begründen können, warum seine Behandlung deshalb unterbleiben soll, weil die Mehrheit des Parlaments an die Glaubwürdigkeit einer persönlichen Offenbarung glaubt. Wenn der Kranke darauf hinweist, daß es keinen vernünftigen Grund gibt, an die Au-

thenzität der Engelserscheinung zu glauben, schließlich gebe es alternative Erklärungsmöglichkeiten[12], wird man kaum etwas erwidern können. Natürlich kann man darauf verweisen, daß es sich (auch wenn die alternativen Erklärungen sicher einfacher und naheliegender wären) trotz allem auch um echte Erfahrungen handeln könnte. Aber dann stehen zwei Annahmen gegenüber, die nicht weiter diskutiert werden können. Angesichts dessen ist kaum einsehbar, daß ein so weitgehender Zwang wie ein Therapieverzicht durch die strittige Offenbarung begründet werden kann. Und auch Forschern wird man die Legitimität eines Tierversuchsverbots nicht durch die Offenbarung Meier begründen können. Sie werden darauf hinweisen, daß sie die Existenz von UFOs bezweifeln und daß sie schon gar nicht an Außerirdische glauben, die solche forschungsfeindlichen Forderungen erheben.

Sobald man einen Menschen zu etwas zwingt, ohne ihm einen zureichenden Grund nennen zu können, warum er dies tun sollte, behandelt man diesen Menschen - hier muß man Thomas NAGEL zustimmen – nur als Mittel, nicht als Ziel.[13] Genau dies ist aber der Fall, wenn man sich auf persönliche Offenbarungen beruft. Diese können nicht zur Begründung staatlichen Handelns herangezogen werden. Auch wenn die Parlamentarier im Lande von Frau Meier und Herrn Smith subjektiv richtig gehandelt haben, haben sie für ein Gesetz gestimmt, das von einem unabhängigen Standpunkt aus als illegitim bezeichnet werden muß.

Ist dies jedoch der Fall, sollte es keine Rolle spielen, ob es sich um gegenwärtige Offenbarungen handelt oder um historisch überlieferte. Auch die Offenbarungen des Mormonengründers Joseph SMITH können dann nicht zur Begründung staatlichen Handelns herangezogen werden, und auch nicht die Offenbarung der Bibel. Der Vergangenheitscharakter der Offenbarung kann genauso wenig als relevanter

12 Man denke nur an Theorien, die UFO- und Marienerscheinungen, aber auch Nahtoderfahrungen über im Gehirn ablaufende physiologische Prozesse deuten, wobei die dadurch entstehenden „inneren Wahrnehmungen" nach unterschiedlichen kulturellen Mustern gedeutet werden.

13 Th. NAGEL: Moral Conflict (1987, 1995). Eine genauere Diskussion und Deutung dieses Prinzips kann hier aus Platzgründen nicht erfolgen. Sie findet sich demnächst in K. P. RIPPE: Staatsziele (i. E.).

Unterschied angesehen werden wie der Verweis auf Heilstatsachen. Denn diese (wie der Kreuzestod) erhalten ihren Charakterzug als *Heilstatsache* allein im Kontext einer Offenbarung. Die heutigen christlichen Kirchen und Theologen würden sicherlich zwischen den Offenbarungen von Frau Meier und Herrn Smith, die sie bezweifeln würden, und den biblischen Offenbarungen unterscheiden. Dies ist ihr gutes Recht. Aber diese für die Wahl der eigenen religiösen Position entscheidende Frage spielt im gegebenen Zusammenhang keine Rolle. Es ist belanglos, welche Offenbarungen einzelne Gläubige, Theologen oder Kirchen verwerfen und welche nicht. Entscheidend ist allein, daß Offenbarungen kein zureichender Grund sind, staatliches Handeln zu begründen.

Das *religionskritische Ausschlußprinzip* ist also abzulehnen, wenn es sich auf umfassende Lehren bezieht oder auf das Vorhandensein starker metaphysischer Annahmen. Es hat aber insofern einen wahren Kern, daß staatliches Handeln nicht legitim ist, wenn es nur durch die Autorität einer Offenbarung begründet wird.

Was hilft ein solches Prinzip, Offenbarungen als mögliche Begründungen auszuschließen, aber bei der Schlichtung *moralischer Konflikte*? Werden damit bestimmte Positionen als mögliche Legitimationsquellen zurückgewiesen, die sich auf die Heiligkeit des Lebens, die Würde der Kreatur, die Mitgeschöpflichkeit oder die zehn Gebote beziehen? Wenn einzig die Offenbarung der Bibel für diese Positionen sprechen würde, wäre dies der Fall. Aber es könnte ja andere Gründe dafür geben. Die zehn Gebote z. B. können nicht mit der Begründung zur Legitimation staatlichen Handelns herangezogen werden, weil sie Moses durch Gott offenbart wurden. Aber man kann sehr wohl anführen, daß seit viertausend Jahren erwiesen ist, daß sie menschliches Handeln in sinnvoller Weise regulieren können. Der Hinweis, daß diese Positionen auch Teil einer Offenbarung sind und in der Sprache einer solchen formuliert werden, ist also niemals ein ausreichender Grund, sie aus dem öffentlichen Diskurs auszuschließen. Sie müssen nur dann ausgeschlossen werden, wenn keine offenbarungsunabhängigen, vernünftigen Gründe zu ihren Gunsten sprechen. Bestehen solche Gründe, können diese Positionen durchaus staatliches Handeln legitimieren. Dann ist die Frage, ob die Positionen zudem auch interpreta-

tiv erkennbarer Teil einer Offenbarung sind, zumindest für die Frage ihrer möglichen legitimationsgebenden Kraft gänzlich irrelevant.

## 2. Ausschluß von Argumenten, die auf einer Konzeption des Guten beruhen

Nach dem zweiten, die Literatur zu dieser Frage bestimmenden Ausschlußprinzip dürfen zur Begründung staatlichen Handelns keine Argumente vorgebracht werden, denen eine *Konzeption des Guten* zugrunde liegt. Zur Vereinfachung der Redeweise werde ich mich im folgenden der Begrifflichkeit der *Habermas-Schule* anpassen. Sie unterscheidet Moral und Ethik in dem Sinne, daß *Moral* jene Normen umfaßt, die das gesellschaftliche Leben regulieren, während unter dem Begriff *Ethik* Vorstellungen vom guten Leben zusammengefaßt werden.[14] Nach dem jetzt zu besprechenden *ethischen* Ausschlußprinzip können also nur moralische, nicht aber ethische Argumente staatliches Handeln begründen. Die Bürger haben keinen Anspruch darauf, daß der Staat ihre privaten Vorstellungen von einem richtigen und guten Leben anderen Bürgern aufzwingt. Die Präferenzen, niemand dürfe betrunken durch die Stadt laufen, niemand dürfe Drogen nehmen, niemand dürfe mit Fingern essen, bilden keine Grundlage für eine staatliche Gesetzgebung. Sobald staatliche Zwangsmaßnahmen ausgeübt werden, um Bürgern eine bestimmte Lebensweise aufzuzwingen (oder zu verbieten), muß dieser Zwang als illegitim zurückgewiesen werden. Das heißt z. B.: Angenommen, Homosexualität ist eine moralisch zulässige Lebensweise (was ich glaube), so kann keine Mehrheit ein Gesetz beschließen, das homosexuelle Handlungen zwischen Erwachsenen unter Strafe stellt. Das ethische Ausschlußprinzip schränkt solcherart den möglichen Handlungsbereich des Staates ein, es schafft eine private Sphäre, in die der Staat nicht legitimerweise eingreifen kann.

14 Die ansonsten auch von mir bevorzugte Trennung von Moral als die Summe aller inhaltlichen Auffassungen und Ethik als der wissenschaftlichen Theorie der Moral erweist sich hier als zu umständlich. Ich werde die wissenschaftliche Theorie der Moral im folgenden als Moralphilosophie bezeichnen.

Das heißt natürlich nicht, daß die Art und Weise, wie man sein Leben führen will, gänzlich staatlichem Handeln entzogen ist. Insbesondere zwei Ausnahmen sind zu beachten:

1) Die Freiheit des einzelnen endet dort, wo er in die Freiheit anderer eingreift. Niemand darf Lebensweisen wählen, die anderen schadet. MILLs *harm principle* schränkt die Freiheit ein, die eigene Lebensweise selbst zu bestimmen.
2) Die Freiheit des einzelnen endet dort, wo er irrationalerweise *sich selbst* schadet. Es gibt Situationen, in denen staatlicher Paternalismus legitim ist.

Beide Prinzipien müßten erst begründet werden. Und selbst wenn dies gelingt, ist die genaue Abgrenzung, welche Handlungen legitimerweise vom Staat unterbunden werden können und welche nicht, in beiden Fällen höchst diffizil. Aber dies wären Gegenstände anderer Abhandlungen. Im folgenden geht es nur um jene Lebensweisen, die diese beiden (grob formulierten) Bedingungen erfüllen.

Auch das ethische Ausschlußprinzip ist mit Schwierigkeiten verbunden. Zunächst muß man fragen, ob die Art und Weise, wie jemand sein Leben führen sollte, wirklich eine Frage des privaten Standpunkts ist. Eine objektivistische Lehre vom guten Leben ist doch keineswegs ausgeschlossen. Auch wenn bisher kein perfektionistisches oder objektivistisches Modell überzeugen konnte, ist nicht ausgeschlossen, daß es eine richtige Ansicht über die Frage des guten Lebens gibt. Man sollte also nicht zu schnell einem ethischen Skeptizismus verfallen. Aber das ethische Ausschlußprinzip beruht nicht notwendigerweise auf einer skeptischen Position, die jede objektive Auffassung des guten Lebens verneint. Es gibt noch andere Ansatzpunkte für eine Begründung wie z. B. folgende:

- Es könnte zu den erwiesenen Faktoren eines objektiv guten Lebens gehören, daß man die Art und Weise seines Lebens *freiwillig* wählte. Jede durch Zwang herbeigeführte oder beeinflußte Lebensweise wäre also keine Form des guten Lebens. Um dies an einem an Thomas NAGEL angelehnten Beispiel zu illustrieren: Nehmen wir an, es sei objektiv besser, am Sonntagmorgen in die Kirche zu gehen, anstatt den *Playboy* zu lesen. Selbst in diesem Fall wäre es falsch, jeman-

den, der am Sonntagmorgen lieber den *Playboy* lesen möchte, dazu zu zwingen, in die Kirche zu gehen. Denn durch den eingesetzten Zwang hörte der Kirchgang auf, eine Form eines objektiv guten Lebens zu sein. Selbst wenn es eine Lebensweise gäbe, welche für alle Menschen ein objektiv gutes Leben darstellt, müßte man jeden staatlichen Versuch ablehnen, der einzelnen die Art und Weise, wie sie leben sollen, aufzwingen will. Denn es wäre irrational, einem Menschen ein objektiv gutes Leben aufzwingen zu wollen.

- Es könnte nicht nur eine, sondern *viele Formen eines objektiv guten Lebens* geben. Damit einzelne das für sie selbst sinnvolle Konzept eines guten Lebens wählen können, sind Wahlmöglichkeiten erforderlich. Der Staat sollte dann, statt den Bürgern bestimmte Formen des guten Lebens aufzuwingen, besser dafür sorgen, daß eine Pluralität von Lebensweisen besteht.

Die Verneinung des ethischen Skeptizismus stellt also kein Problem dar. Die Bedeutung des ethischen Ausschlußprinzips muß jedoch in zwei anderen Hinsichten angezweifelt werden:

a) Das ethische Ausschlußprinzip ist schwer zu handhaben.
b) Das ethische Ausschlußprinzip greift nur für einen kleinen Bereich moralischer Konflikte.

### *a) Das ethische Ausschlußprinzip ist schwer zu handhaben*

Auch wenn man das ethische Ausschlußprinzip befürwortet, so muß man zugeben, daß sein genaues Anwendungsgebiet unklar ist.

Die Beispiele von Thomas NAGEL mögen hier zur Verdeutlichung dienen. Er nennt u. a. Abtreibung, Sexualverhalten und das Töten von Tieren für Nahrungszwecke.[15] Sexualverhalten ist dabei noch das leichteste Beispiel, auch wenn etwa Sadomachismus von manchen wohl eher für ein moralisches denn für ein rein ethisches Thema gehalten würde. In den Fällen von Abtreibung und dem Töten von Tieren für Nahrungszwecke sieht die Situation aber anders aus. Sie würden von vielen eben nicht als ethische Themen bezeichnet werden. Wer eine utilitaristische Ethik vertritt und das Leiden von Tieren für moralisch relevant hält, dem wird das Töten von Tieren für Nahrungs-

15 Th. NAGEL, Moral Conflict, S. 348.

zwecke eben nicht als bloße Frage der individuellen Lebensweise erscheinen. Und wer in der Abtreibungsdiskussion die Auffassung vertritt, der Fötus habe ein Recht auf Leben, für den ist die Frage des Schwangerschaftsabbruches keine Frage darüber, wie Frauen ihr Leben führen, sondern er sieht hier einen intersubjektiven Konflikt zwischen den Interessen der Frau und dem Recht des Fötus. Es wären Fragen, die wir gerade nicht dem individuellen Gewissen des einzelnen überlassen können, sondern Fragen, wo der Staat handeln muß. Sie unterschieden sich in relevanter Hinsicht nicht von den anderen von NAGEL genannten Beispielen - Anwendung der Todesstrafe oder atomare Bewaffnung der Streitkräfte, wo seiner Ansicht nach staatliches Handeln legitim ist.[16] Zwar kommt in diesen beiden Fällen nur der Staat als Akteur in Frage. Aber das heißt ja nicht, daß alle Handlungen, die von Bürgern ausgeführt werden, den Staat prinzipiell nichts angingen. Auch hier ist staatlicher Handlungsbedarf gegeben, sollte die Gefahr bestehen, daß andere verletzt werden oder daß man irrationalerweise sich selbst schädigt.

Es ist ja gerade der Vorwurf feministischer Autorinnen, daß der Liberalismus vorschnell private Sphären postuliert, wo eigentlich politischer Handlungsbedarf besteht. Es ist nicht leicht zu klären, welche Handlungen der individuellen Wahl des einzelnen überlassen werden sollten und welche nicht. Personen, die nicht wollen, daß andere Drogen nehmen, betrunken durch die Straße laufen oder mit den Fingern essen, können ihre Position sehr wohl auch als moralische Position vertreten. Man kann Drogenprohibition mit paternalistischen Argumenten begründen oder durch den Bezug auf das Wohl von Kindern. Man kann sagen, Kindern und Jugendlichen sollte der Anblick Betrunkener erspart werden, weil sie durch dieses schlechte Beispiel verführt werden. (Dies ist natürlich ein schlechtes Argument, da der Anblick Betrunkener wohl eher vom Trinken abschreckt als dazu verführt. Aber dies spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle. Es ist auf jeden Fall ein Argument, das nach dem ethischen Ausschlußprinzip zugelassen ist.) Und vielleicht könnte man sogar die Präferenz gegen das Essen mit den Fingern in ein moralisches Argument übersetzen, das von Selbstgefährdung durch mangelnde Hygiene und damit zusammenhän-

16 Ebd., S. 349.

genden Gefahren für andere spricht. Die eben genannten Argumente sind, so schlecht sie auch sein mögen, moralische Argumente. Man kann sie nicht einfach deswegen aus dem politischen Diskurs ausschließen, weil man vermutet, sie beruhten eigentlich auf ethischen Positionen.

Man könnte erwidern, daß angesichts dieses Problems das Ausschlußprinzip sorgfältiger angewandt werden müsse. Es käme darauf an, in jedem einzelnen Fall sorgfältig zu prüfen, ob es sich um eine ethische oder moralische Position handle oder ob in einem moralischen Konflikt inkorrekterweise von einer ethischen zu einer moralischen Sprache gewechselt wurde. Die genauen Kriterien, wie man den jeweils berührten, ethischen oder moralischen Kontext ermitteln will, müßten aber erst erarbeitet werden.

### *b) Das ethische Ausschlußprinzip greift nur für einen kleinen Bereich moralischer Konflikte*

Es ist oftmals nicht klar, in welchen Konflikten es um Fragen der *individuellen Lebensweise* geht. Aber allzu oft ist klar, daß Diskursen um Gesetzgebung nicht kontroverse Konzeptionen des Guten zugrunde liegen, sondern kontroverse moralische Positionen. Vielleicht könnte man in den Fällen von Abtreibung und Drogenkonsum aufzeigen, daß es sich hier um ethische Fragen handelt, wo der Staat nicht agieren sollte. Organtransfer berührt ethische Fragen, aber man muß auch bedenken, daß die Diskussion um Organtransplantationen ebenso eine Diskussion um die Verteilungsgerechtigkeit ist. Hier sind nicht nur ethische Fragen berührt. Die Regelung von Tierversuchen und Gentechnik ist gänzlich eine moralische Frage. Hier geht es um die Klärung, welche Stellung Tieren im Rechtssystem zukommen sollte, welche und wieviel Forschung die Gesellschaft ausführen sollte und welche Risiken lebenden und künftigen Generationen aufgebürdet werden können. All dies sind moralische Fragen.

Das *ethische Ausschlußprinzip* mag so dazu beitragen, daß gesellschaftlich strittige Fragen in derselben moralischen Sprache angegangen werden. Aber es trägt wenig dazu bei, diese Probleme zu lösen. Nur selten ist der Nachweis klar, daß es um rein ethische Fragen geht; allzu oft handelt es sich eindeutig um moralische Fragen. Das von

Kenneth BAYNES (in bezug auf RAWLS) vorgebrachte Bedauern, durch das Neutralitätsprinzip würde der Bereich des Politischen „nicht als ein lebhaftes, pluralistisches und dynamisches Forum begriffen", wir hätten hier eine Verarmung,[17] gilt nicht für das ethische Argument. Nur die wenigsten Konflikte und Positionen werden aus dem politischen Diskurs ausgeschlossen. Das ethische Ausschlußprinzip hilft also nur wenig bei der Schlichtung jener gesellschaftlicher Konflikte, um die es in diesem Aufsatz geht. Denn dies sind *moralische* Konflikte.

## II. DER LÖSUNGSVORSCHLAG VON GUTMANN UND THOMPSON

Eine Position, die dieses Problem zu überwinden sucht, wurde von A. GUTMANN und D. THOMPSON vorgelegt.[18] Sie formulieren neben Ausschluß- auch Schlichtungsprinzipien. Gegen die Befürworter staatlicher Neutralität haben GUTMANN und THOMPSON die Locke'sche Toleranztheorie in Erinnerung gerufen.[19]

### 1. John Lockes Toleranztheorie

Die Locke'sche Theorie wird von ihnen in drei Schritten vorgestellt, die hier in folgenden Punkten zusammengefaßt werden:

a) LOCKE negiert *nicht* den Wahrheitsanspruch religiöser und metaphysischer Positionen, sondern geht davon aus, daß eine religiöse Ansicht wahr sein könnte. Damit stimmt LOCKEs Theorie stärker als heutige liberale Theorien mit der Innenperspektive vieler religiöser Menschen überein, die von der Wahrheit ihrer eigenen religiösen Position überzeugt sind. Jeder Versuch, religiöse Meinungsunterschiede staatlich zu schlichten, muß nicht nur damit vereinbar sein, daß religiöse Aussagen wahr sein könnten. Die Politik sollte Rahmenbedingungen

17 Kenneth BAYNES: Liberale Neutralität (1992, 1995), S. 442.
18 A. GUTMANN/D. THOMPSON: Conflict and Consensus: Moral Disagreement (1995).
19 Vgl. A. GUTMANN/D. THOMPSON: Conflict and Consensus, S. 66 - 69.

bereitstellen, welche die Entdeckung und Förderung der wahren Religion aktiv fördern.

b) Es wäre sicherlich wünschenswert, wenn der Staat die *wahre* Religion fördern und bevorzugen würde. Aber wir wissen derzeit nicht, was die richtige Religion ist. Würde der Staat jetzt die wahre Religion fördern wollen, wäre es (mindestens) genauso wahrscheinlich, daß er die falsche Religion fördert denn die wahre. Es ist deshalb sinnvoll, daß dem Staat nicht erlaubt werden sollte, eine Religion zu bevorzugen.

c) Die Forderung, der Staat dürfe in *religiösen Angelegenheiten* nicht aktiv handeln, wird zurückgewiesen. Staatliches Unterlassen kann ebenso schwerwiegende Auswirkungen auf religiöse Gruppen haben wie Handeln. Die heutige Neutralitätstheorie wird so durch eine Theorie des religiösen Glaubens ersetzt. Eine Überzeugung, also auch ein religiöser Glaube, kann nicht durch Zwang hervorgerufen werden. Es wäre irrational, wollte der Staat einen Glauben erzwingen. Religiöser Glaube entsteht aus einer freiwilligen Entscheidung. So ist denn nicht staatliche Autorität gefordert, sondern das Schaffen eines politischen Klimas rationaler Deliberation.

Auf den ersten Blick scheint einiges für das Locke'sche Toleranzprinzip zu sprechen. Alle drei Schritte des Toleranzprinzips scheinen genauso für moralische wie für religiöse Überzeugungen zu gelten.

a')Auch im moralischen Bereich gibt es gute Gründe, davon auszugehen, daß *moralische Urteile* wahr sein könnten. Positionen, welche die Klärung moralischer Konflikte bestreiten und relativistische oder skeptische Haltungen vertreten, schneiden die Möglichkeit einer wahren moralischen Theorie zu früh ab. Aber nicht nur aus solchen heuristischen Gründe sollte man eher von der Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen ausgehen. Wir gehen alle intuitiv davon aus, daß moralische Aussagen wahr sein können. Das Locke'sche Toleranzprinzip kommt also (ähnlich wie im Fall der Religion) dem sehr nahe, wie Menschen ihre moralischen Urteile selbst einschätzen.

b') Auch im moralischen Bereich wäre es wünschenswert, wenn der Staat die *wahre Moral* fördern würde. Aber wie in der religiösen Sphäre wissen wir derzeit (noch) nicht, wie die richtige Lösung moralischer Konflikte aussieht. Deshalb ist es *heute* sinnvoll, daß der Staat keine moralische Position fördert.

c') Beim dritten Punkt beginnen jedoch die Schwierigkeiten. Natürlich kann man sagen, *moralische Überzeugungen* entstünden aus einer freiwilligen Entscheidung, die nicht vom Staat erzwungen werden kann. Aber daraus folgt noch nicht, daß jede staatliche Intoleranz irrational ist.

Wir stehen hier an der Stelle, die den zentralen Punkt des Locke'schen Toleranzprinzips ausmacht. Aber genau hier liegen, wie Jeremy WALDRON in seiner Analyse der Locke'schen Position hingewiesen (oder wieder in Erinnerung gerufen) hat, die Probleme der Locke'schen Toleranztheorie.[20] Der Locke'sche Grundgedanke, Toleranz könne dadurch begründet werden, daß man aufzeigt, daß staatliche Intoleranz irrational ist, ist sehr einfach, aber vielleicht zu einfach, um wahr zu sein.[21] Die Locke'sche Position, daß man Glauben nicht erzwingen kann, ist fragwürdig.

Zwang kann nach LOCKE keine religiösen Überzeugungen bewirken. Zwang wirke auf den Willen, aber der Wille habe keinen Einfluß darauf, was man glaubt und was nicht. Es gibt (auch nach LOCKE) aber sehr wohl Möglichkeiten, Überzeugungen zu ändern. Empirische Beobachtungen oder das Lesen von Büchern wären hier zu nennen. Wenn man auch den Glauben selbst nicht erzwingen kann, so kann man doch Zwang bezüglich der Dinge einsetzen, die Quellen des Glaubens sind. Ein Verbot aller „häretischen" Schriften wäre eine solche Maßnahme. Und es wäre eine intolerante Maßnahme, die keineswegs irrational ist. Der Staat kann bestimmte Glaubensvorstellungen erzwingen, indem er die Quellen eines möglichen Glaubens einschränkt. Dasselbe gilt für den Bereich der Moral. Durch staatliche Erziehungsmaßnahmen, Bücherverbote oder die vorgeschriebene Teilnahme an Ausbildungsprogrammen kann der Staat sehr wohl beeinflussen, daß Bürger bestimmte moralische Überzeugungen haben und andere nicht.[22]

20 Vgl. J. WALDRON: Locke: Toleration and the Rationality of Persecution (1991).
21 Vgl. ders., ebd., S. 115ff.
22 Susan MENDUS' Spezifizierung, man könne keinen echten Glauben (genuine belief) erzwingen, hilft hier nicht. Man kann ihr zustimmen, daß es für den Staat irrational wäre, wollte er wirklich tiefgehende, strenge Überzeugungen erzwingen. Aber warum sollte sich der Staat ein solches Ziel setzen? Im Falle der Religion, aber insbesondere im Falle der Moral, mag sich der Staat durchaus damit zufriedengeben, daß alle das tun, was sie sollen. Vgl. S. MENDUS: Locke: Toleration, Morality and Rationality (1991).

Der Kern von LOCKEs Toleranztheorie ist somit nicht plausibel. GUTMANN und THOMPSON wählen so ein anderen Schwerpunkt. Sie betonen nicht so sehr die Irrationalität staatlicher Intoleranz. Ihr Hauptaugenmerk liegt auf dem ersten Punkt: Wenn es eine wahre Moral geben könnte, dann sollte der Staat Möglichkeiten bereitstellen, welche die Entdeckung der wahren Moral erleichtern. Ein ideales Klima politischer Deliberation gehörte zu jenen öffentlichen Gütern, zu deren Schaffung der Staat beitragen sollte.

Damit folgen sie LOCKE so weit, daß sie einen prinzipiellen religiösen und moralischen Skeptizismus verneinen. (Wie LOCKE gehen sie dagegen davon aus, daß moralische Konflikte derzeit nicht rational gelöst wurden.) Sie schließen staatliche Intoleranz aber nicht einfach deshalb aus, weil sie irrational ist. Das Schaffen eines toleranten Klimas ist vielmehr eine Bedingung dafür, daß jeder einzelne die wahre Moral entdecken kann.

## 2. Drei neue Ausschlußprinzipien

Die enge Anbindung an LOCKE ist für GUTMANN und THOMPSON auch deswegen von Bedeutung, weil sie in ihrer Ausdehnung der Lokke'schen Toleranzlehre auf den Bereich der Moral auch ein Ausschlußprinzip – oder besser: Ausschlußprinzipien - formulieren wollen. Nach LOCKE sind jene Annahmen ausgeschlossen, die nicht auf einer rationaler Entscheidung für eine Religion beruhen und denen damit jener implizite Wahrheitsanspruch fehlt. Dieser „Gültigkeitsanspruch" wird von GUTMANN und THOMPSON auf den Bereich der Moral ausgeweitet. Sie sind der Auffassung, jene Überzeugungen würden aus dem Diskurs um die öffentliche Moral ausgeschlossen, die keine *moralische* Position darstellen. Sie nennen drei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um eine Position als moralisch zu bezeichnen. Jene Argumentationen, welche die folgenden Bedingungen nicht erfüllen, sollen ihrer Meinung nach aus der politischen Agenda ausgeschlossen werden.

a) Das Argument muß eine *interessenunabhängige Perspektive* voraussetzen, die von jedem Mitglied der Gesellschaft akzeptiert werden kann.

b) Jede Prämisse des Arguments, die auf empirischer Evidenz oder logischen Folgerungen beruht, muß im Prinzip *allgemeinen akzeptierten Überprüfungsmethoden* zugänglich sein.

c) *Prämissen*, die einer empirischen und logischen Überprüfung nicht zugänglich sind, sollten nicht gänzlich *unplausibel* sein.

Die *Pro-Life* und die *Pro-Choice* Positionen in der Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch genügen z. B. allen drei Bedingungen. Diese Diskussion kann so nicht durch Ausschlußprinzipien von der politischen Agenda ferngehalten werden.

Betrachten wir diese Ausschlußprinzipien aber eingehender. Rassistische Diskriminierung ist ihr Musterbeispiel[23] für eine Position, die durch ihre Ausschlußprinzipien von der politischen Agenda ausgeschlossen wird. Rassistische Argumente, die sich nur auf die Interessen Weißer bezögen, würden den moralischen Standpunkt verfehlen, weil sie nicht unparteiisch sind. Bei Argumenten, die darauf verweisen, daß auch Nicht-Weiße von der Vorherrschaft der Weißen profitierten, könnte man im allgemeinen leicht nachweisen, daß es sich um Rationalisierungen handelt. Sie sind ebenfalls nicht unparteiisch. Auch der etwa von den Buren vorgenommene Verweis auf die Bibel müßte zurückgewiesen werden. Denn der Verweis auf eine Autorität könnte nur dann als Argument zählen, wenn dessen Befehle einer Interpretation zugänglich sind, die öffentlich akzeptierten Gründen und Forschungsmethoden folgt. Dies gilt aber nicht für die fundamentalistische Bibellektüre. Diese Argumentation genügt nicht dem Prinzip (b).

Diese Unterscheidung, die letztlich auf eine Differenzierung zwischen wissenschaftlicher und fundamentalistischer Bibelinterpretation hinausläuft, scheint mir aber kaum einleuchtend. Ich würde durchaus zugeben, daß es bessere und schlechtere Interpretationen religiöser Texte gibt, und ich ziehe eine historisch-kritische Textanalyse mit Sicherheit einer den Buchstaben folgenden Lektüre vor. Aber es scheint mir mehr als fraglich, welchen Texten man denn ein solches Gewicht geben sollte, daß sie in einer bestimmten wissenschaftlichen Interpretation zur Begründung staatlichen Handelns herangezogen werden

23 A. GUTMANN/D. THOMPSON: Conflict and Consensus, S. 70.

können. Offenbarungstexte wie die Bibel oder das Buch Mormon können es nicht sein. Denn auch wenn Offenbarungen richtig ausgelegt werden, liefern sie doch weiterhin keine legitime Begründung staatlichen Handelns. Die Bedingung (b) würde ich also enger fassen als GUTMANN und THOMPSON. Es scheint mir keine Möglichkeit zu geben, nur wissenschaftliche Interpretationen bestimmter heiliger Texte zuzulassen. Anders sieht es freilich für die Frage aus, wie Bürger im politischen Diskurs argumentieren sollten. Natürlich sollte, wer die Bibel oder das Buch Mormon zitiert, richtig zitieren. In dieser Beziehung gilt sehr wohl die Forderung nach empirischer Überprüfbarkeit. Aber der Anspruch, man solle darüber hinaus akzeptierte Interpretationsregeln einhalten, schiene mir zu weit zu gehen. Ein aus historisch-kritischer Bibellektüre abgeleitetes Argument, das seine Autorität aus dem besonderen Offenbarungscharakter der Bibel ableitet, hat keinen höheren Anspruch, im politischen Diskurs zugelassen zu werden als ein auf fundamentalistischer Bibellektüre beruhendes.

Die von GUTMANN und THOMPSON aufgeführten Prinzipien (b) und (c) scheinen mir – unter der eben genannten Einschränkung – unstrittig und sinnvoll. Die Einführung des Ausschlußprinzips (a) führt aber zu einem Problem. Es soll insbesondere dazu dienen, moralische von prudentiellen und selbstbezogenen Positionen zu unterscheiden. Aber dieses Ausschlußprinzip (a) öffnet die Tür für die gängige Strategie, im politischen Diskurs den gegnerischen Standpunkt als unmoralische Position hinzustellen. Dies ist eine mehrerer möglicher Strategien, die man bei der Konzeption eines Modelles argumentativer Diskussionskultur berücksichtigen sollte.

## III. ZUR SCHLICHTUNG MORALISCHER KONFLIKTE

### 1. Zur Idee einer argumentativen Diskussionskultur

An einer Stelle muß GUTMANN und THOMPSON Recht gegeben werden. Die Politik sollte *Rahmenbedingungen* bereitstellen, welche die Entdeckung der wahren moralischen Position aktiv fördert. Diese Rah-

menbedingungen sind nicht auf eine Schlichtung zwischen den unterschiedlichen moralischen Positionen angelegt, sondern darauf, daß für moralische Konflikte die richtige oder wahre moralische Antwort herausgearbeitet werden kann. Dies ist die ideale Vorgabe, die einem Modell einer *argumentativen Diskussionskultur* zugrunde liegen sollte.

Ziel einer solchen Diskussionskultur, wie ich sie hier verstehe, ist nicht der Konsens. Möglicherweise käme Konsens zustande, nachdem die wahre moralische Antwort für einen Konfliktfall gefunden wurde. Aber selbst dies wäre nicht wünschenswert. Abweichende Meinungen könnten weiterhin bestehen – und sie sollten es, um die Geltung jener Antwort, die einige oder die Mehrheit für die wahre halten, zu hinterfragen und damit lebendig zu erhalten. Konsens ist weder für die Wahrheitsfrage konstitutiv noch für die Entscheidungsebene. Die Entscheidung, die in einem moralischen Konfliktfall fallen sollte, kann durchaus über die *Mehrheitsregel* laufen. Wir haben oben gesehen, daß Mehrheitsregeln nur in bestimmten Fällen illegitim genannt werden müssen. Es besteht also weder die Notwendigkeit noch ist es sinnvoll, die Konsensregel als Entscheidungsverfahren zu wählen. Der Vorzug einer argumentativen Diskussionskultur besteht einzig darin, daß die Bürger bei ihrer Meinungsfindung durch einen rationaleren, „sachadäquaten" Diskurs unterstützt werden.

Es ist sicherlich richtig, wenn THOMPSON und GUTMANN darauf hinweisen, daß zur Verwirklichung einer solchen Diskussionskultur bei den Bürgern bestimmte Tugenden und die Einhaltung bestimmter moralischer Forderungen erwartet werden sollten wie gegenseitiger Respekt. (Ob man gegenseitigen Respekt als Schlichtungsprinzip bezeichnen sollte, wie sie es tun, scheint mir eine andere Frage.) Mir geht es im folgenden darum, daß man jene Ausschlußprinzipien, die ich oben befürwortete, nur handhaben kann, wenn sie mit Schlichtungsprinzipien verbunden werden. Das heißt, allein zur Anwendung von Ausschlußprinzipien ist eine argumentative Diskussionskultur notwendig. Dies hängt unter anderem mit einigen Schwierigkeiten zusammen, die einer solchen Argumentationskultur im Wege stehen.

## 2. Argumentationsstrategien im moralischen Alltag

Um diese Schwierigkeiten aufzuzeigen, muß ich die hehren Höhen der politischen Philosophie kurz verlassen und mich dem trüben Boden der *Empirie* zuwenden. Wenn man nur darauf schaut, wie moralische Meinungsunterschiede unter idealen Bedingungen im öffentlichen Diskurs gelöst werden, wird man lediglich eine teilweise befriedigende Antwort erhalten.Die politische Philosophie sollte m. E. auch die Elemente der Macht, der Strategie und des Moralisierens in ihre Überlegung einbeziehen. Das heißt konkret, es geht darum, Verfahren zu ermitteln, die in möglichst hohem Maß diese die Argumentation und Deliberation erschwerenden Faktoren ausschalten können. Es geht um Verfahren, die Machtpolitik einzelner und von Gruppen, strategische Überlegungen und moralisierende Positionen konkret als solche bloßstellen.

Hier soll es insbesondere um einen Punkt gehen: Im realen politischen Diskurs gibt es bestimmte Argumentationsstrategien, die sich über die Zeit hinweg in bestimmten Themenbereichen wiederholen. Die Art und Weise, wie etwa auf neue religiöse Bewegungen mit Charakterisierungen, Karikaturen und wertenden Urteilen reagiert wird, gleicht sich seit Jahrhunderten.[24] Egal ob es um christliche „Sekten", nicht-christliche Religionsgemeinschaften oder Freikirchen geht – diesen religiösen Bewegungen werden stets dieselben Vergehen vorgeworfen: der passive und uneingeschränkte Gehorsam gegenüber den Anordnungen der Führung; die Unterdrückung von Freiheit, Willenskraft, Denken und Indvidualität; die „Gehirnwäsche", die Verursachung von Unruhe in und die Entzweiung von Familien; sowie die hauptsächliche Orientierung an Geld und weltlichen Gütern. Insbesondere der letzte Punkt ist hervorzuheben: Denn da neue religiöse Bewegungen nichts anderes seien als Geldbeschaffungssysteme zugunsten ihrer Führer, wird auch eine staatliche Unterdrückung als legitim angesehen. Die Religionsfreiheit gelte, so die Folgerung im Rahmen dieser Argumentationsstrategie, nicht für pseudoreligiöse Organisationen.[25]

24 Vgl. etwas die Beiträge in J. NEUMANN/M. FISCHER: Toleranz und Repression (1987), insbesondere den Beitrag von J.-C. MEYER über die Polemik gegen die Heilsarmee.

Genauso wie neue religiöse Bewegungen stets mit denselben Argumentationstypen bekämpft werden und mit denselben Argumentationstypen antworten, so finden sich typische Argumentationstypen und -strategien im Zusammenhang mit moralischen Bewegungen. Hier sind nicht die Argumente gegen moralische Bewegungen interessant, sondern *Argumentationstypen*, die diese Gruppen selbst wählen.

Als *moralische Bewegungen* sollen dabei jene institutionell oft nur lose oder dezentral organisierten Gruppierungen bezeichnet werden, die für moralische Veränderungen eintreten. Musterbeispiele sind die englische Antisklavereibewegung im Umkreis von William WILBERFORCE, die Bewegungen für die Gleichberechtigung der Frau, für die Abschaffung der Kinderarbeit, die Bürgerrechtsbewegungen oder die Anti-Vivisektions-Bewegung.[26] Auch wenn ich im folgenden davon sprechen werde, daß solche Bewegungen Argumentationsstrategien benutzen, die einer deliberativen Argumentationskultur im Wege stehen, heißt dies nicht, daß ich die moralischen Bewegungen missen möchte. Sie stellen einen möglichen Ausgangspunkt für sozialen Wandel dar und können sehr wohl Mißstände beseitigen. Man muß allerdings sehen, daß das Wirken mancher moralischer Bewegungen ambivalent zu beurteilen ist. Die Auswahl obiger Beispiele war kontigent. Man kann die Aufzählung mit nicht weniger erfolgreichen moralischen Bewegungen ergänzen, die für die Prohibition, gegen das „Unwesen der ledigen Mütter" oder gegen die öffentliche Lehre der Darwin'schen Evolutionstheorie eintraten. Daß sich heutige moralische Bewegungen in der Tradition der Antisklavereibewegung sehen, erklärt sich von selbst. Dies versteht sich ebenso wie die Anknüpfung neuer religiöser (christlicher) Bewegungen an die christliche Urgemeinde. Aber vielleicht irrt sich die eine oder andere Bewegung in ihrer Selbsteinschätzung.

Hier geht es nicht um eine moralphilosophische Beurteilung der vielen moralisierenden Gruppen, sondern um Argumentationsstrategien,

25 Vgl. J.-C. MEYER: Religiöse Polemiken gegen die Heilsarmee in der Schweiz des 19. Jahrhunderts (1987), S. 204 - 208.

26 Im Falle der Anti-Sklavereibewegung kann man die moralische Bewegung insgesamt noch als religiöse Bewegung bezeichnen. Gerade kleinere christliche Gruppen (wie Quäker oder Baptisten) waren die ersten Vorreiter der Anti-Sklavereibewegung. Jüngere moralische Bewegungen, wie die Tierrechtsbewegung und die Umweltschutzbewegung, entstehen dagegen unabhängig von religiösen Bewegungen und Insitutionen. In Beziehung zu diesen sind sie eher Gebende denn Nehmende.

die nicht nur, aber auch von diesen Gruppen verwendet werden. Hierbei von Strategien zu sprechen, hat sicherlich Nachteile. Denn die meisten Diskutierenden wählen diese Strategien nicht intentional. Sie folgen vielmehr eingeschliffenen Bahnen und dem Vorbild anderer. Und wenn es doch Strategien sind, mit denen möglichst viel für die eigene Sache gewonnen werden soll, dann nicht immer nur als Strategien gegen die gegnerischen Parteien und Positionen, sondern auch gegenüber sich selbst. Denn ihre Benutzung verhilft zu einer größeren Sicherheit in eigener Sache und verstärkt so die Orientierungsleistung der eigenen moralischen Position.

Ich werde hier drei Strategien vorstellen, die eine argumentative Diskussionskultur erschweren. Sie hängen teilweise mit den oben diskutierten Ausschlußprinzipien zusammen oder treten selbst als eine Art von Ausschlußprinzipien auf. Es handelt sich dabei um:

a) die Strategie, die der gegnerischen Partei die Anerkennung als moralische Position versagt;
b) die Strategie, die jegliche Kompromißbildung als unmoralisch herausstellt;
c) die Strategie, die empirische Fragen in moralische Grundsatzfragen übersetzt.

### *a) Zur Strategie, die der gegnerischen Partei die Anerkennung als moralische Position versagt*

Die vielleicht wichtigste Argumentatonsstrategie gegen neue religiöse Bewegungen verweist darauf, diese seien letztlich keine Religionsgemeinschaften; es ginge bei ihnen doch nur um das Geld. Ähnliche Argumente finden wir auch im Bereich moralischer Konflikte. Es wird damit letztlich verneint, daß bestimmte Fragen überhaupt ein *moralischer* Konflikt sind. Es stünden sich hier, so die Strategie der Argumentation, nicht zwei *moralische* Positionen gegenüber, sondern eine moralische und eine nicht-moralische. Nehmen wir das Beispiel der gesellschaftlichen Diskussion um die *Gentechnik*. Gentechnikbefürworter gelten ihren Kritikern nicht als andere moralische Partei mit abweichenden moralischen Meinungen und Einschätzungen, sondern als Personen, welche die moralische Dimension den finanziellen Optionen der Gentechnik opfern. Sich selbst sehen Gentechnikkritiker als jene

Aufrechten, die zu verhindern suchen, daß die „Ethik" von den Interessen der Wirtschaft überrollt wird. Die Strategie wird mitunter in einer noch vereinfachten Variante gebraucht: Das Vorhandensein ökonomischer Nutzungsmöglichkeiten oder das Agieren großer wirtschaftlicher Unternehmen gilt schon als Indiz dafür, daß hier ökonomische Interessen und „Moral" gegeneinanderprallen.[27]

Zweierlei ist in diesem Zusammenhang zu bedenken:

Zum einen muß man darauf hinweisen, daß auch prudentielle und selbstbezogene Argumente für die Klärung moralischer Fragen und damit für die Deliberation um moralische Konflikte wichtig sind. Wenn man finanzielle Kosten-Nutzen-Analysen in einigen Bereichen auch als irrelevant zurückweisen würde (nämlich in solchen Fällen wo Rechte betroffen sind), ist die Frage nach den ökonomischen Kosten und ökonomischen Folgen und Nebenfolgen für die moralische Beurteilung vieler Fragen nicht nur zugelassen, sondern sehr relevant. Wir könnten z. B. mehr Krankheiten heilen als wir es jetzt können, wenn wir die gesellschaftlichen Mittel stärker als jetzt in die Bereiche der medizinischen Forschung, des Gesundheitswesens und in die Volksaufklärung verlagern würden. Aber auch wenn eine solche stärkere Verlagerung derzeit wünschenswert erscheinen mag, gilt dies doch nur bis zu einem bestimmten Punkt. Würden wir nahezu alle finanziellen Mittel in diesen Bereich verlagern, würden andere andere moralisch relevante Interessen von Bürgern (Schulbildung, Kindergärten usw.) nicht mehr erfüllt werden können. Es geht also sehr wohl darum, wieviele gesellschaftliche Mittel und wieviel Geld wir in bestimmte Bereiche verlagern sollten. Prudentielle Argumente können moralisch relevant sein. Es ist nicht nur erlaubt, sondern bei vielen Fragen sogar sehr sinnvoll, auch im Bereich der Ethik vom Geld zu sprechen!

Zum andern darf man nicht außer Acht lassen, daß auch solche Gruppierungen, denen bestimmte Entwicklungen ökonomisch nutzen,

27 In einem Bericht des Bayrischen Fernsehens kam diese Strategie schön zu Tage. Ein Unesco-Film wurde in Zusammenarbeit mit Sandoz produziert. Das Einblenden des Vorspanns mit der Nennung des Firmennamens galt so schon als Indiz dafür, der Unesco ginge es nicht um die moralische Dimension; und als Indiz für die generelle Entwicklung, die ethische Dimension fiele den ökonomischen Interessen zum Opfer.

moralisch relevante Anliegen haben können. Die Hoffnung der Gentechniker, Krankheiten zu heilen oder etwas gegen den Welthunger zu tun, ist sehr wohl moralisch relevant. Man kann diese Anliegen nicht einfach damit vom Tisch fegen, indem man darauf hinweist, mit diesen Seren und landwirtschaftlichen Produkten wolle man auch Geld verdienen. Oder nehmen wir das Beispiel der bezahlten Hausarbeit und gehen wir davon aus, ein Junggeselle äußert prudentielle Überlegungen und weist auf die sich ergebenden Steuersätze und deren ökonomische Folgen hin. Der Junggeselle gehört zu jenen, die durch die Einführung eines solchen Lohns große finanzielle Verluste hinnehmen müßten. Sein prudentielles Argument wird aber nicht dadurch irrelevant, weil die von ihm befürwortete Lösung in seinem eigenen Interesse wäre. Nehmen wir noch ein anderes Beispiel, wo diese Argumentationsstrategie benutzt wird. Es gibt eine durch Argumente zu begründende moralische Auffassung, nach der es moralisch zulässig sein kann, (bestimmte) Tiere zu töten. Nach dieser Auffassung wird man, auch wenn man die Haltungsformen und ökologischen Auswirkungen der Massentierhaltung bedenkt, nicht prinzipiell gegen das Verzehren von Fleisch eintreten, sondern zum moralischen Konsum auffordern. Diese Auffassung ist auch dann eine ernstzunehmende Position, wenn sie von jemandem vertreten wird, der gerne Fleisch ißt. Es kann nicht einfach unterstellt werden, daß es sich um eine bloße Rationalisierung carnivorer Triebe handle. Argumente sind auch dann zu diskutieren, wenn sie von jemandem vertreten werden, dessen Interessen dadurch geschützt werden. Um das Ausschlußprinzip (a) richtig handhaben zu können, müßte man also zunächst klären, ob unparteiische Argumente vorgebracht werden oder ob nur das reine Eigeninteresse spricht.

Versuchen, eine Argumentation als rein selbstbezogene Überlegungen hinzustellen, nur weil für den Argumentierenden ein Eigeninteresse auf dem Spiel steht, muß von daher mit Skepsis begegnet werden. Wohlgemerkt, ich will nicht bestreiten, daß es vorkommen kann, daß vorgebrachte Argumente nur Rationalisierungen eigener Interessen sein können. Im Falle der Antisklavereibewegung z. B. saßen deren Anhänger im Parlament (aber auch dieses Urteil könnte falsch sein) wohl tatsächlich Gruppierungen gegenüber, die allein rechtliche Privilegien und materiellen Gewinn zu wahren suchten. Es kann angebracht sein, den Verdacht zu äußern, jemand argumentiere nicht un-

parteiisch, sondern verfolge nur seine eigenen Interessen. Als Anregung zu weiteren Nachforschungen und Erörterungen kann dies durchaus sinnvoll sein. Aber ein solcher Verdacht kann niemals – und dies ist eben eine gängige Strategie - den Sachdialog ersetzen. Ein geäußerter Verdacht allein kann niemals ein Grund sein, eine Position einfach als unmoralische Position aus dem moralischen Diskurs auszuschließen.

### *b) Zur Strategie, die jegliche Kompromißbildung als unmoralisch herausstellt*

Daß ökonomische Interessen im Fall der Sklavenbefreiung nicht moralisch relevant sind, hängt damit zusammen, daß es hier um grundlegende Rechte von Menschen geht. Die Unterscheidung zwischen *Rechten* und *Interessen* macht sich die zweite zu nennende Strategie zunutze:

Diese Strategie will nicht zeigen, der andere würde überhaupt keinen moralischen Standpunkt einnehmen. Es geht vielmehr um den Nachweis, daß sich dieser auf moralische Güter beruft, die in diesem Zusammenhang von geringerer Bedeutung oder gar nicht entscheidungsrelevant sind. Indem man sich solcherart auf ein moralisches Prinzip höherer Ordnung beruft, wird eine Kompromißbildung zwischen den Optionen ebenso ausgeschlossen wie eine Einzelfallabwägung.

Moralische Rechte sind u. a. dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht gegen Interessen aufgewogen werden können. Auch wenn den Interessen vieler besser gedient wäre, wenn bei einzelnen das Recht auf Leben eingeschränkt würde, wäre dies nicht moralisch erlaubt. Rechte übertrumpfen Interessen. Sind Rechte von Personen betroffen, können diese also tatsächlich nicht durch einfache Interessenüberlegungen (wie ökonomische Überlegungen) ausgehobelt werden.

Aus einer Rechte einfach postulierenden Strategie erwächst aber oftmals ein rigoristischer moralischer Standpunkt, der die politische Meinungsbildung stört. Blicken wir in diesem Zusammenhang einmal auf die Diskussion um die *Tierethik*. Positionen, die nur das Leid von Tieren ins Auge fassen, werden von engagierten Tierschützern als zu schwach abgetan. Sich nur auf das Leid zu beziehen, gilt als Fehler, ja

wird sogar als unmoralisch hingestellt. Wenn es nur um Interessen der Tiere ginge, könnten diese nämlich gegen menschliche Interessen aufgewogen oder eventuell von solchen überflügelt werden. Dies stünde aber im Gegensatz zu starken moralischen Intuitionen der Tierrechtler. In der Folge werden sie bestimmte Interessen von Menschen (wie das Interesse am Fleischkonsum) nicht als moralisch relevante Interessen zählen. Oder, und dies geschieht in der *Tierrechtsbewegung*, sie beziehen sich auf höhergeordnete moralische Güter, auf Rechte.[28] Damit sind sie aber nicht mehr in der Lage, von ihrem Standpunkt aus einen Kompromiß einzugehen. Ein Kompromiß wäre z. B. die Erzwingung rigoroser Bestimmungen zur Tierhaltung und ein Importverbot von Fleisch, das aus anderen Haltungsbedingungen stammt. Auch dieser Kompromiß kann von Tierrechtlern nicht akzeptiert werden. Da das Töten von Tieren ihrer Ansicht nach gegen deren Recht auf Leben verstößt und somit als Mord bezeichnet werden muß, ist auch dieser Kompromiß als unmoralisch abzulehnen. Die Verbesserung der Massentierhaltung sind irrelevanter Schmuck und Beiwerk zu einer weiterhin unmoralischen Praxis.

Natürlich könnte die Tierrechtsbewegung damit eine begründete Position vertreten. Aber dies müßte erst erwiesen werden. Wir stehen hier vor der Frage, ob die Rechte-Position die angebrachtere ist oder eine, die sich nur auf das Leiden der Tiere bezieht. Wird so getan, als sei diese Diskussion längst entschieden, und wird die Tierrechtsbewegung deshalb wie selbstverständlich als Folgebewegung zur Antisklaverei- und Frauenrechtsbewegung gesehen, dann wirkt diese Haltung diskussions- und politikhemmend.

Die Tendenz, einen moralischen Diskurs als einen Diskurs um Rechte zu führen, gibt es natürlich auch in anderen Bereichen. Die Diskussionen um die gerechte Verteilung der Arbeit wird als Diskussion um das *Recht auf Arbeit* geführt. Insbesondere im *Umweltschutz* findet sich eine wundersame Rechtevermehrung. Man muß allerdings bedenken, daß diese Strategie letztlich kontraproduktive Aspekte hat. Wenn der Begriff der moralischen Rechte auf immer mehr Gegenstandsbe-

28 In der Diskussion um die Gentechnik wird, vor allem in der Schweiz, der Begriff der „Würde der Kreatur" in ähnlichem Sinne wie ein moralisches Gut interpretiert, bei dem eine Abwägung mit menschlichen Interessen ausgeschlossen wird.

reiche und auf immer mehr Subjekte ausgedehnt wird, verliert er letztlich sein moralisches Gewicht. Wenn die Rede von Rechten überall rhetorisches Mittel ist, wird es nämlich immer schwerer, jene Rechte, die begründet werden können, von diesen rhetorischen Rechten abzugrenzen. Es besteht also die Gefahr einer Aufweichung des Rechtsbegriffs. Einer ähnlichen Gefahr ist das Prinzip der Menschenwürde ausgesetzt, das ebenfalls inflationär in Umlauf ist.

Die hier besprochene Strategie zielt darauf ab, daß man moralische Konflikte als scheinbare Konflikte aufzeigen will. Indem einer Position höherstehende moralische Güter zugewiesen werden, *scheinen* die moralischen Konflikte letztlich lösbar. Nur Gegner des moralischen Fortschritts sträuben sich dann noch vor dieser offensichtlichen Wahrheit. Anders sieht es bei der dritten Strategie aus. Hier geht es darum, Konflikte, die sich scheinbar lösen lassen, als unlösbare Konflikte aufzuzeigen.

### *c) Zur Strategie, die empirische Fragen in moralische Grundsatzfragen übersetzt*

Eine Reihe von Meinungsunterschieden fußen auf unterschiedlichen Einschätzungen empirischer Sachverhalte. Die unterschiedliche Beurteilung der Frage, ob Tiere oder Pflanzen leiden, führt *möglicherweise* zu verschiedenen Auffassungen über den moralischen Status von Tieren. Die unterschiedliche Auffassung über die Eintrittswahrscheinlichkeit von Nebenfolgen eines medizinischen Therapieversuchs führt zu einer Differenz über die moralische Zulässigkeit dieses Versuchs. Die unterschiedliche Beurteilung der Frage, ob ein allgemeiner Zugang zur pränatalen Diagnose einen Schritt hin zur Eugenik (einer Eugenik von unten) ist, führt zu Meinungsunterschieden über die Frage, ob und wenn ja, unter welchen juridischen Rahmenbedingungen man pränatale Diagnostik durchführen sollte.

Die Meinungsunterschiede sind nicht rein empirischer Art. Es spielen hier durchaus philosophische Positionen eine Rolle, z. B. hinsichtlich der Frage, was Leiden ist. Und es spielen auch normative Sachverhalte hinein, wie die Frage, welche Lebensbereiche durch Gesetze geregelt werden sollen. Aber auch bei Einigkeit über diese philosophischen und normativen Fragen können wegen der unterschiedlichen

Beurteilung empirischer Sachverhalte moralische Konflikte bestehen. Meinungsunterschiede, die auf solchen nicht-moralischen Differenzen fußen, sind *im Prinzip* entscheidbar. Wir können sehr wohl sagen, ob Rinder auf einem Viehtransport leiden oder nicht. Auch für die Eintrittswahrscheinlichkeit negativer Folgen gibt es richtige und falsche Prognosen. Selbst Schiefe-Ebene-Überlegungen berühren soziologische und politologische Annahmen, die einer Klärung zugänglich sind.

Allerdings darf man die Möglichkeit einer solchen Schlichtung durch empirische Klärung nicht überschätzen. Betrachten wir hierzu ein Beispiel, wo es um den gesellschaftlichen Umgang mit Risiken geht, genauer:

In den unterschiedlichsten Lebensbereichen geht es um die Frage, ob man als Individuum oder als Gesellschaft bestimmte *Risiken* eingehen sollte. Die empirische Klärung von Eintrittswahrschlichkeit und Beurteilung der möglichen Folgen führt aber nicht in allen Bereichen zu denselben Antworten. Vergleichen wir nur das Benutzen eines Flugzeugs und das Freisetzen von gentechnischen Lebewesen. Im Falle des Fliegens sind wir bereit, sehr hohe Risiken einzugehen. Im Bereich der Gentechnik scheint die Akzeptabilität von Risiken gering. Auch bei geringer Eintrittswahrscheinlichkeit sollte, so der Standpunkt von Gentechnikkritikern und weiten Teilen der Öffentlichkeit, von der Freisetzung abgesehen werden.

Wo liegt der Grund für die unterschiedliche Akzeptabilität von Risiken? Sicherlich spielt dabei eine Rolle, daß es nahezu nichts kostet, wenn man sich im Falle der Gentechnik risikoscheu verhält, während Risikoaversion beim Fliegen mit hohem Zeitaufwand oder der Reduktion möglicher Reiseziele bezahlt werden muß. Aber solche Überlegungen zur Rationalität der Akteure erklären nicht alles. Die unterschiedliche Reaktion auf die Risiken hat noch andere Ursachen:

Bei genauerer Betrachtung beziehen sich die Parteien nämlich oftmals auf unterschiedliche Ebenen von Konsequenzen. Die Befürworter beziehen sich auf Nutzen und Risken einzelner gentechnischer Eingriffe, die Kritiker auf die globalen Folgen der Gentechnik – deshalb die Warnungen vor Biohazards, Vernichtung von Biotopen, ja, der Zerstörung der Lebensgrundlage des Menschen.

Dabei wird in der Regel nicht wahrgenommen, daß die Warnung vor den schwerwiegenden Folgen nur dann Plausibilität beanspruchen

kann, wenn eine zusätzliche Prämisse anerkannt wird, nämlich daß Gentechnik nicht vom Menschen gehandhabt werden kann oder präziser: daß das *Leben nicht durch Menschen beherrscht werden kann.* Im Bereich einer Technik, die sich mit den Grundelementen des Lebens befaßt, wird also nicht an jene Risikoanalysen geglaubt wie bei jener Technik, die sich ausschließlich mit unbelebter Materie befaßt. Es wird im Falle einer Technik des Lebendigen von Kritikern nicht einmal für denkbar gehalten, daß man Eintrittswahrscheinlichkeiten und Folgen richtig beurteilen kann. Damit weist man zugleich den Anspruch zurück, daß der Mensch alles tun könne, was machbar scheint. Man fordert also eine stärkere Moralisierung von Technikentwicklung und Wirtschaft, die deren Weiterentwicklung strikte Grenzen setzt. Dies ist eine diskutierenswerte moralphilosophische Position, die unter anderem von Hans JONAS beeinflußt ist.

Losgelöst von diesem philosophischen Hintergrund ist aber die Argumentationsstrategie, sich nicht auf eine Einzelfallbeurteilungen einzulassen, sondern sich zugleich auf die schwerwiegenden zukünftigen Katastrophen zu beziehen. In jedem Einzelfall geht es dann nicht mehr darum, welche Risiken wir betreffend dieses einzelnen Falles auf uns nehmen sollten. Einzelfälle werden nur noch im Hinblick auf zukünftige Entwicklungen gesehen, die insgesamt mit einer Technik verbunden sind. Es geht nur noch um die grundsätzliche Frage, in welcher Welt wir (und künftige Generationen) leben wollen. In den öffentlichen Diskussionen geht es denn nicht zufällig vor allem darum, daß man keinen Schritt in Richtung auf eine unheilvolle Zukunft dulden will. Die Einzelfälle haben nur die Bedeutung, in diesem Zusammenhang die allgemeine Forderung (oder Warnung) „Nicht weiter!" zu verkünden. Wie auch im Falle der Ölplattform „Brenda Star" geht es also um politische Fanale.

Was zunächst wie ein Konflikt über die Eintrittswahrscheinlichkeit von Risiken aussieht, wird letztlich zu einem Konflikt über die normative gebotene, zukünftige Gesellschaft. Wir haben hier keinen Meinungsunterschied, der empirisch entschieden werden kann, sondern wir haben einen Meinungsunterschied, der generell politische und genuin moralische Meinungsunterschiede betrifft. Damit wird zugleich eine politische Entscheidung im Einzelfall unmöglich.

Natürlich könnten die Kritiker im Recht sein, wenn sie die Lage so sehen. Es gibt sehr wohl Entwicklungen, die kritisch zu beurteilen sind. Aber es ist eine Täuschung, erwartete Entwicklungen als „K.O.-Argumente" benutzen zu wollen. Wenn man den Eindruck erweckt, daß durch den Verweis auf einen möglichen Biohazard, auf eine neue Eugenikbewegung oder auf die Vernichtung von Arten jede weitere Erörterung ausgeschlossen wäre, lähmt man irrtümlicherweise den politischen Diskurs. Denn wir haben keineswegs K.O.-Argumente vor uns. Die Plausibilität der genannten Langzeitfolgen kann sehr wohl diskutiert werden. Man kann zum Beispiel fragen, welche Auswirkungen denn das Unterlassen technischer Entwicklungen hätte und müßten dann zwischen den alternativen Zukunftsszenarien abwägen. Dies ist das Hauptmakel dieser Argumentationsstrategie: Statt einen solchen Diskurs um die wünschenswerte Zukunft zu eröffnen, wird *ein* mögliches Zukunftsszenario mit der Absicht angeführt, alle Alternativen als unmoralische aus dem politischen Diskurs auszuschließen.

## 3. Zur Rolle der Moralphilosophie

Genau an solchen Stellen wird *Moralphilosophie* politisch relevant. Der Anspruch, Moralphilosophie könne aufzeigen, wie moralische Konflikte politisch entschieden werden sollten, ist sicherlich verfehlt. Moralphilosophie sollte zwar Lösungsvorschläge erarbeiten und in die allgemeine politische Diskussion einbringen. Aber dies ist nur eine ihrer der Funktionen und nicht die wichtigste. Wichtiger ist ihr Vermögen, moralische Konflikte zu analysieren. Moralphilosophen können klären, auf welcher Ebene bestimmte Argumente ansetzen, wo wirklich der moralische Dissens besteht und welche Fragestellungen vordergründig erörtert werden sollten. Moralphilosophie ist politisch insbesondere als Analyseinstrument gefordert. Zwei ihrer Aufgaben habe ich oben bereits angeführt und exemplifiziert:

a) Die Argumentationsstrategien im politischen Alltag verwischen die eigentlichen Dissense oftmals. Man beruft sich vorschnell auf höhere moralische Prinzipien, hält vorschnell empirische Klärungen für irre-

levant und schließt vorschnell Positionen als nicht-moralisch aus. Moralphilosophie hat hier die Aufgabe, zu klären, wann diese Argumentationen tatsächlich gültig sind und wann nicht. Die Moralphilosophie führt die Diskussionsteilnehmrer also erst zu den Punkten, wo die wirklich *relevanten Konflikte* liegen.

b) Es gehört zu den Aufgaben der Moralphilosophie, daß sie im politischen Diskurs *ethische Argumente*, die sich einen moralischen Anstrich geben, als solche aufzeigt. Ronald DWORKINs Arbeit über den Schwangerschaftsabbruch mag als Beispiel für solche Analysen dienen.[29] Die im Alltag gebrauchten moralischen Argumente bedürfen zunächst einer Klärung, einer Übersetzung in die jeweils adäquate moralische oder ethische Sprache.

c) Eine *dritte* Aufgabe (was nicht heißen soll, daß es nur drei Aufgaben gibt) hängt thematisch mit dem religionskritischen Ausschlußprinzip zusammen. Es scheint mir keineswegs angebracht oder gar erforderlich, religiöse Argumente aus dem politischen Diskurs auszuschließen. Dies heißt aber nicht, daß es für die Entscheidungsfindung nicht relevant sein könnte, ob bestimmte Argumente religiöser Natur sind oder nicht. Die Herkunft einer moralischen Position ist genauso wenig ein Grund, ein Argument einfach abzulehnen, wie die Frage, ob es mit religiösen Positionen logisch verbunden ist. Aber dennoch kann dies für die Entscheidungsfindung einzelner Bürger relevant sein. Indem man aufzeigt, daß bestimmte, im heutigen politischen bzw. moralischen Diskurs gebräuchlichen moralischen Begriffe und Argumente nur im Rahmen bestimmter Überzeugungssysteme gelten, gibt man dem Bürger Informationen in die Hand, die sein eigenes Urteil maßgeblich bestimmen können. Es kann für die Meinungsbildung von Bürgern sehr wohl relevant sein, daß gewisse umweltethische Positionen eine romantische Naturphilosophie zur Voraussetzung haben, oder daß der – mit der „Würde des Tieres" oftmals verbundene – Gedanke einer „naturgegebenen Bestimmung von Arten" eine aristotelische Naturphilosophie voraussetzt. Denn jemand, der ansonsten keine romantische oder aristotelische Naturphilosophie teilt, sondern eine empiristische, von der Evolutionstheorie beeinflußte, wird die Gedanken je-

29 Vgl. R. DWORKIN: Die Grenzen des Lebens (1993, 1994).

ner Umweltethiken oder die Idee einer Würde des Tieres vielleicht mit anderen Augen sehen. Den historischen und theoretischen Hintergrund von Argumenten aufzuzeigen, ist ebenfalls eine wichtige Aufgabe der Moralphilosophie - nicht in einem einfachen Verständnis, daß der Nachweis einer religiösen Einbettung ein Grund ist, dieses Argument aus dem politischen Diskurs auszuschließen, sondern in der Beziehung, daß Bürgern damit wichtige Informationen gegeben werden, rationale Entscheidungen zu treffen und kohärente Weltbilder zu entwickeln.

*Moralphilosophie* übernimmt so eine wichtige Funktion in dem Verfahren, wie Meinungsunterschiede geschlichtet werden. Sie hilft, den Prozeß der politischen Deliberation rationaler zu gestalten. Dabei nehmen Moralphilosophen im Diskurs um das Richtige nicht insofern einen privilegierten Platz ein, als daß sie über das zu Tuende entscheiden sollten. Aber durch ihre besondere Kompetenz haben sie eine für die Meinungsbildung anderer entscheidende Funktion. Ihre Arbeit soll allen Diskussionsteilnehmern helfen, rationalere Lösungen zu finden. Moralphilosophie ist damit unentbehrlicher Teil einer argumentativen Diskussionskultur.

## Literatur

BAYNES, Kenneth: Liberale Neutralität, Pluralismus und deliberative Demokratie. In: Praxis International; 12 (1992) 1, 50 -- 69 (dt. in: Bert VAN DEN BRINK/Willem VAN REIJEN (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. – Frankfurt: Suhrkamp, 1995 (edition suhrkamp; 1805), S. 432 – 465).

DWORKIN, Ronald: Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom. – New York: Knopf, 1993 (dt.: Die Grenzen des Lebens, Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit. – Reinbek: Rowohlt, 1994).

FORST, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit, Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. – Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

GREENAWALT, Kent: Private Consciences and Public Reasons. – Oxford: Oxford University Press, 1995.

GUTMANN, Amy/Dennis THOMPSON: Moral Conflict and Political Consensus. In: Ethics; 101 (1990), 64 – 88.

GUTMANN, A./THOMPSON, D.: Moral Disagreement in a Democracy. In: Social Phiosophy & Policy; 12 (1995) 1, 87 – 110.

KYMLICKA, Will: Liberal Individualism and Liberal Neutrality. In: Ethics; 99 (1989) 4, 883 – 905

MENDUS, Susan: Locke: Toleration, Morality and Rationality. In: John HORTON/Susan MENDUS (eds.): John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus. - London: Routledge, 1991, S. 147 – 162.

MEYER, Jean-Claude: Religiöse Polemiken gegen die Heilsarmee in der Schweiz des 19. Jahrhunderts. In: J. NEUMANN/M. W. FISCHER: Toleranz und Repression. – Frankfurt: Campus, 1987, S. 198 – 212.

NAGEL, Thomas: Moral Conflict and Political Legitimacy. In: Philosophy and Public Affairs; 16 (1987), 325 – 359 (dt. in: B. VAN DEN BRINK/W. VAN REIJEN (Hg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. – Frankfurt: Suhrkamp, 1995 (edition suhrkamp; 1805), S. 325 – 358).

NAGEL, Th.: Equality and Partiality. – Oxford: Oxford University Press, 1991 (dt.: Eine Abhandlung über Abhandung und Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie, hg. v. M. Gebauer. – Paderborn: Schöningh,1994).

NEUMANN, Johannes/FISCHER, Michael W.: Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften. – Frankfurt: Campus, 1987.

RAWLS, John: Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978 – 1989, hg. v. W. Hinsch. – Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

RIPPE, Klaus Peter: Pluralismus: einige Klärungsversuche zu einem inflationär gebrauchten Begriff. In: Ethica; 4 (1996) 3, 289 – 317.

RIPPE, K. P.: Staatsziele. Zu den moralischen Grundlagen liberaler Gesellschaften (i. E.).

WAARDENBURG, Jacques: Religionen und Religion, Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. – Berlin: de Gruyter, 1986.

WALDRON, Jeremy: Locke: Toleration and the Rationality of Persecution. In: John HORTON/Susan MENDUS (eds.): John Locke, A Letter Concerning Toleration in Focus, London: Routledge 1991, S. 98 – 124.

JOSEF RÖMELT

# DIE APPRÄSENTATIVE FUNKTION DES NATURRECHTS[1]

*Naturrechtliche Ethik* geht davon aus, daß es für die Ethik unverzichtbar bleibt, sich die Wertmaßstäbe des Handelns nicht etwa nur von empirischen Einsichten und positiven Tatsachen geben zu lassen[2], aber auch nicht nur von den Funktionen des moralischen Selbstvollzugs des Menschen selbst. Es geht ihr darum, moralisches Urteilen in das größere Ganze der gesamten Wirklichkeit einzuordnen. Naturrecht ist in diesem Sinne alles andere als schlichter naturalistischer Fehlschluß, Deduktion des Sollens aus dem faktischen Sein, das ist oft genug gegenüber sprachanalytischer Einsicht in die korrekte Logik moralischer Sprache und gerade in Verantwortung vor ihr deutlich gemacht worden.[3] Es ist als metaphysische Reflexion Bestandteil einer umfassenden ethischen Hermeneutik, in der die Schichten des moralischen Urteils bis in ein letztes Fundament hinein verfolgt werden, das im Sinne eines vorausgesetzten und eingebrachten umfassenden Deutungshorizonts von Wirklichkeit (sie umschließt den Menschen und seine ihn umgebende, gesamte Realität) jedes konkrete ethische Werten mitprägt.

Verzicht auf *Metaphysik* innerhalb der Ethik ist deshalb gefährlich.[4] Im Grunde ist er gleichzusetzen mit Ideologie: Verschweigen der letz-

1 Vgl. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; 42 (1995), 382 – 396.

2 „Die Entdeckung der Natur ist weder eine Sache des gesunden Menschenverstandes noch der empirischen Wissenschaft, sondern das ‚Werk der Philosophie'." – G. WIELAND: Secundum naturam vivere (1990), S. 13 (Das Zitat, das die Stelle anführt, ist aus L. STRAUSS: Naturrecht und Geschichte [1977], S. 83).

3 „Wenn es durchgängig in der Manualistik heißt, die Moralität einer Handlung werde ‚primo et per se' durch den ‚finis operis' bestimmt, dann nicht im Sinne eines naturalistischen Fehlschlusses, sondern einer reduzierten metaphysischen Ausgangsposition, hinter der sich eine bestimmte erkenntnistheoretische Option – nämlich die eines unkritischen Realismus – verbirgt." – K. DEMMER: Natur und Person (1990), S. 65; vgl. auch: K. DEMMER: Moraltheologische Methodenlehre (1989), S. 190; J. GRÜNDEL: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie (1967), S 34.

4 „Nicht zuviel, sondern zuwenig Metaphysik verfremdet ... den normativen Anspruch der Vernunftnatur." – K. DEMMER: Natur und Person, S. 63.

ten Ursprünge und Gründe des eigenen Urteilens und Verdrängung ihrer notwendigen Rechtfertigung. In diesem Sinne wird naturrechtliche, metaphysische Reflexion in der gegenwärtigen Moraltheologie wieder verstärkt gefordert.[5] Aber dennoch gilt es, genau darüber Rechenschaft abzulegen, was solche metaphysische und naturrechtliche Argumentation in der Ethik der Kirche exakt bedeutet, wenn die historische Rede vom „Ende der Metaphysik" in Philosophie und Kultur nicht einfach ignoriert werden soll. Denn sie prägt das geistige Umfeld der Gegenwart.[6] *Theologische Ethik* gerät sonst allzu leicht ins Ghettodasein, d. h. in einen Zustand, aus dem sie nach dem Zweiten Vatikanum glücklich herausgefunden hat und in den sie nun nicht unversehens wieder zurückkehren sollte.

Zu klären bleibt in diesem Sinne, (1.) was eigentlich mit der Metaphysik gemeint ist, die im Hintergrund naturrechtlicher Interpretationen moralischer Wahrheit stehen soll. Auch muß (2.) genau angegeben werden, wie dieser umfassende Interpretationshorizont von Wirklichkeit für moralische Bedeutungsbildung hermeneutisch wirksam wird. Es soll hier (3.) in diesem Sinne von einer *„appräsentativen Funktion"* des Naturrechts in der Ethik die Rede sein, die innerhalb der Systembildungen der Moral die Begrenztheit jeder kosmologischen und anthropologischen Legitimationslogik zu zeigen versucht, d. h. letztendlich jede positivistische, anthropozentrische, aber auch ontologisch-‚ästhetische' Systematik in den größeren Horizont unabschließbarer Wirklichkeit hineinstellt. Die Unabschließbarkeit moralischer Wahrheit findet ihren letzten Halt nur in der Beziehung zu Gottes für Schöpfung und Mensch entschiedener Freiheit.

## 1. Das vorausgesetzte Verständnis von Metaphysik

Der Begriff *„Metaphysik"* ist aufgrund seiner wechselhaften Geschichte nicht mehr eindeutig. Seine Bedeutungsbreite reicht von den anti-

5 „Andernfalls wird man allzuschnell das Opfer eines ideologisierten und unhinterfragten Begriffs von Natur ..." P. SCHALLENBERG: Naturrecht und Sozialtheologie (1993), S. 9; vgl. ebd. S. 3 - 8: „Wissenschaftstheoretische Überlegungen".

6 Vgl. E. TOPITSCH: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik (1958); W. OELMÜLLER (Hg.): Metaphysik heute? (1987).

ken Lehren von den Prinzipien innerhalb des Seienden und des Seins im Kontext der Annahme vom ewigen Kosmos über die scholastisch-theologische Umdeutung dieser Lehren zur partizipativen ontologischen Kommunikation zwischen dem heilsgeschichtlichen Gott, dem vernunftbegabten Menschen und der Natur als Schöpfung bis hin zum existentialistischen Seinsbegriffs als fundamentalontologischem Grund menschlicher Sinngeschichte. Metaphysik ist deshalb sowohl *kosmozentrische* Seinsmetaphysik als auch *theozentrische* Schöpfungs- und Erkenntnismetaphysik[7] sowie *existentialistische* Person- und Geschichtsmetaphysik.[8] Innerhalb der verschiedenen Denkformen, denen diese metaphysischen Konzeptionen angehören, hat dabei die in ihnen zum Ausdruck kommende umfassende Wirklichkeitsinterpretation ethische Begriffe wie „Tugend", „praktisches Urteil", „Gewissen" usw. tief beeinflußt. Verstand z. B. THOMAS von Aquin das konkrete *praktische Urteil* des Menschen als interpretierenden Akt in formaler ontologischer Offenheit auf das Sein und aktiv sammelnder Deutung der das menschliche Handeln positiv (*inclinatio*) und negativ (*determinatio*) bestimmenden natürlichen Neigungen[9], so erscheint in M. HEIDEGGERs Entwurf das *Gewissen* als „Ruf der Sorge"[10], das die unreduzierbare existentiale Seinsgegründetheit menschlichen Daseins gegen seine Verlorenheit in determinierende Mechanismen von Welt und Umwelt (gegen das „Man") zur Geltung bringt und damit existentielle Würde und Freiheit des Menschen als Ziel ethischer Verantwortung begründet: *„Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst."*[11]

### *a) Transzendentale und nachexistentialistische Metaphysikkritik*

Die Frage ist, welchen Begriff von Metaphysik und welche ethischen Desiderate daraus eine heutige verantwortete metaphysisch-naturrechtliche Argumentation innerhalb der Moraltheologie verwenden kann. Und diese Frage stellt vor einige Schwierigkeiten. Denn wenn

7 F. KAULBACH: Einführung in die Metaphysik (1991).
8 Vgl. M. HEIDEGGER: Einführung in die Metaphysik (1958).
9 Vgl. J. ARNTZ: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denken innerhalb des Thomismus (1966), S. 93 – 100.
10 M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (1960), S. 274f.
11 Ebd., S. 275.

ein metaphysischer Ansatz innerhalb der Ethik den Versuch darstellen soll, irgendwie Rechenschaft über das Ganze der Wirklichkeit zu geben, um die Vorausetzungen ethischer Hermeneutik zu entfalten, dann bleibt der Einwand I. KANTs bis heute unvermeidlich: sein Eingeständnis, daß der Mensch selbst wohl den Begriff einer umfassenden Einheit von Wirklichkeit in sich trägt, aber über die Reichweite dieser transzendentalen Struktur seiner Erkenntnis nichts mehr zu sagen weiß:

> „Frägt man denn also ...: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: *ohne Zweifel.* Denn die Welt ist eine Summe von Einrichtungen, es muß also irgend ein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer, Grund derselben sein. Ist *zweitens* die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität ... sei: so antworte ich, *daß diese Frage gar keine Bedeutung habe.* Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt, angewandt werden. Außer diesem Felde sind sie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann. ... Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt brauchen sollen."[12]

Diese transzendental-kritische Infragestellung der traditionellen ontologischen Metaphysik mit ihrer unmittelbaren Korrespondenz zwischen menschlicher Rationalität und „objektiver Realität" - hier an der Frage nach einem ‚höchsten Wesen', einer „Substanz, von der größten Realität" als Gegenüber zum transzendentalen Verstandesbegriff eines Urgrundes der Welteinheit thematisiert und verhandelt - ist der Beginn der neuzeitlichen Erschütterung der metaphysischen ‚Ästhetik', die dem Ganzen der Wirklichkeit von Kosmos und Mensch mit Hilfe des ontologisch-partizipativen Seinsbegriffs eine tiefe unmittelbare Einheit abgewinnen konnte. Zwar erneuert sich über G. W. F. HEGEL bis in den Existentialismus HEIDEGGERs hinein die Hoffnung, daß es

12 I. KANT: Kritik der reinen Vernunft (1911), S. 457f.

auch nach dem Verlust antiker und mittelalterlicher ontologischer Einheitsschau einen Zugang zu einem umfassenden Verständnis des Wirklichen, und zwar *in der Geschichte* des Subjekts, gäbe. In HEIDEGGERs Seinserschlossenheit des Subjekts wird noch einmal eine umfassende, metaphysische Sinneinheit erschlossen: in der im Menschen offenbar werdenden Geschichte des Seins wird Geschichte als Kairos erfahrbar, in dessen Horizont alles Wirkliche, auch die Naturgeschichte als äußerster Bestandteil des In-der-Welt-seins ein sinnvolles Gesicht erhält.

Nach HEIDEGGER sah „Kant ... das Phänomen der Welt nicht und war konsequent genug, die ‚Vorstellungen' vom apriorischen Gehalt des ‚Ich denke' fernzuhalten. Aber damit wurde das Ich ... auf ein *isoliertes* Subjekt, das in ontologisch völlig unbestimmter Weise Vorstellungen begleitet, zurückgedrängt." HEIDEGGER betont dagegen im Sinne der phänomenologischen Korrektur des Idealismus: *„Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus."*[13] Damit ist zugleich die existential-ontologische Wendung der Daseinsanalyse angedeutet: „Das Schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei-innerweltlich-Zuhandenen besagt aber gleichursprünglich Sich-vorweg. ‚Ich' meint das Seiende, dem es um das Sein des Seienden, das es ist, geht." D. h. im menschlichen Dasein als In-der-Welt-sein und Selbstbewußtsein wird ein Zugang zu ontologischer Qualität erreicht, der ein ganzheitlicher Zugang zum Sein als existentiellem Sein ist: „Das Dasein wird ‚wesentlich' in der eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit konstituiert. Dieser Modus der Eigentlichkeit ... enthält die ursprüngliche Selbständigkeit und Ganzheit des Daseins."[14] Darin ist nach HEIDEGGER ein umfassendes Wirklichkeitsverständnis erschlossen, als das Seinsverständnis aller Wirklichkeit von Freiheit (Dasein) und empirischer Realität (Seiendes): „Das sich selbst erschlossene In-der-Welt-sein versteht mit dem Sein des Seienden, das es selbst ist, gleichursprünglich das Sein des innerweltlich entdeckten Seienden, wenngleich unthematisch": „Alle ontische Erfahrung von Seiendem, das umsichtige Berechnen des Zuhandenden sowohl wie das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen ..."[15]

Was „dieses eigentliche Ganzsein des Daseins hinsichtlich der Einheit seines gegliederten Strukturganzen", die Freiheits- und Naturwirklichkeit umfaßt, aber „ermöglicht", das ist „formal existential gefaßt, ohne

13 M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (1960), S. 321.
14 Ebd., S. 322f.
15 Ebd., S. 324.

> jetzt den vollen Strukturgehalt zu nennen, ... die vorlaufende Entschlossenheit", „das *Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen". Und Geschichtlichkeit zeigt sich als Grundkategorie solchen Ganzseinkönnens und solcher umfassender Sinnerfahrung der Einheit des Wirklichen: „Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen kann ... Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*."[16]

Gegenüber diesem neuerlichen, jetzt existential-ontologisch begründeten Optimismus einer umfassenden metaphysischen Wirklichkeitsinterpretation (hier als existential-geschichtliche ganzheitliche Sinnerfahrung) wird aber in der Ambivalenz der Erfahrung ökologischer Konflikte und Sackgassen technologischer Kultur heute über das Ganze der Wirklichkeit deutlich: *Freiheitsgeschichte* des Menschen und *Naturgeschichte* sind nicht einfachhin aufeinander abgestimmt, die Ziele der Natur und die Ziele des Menschen sind radikal different, tausendfach gebrochen, konträr, antagonistisch. Auch der Begriff der Geschichte verliert dabei seine Integrationskraft, die *existentielle Metaphysik* vermag den Gegensatz von Freiheits- und Naturgeschichte letztlich nicht mehr zu fassen, ja sie polarisiert sogar die subjektive Differenz des Menschen gegenüber aller anderen Wirklichkeit:

> „Nie hat eine Philosophie sich so wenig um die Natur gekümmert wie der Existentialismus, für den sie keine Würde behalten hat."[17] „Existenz, Sichvorwegsein, Sorge, Entwurf, Entschlossenheit ... sind existentiale Modi der Zukunft." „Es liegt aber ein Rätsel in dieser Verflüchtigung der Gegenwart als des Ortes echter Gehalte, in seiner Reduktion zum ungastlichen Nullpunkt bloßer formaler Entschlossenheit. Welche metaphysische Lage steht dahinter? ... Es gibt doch außer der existentialen ‚Gegenwart' des Augenblicks auch die Gegenwart von Dingen. Gewährt nicht ihre Anwesenheit, meine Mitgegenwart mit ihnen, auch mir eine Gegenwart anderer Art? Aber wir lernen von Heidegger, daß Dinge primär ‚zuhanden' sind."[18]

16 Ebd., S. 325.
17 Vgl. H. JONAS: Organismus und Freiheit (1973), S. 314.
18 Ebd., S. 313.

Der existentielle Optimismus, daß der Mensch selbst in seiner Freiheitsgeschichte den Sinn des Ganzen erfahren und erfassen könnte (der Mensch als „Hirte des Seins"), erscheint angesichts des technischen Raubbaus an der außermenschlichen und innermenschlichen Natur, der eben durch diesen Menschen verursacht wurde, geradezu als zynisch:

> „Der Mensch sei der Hirte des Seins - nicht etwa seiender Geschöpfe, sondern des Seins! Abgesehen von dem lästerlichen Klang, den dieser Gebrauch des geheiligtsten Titels für christliche und jüdische Ohren haben muß, ist es schwer verdaulich, den Menschen als Hirten des Seins gefeiert zu hören, wenn er eben so kläglich versagt hat ..."[19]

Die Frage stellt sich heute im Horizont der auf ihrem Höhepunkt angekommenen neuzeitlichen Spaltung zwischen existentieller Subjektivität und Freiheit des Menschen auf der einen Seite und empirischer, evolutiver Natur auf der anderen radikaler denn je: Hat der Begriff des *Seins*, einer umfassenden Sinnbestimmung der Wirklichkeit überhaupt noch einen Sinn? Ist nicht alles Ambivalenz, Zerrissensein, Spaltung – ohne Hoffnung auf eine versöhnende Einheit?

> „Der Philosoph, der das Riesenpanorama des Lebens auf unserem Planeten überblickt und sich selbst als einen Teil davon versteht, wird sich nicht mit der Antwort zufriedengeben (so brauchbar sie als Arbeitshypothese der Naturwissenschaft ist), daß dieser unaufhörliche und weitläufige Prozeß, der mit umwegiger Folgerichtigkeit durch Äonen fortschreitet und sich in immer kühneren und subtileren Schöpfungen versucht, in dem Sinne ‚blind' gewesen sein soll, daß sich seine Dynamik in der mechanischen Permutation indifferenter Elemente erschöpft, die Zufallsergebnisse als Artformen längs des Weges ablagert und mit ihnen ebenso zufällig die Erscheinungen des Subjektiven veranlaßt ..."[20] „Daß nach kosmischem Maßstab der Mensch nur ein Atom ist, ist eine quantitative Unerheblichkeit: seine innere Weite kann ihn zu einem Ereignis von kosmischer Bedeutung machen."[21]

Aber es geht dabei nicht um den „evolutionären Optimismus eines Teilhard de Chardin", nicht um eine der „metaphysischen ‚success stories'". Es wird

19 H. JONAS: Heidegger und die Theologie (1967), S. 336.
20 H. JONAS: Organismus und Freiheit (1973), S. 11.
21 Ebd., S. 341.

„vielmehr das Leben als ein Experiment mit steigenden Einsätzen und Risiken betrachtet", „das in der schicksalhaften Freiheit des Menschen ebensosehr zu Katastrophe wie zu Erfolg führen kann."[22]

### *b) Metaphysik des ‚zweideutigen' Seins*

Hans JONAS versucht im Sinne dieser gegenwärtigen, radikal zwiespältigen Wirklichkeitserfahrung noch einmal einen metaphysischen ‚Mythos', ein Verständnis des Ganzen, das die Zerspaltenheit des Wirklichen aber im Sinne der zweiten, nun nachexistentialistischen Metaphysikkritik nur noch im Zustand des „Wartens" in unsicherer Naturentwicklung und menschlicher Geschichte geschlossen zu denken wagt. Es ist ein *Mythos* des ‚zweideutigen' Seins. Das Sein hat sich dem Werden überantwortet – in der unüberschaubar offenen und unreduzierbar auf der Waage stehenden Spannung von Naturgeschichte und Freiheitsgeschichte, die sich heutigem phänomenologisch nüchternen Blick auf Evolution und Menschheitsentwicklung zugleich darbietet:

„Im Anfang, aus unverkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich:" eingegangen „in das Abenteuer von Raum und Zeit" blieb „kein unergriffener und immuner Teil" von ihm, „um die umwegige Ausformung ... in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren"[23].

Und in diesem wartenden Bangen, in Angst und unvollendeter Offenheit der doppelten Geschichte des Kosmos und der menschlichen Freiheit, die sich als technische agiert, bleibt ohne eigentliches Versprechen, daß es ein gelungenes versöhnendes Ziel gäbe:

„Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist. Es ist sein Mut oder seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihre Gesetze als keine Einmischung duldend, und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorsehung gemildert."[24]

22 Ebd., S. 4.
23 Ebd., S. 331.
24 Ebd., S. 331f.

Nur eine hoffende Erwartung der Zukunft des Ganzen bleibt: „Transzendenz" „begleitet hinfort ... mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend" das „Tun" des Menschen[25] (in der eigenen Dynamiken folgenden Natur).

> „In solcher Selbstpreisgabe ... [der] Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das um die *Möglichkeiten*, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt."[26]

Das aber heißt, daß die Gebrochenheit des Seins, der Einheit von Wirklichkeit, der Überschaubarkeit des Ganzen immanenter Wirklichkeit von Mensch und Kosmos durch die Evolution und Geschichte viel radikaler ist, als es noch in der existentialistischen Deutung erschlossen wird. Der ‚Glaube' an einen Sinn der ganzen konfliktreichen Entwicklung von Natur und Mensch, die heute in pluralistischer human- und naturwissenschaftlicher Forschung erschlossen wird, ist sicher innerste existentielle Hoffnung menschlicher Erfahrung selbst, auch wenn man bar aller Illusionen die nackte Realität des Daseins, so wie es ist, von außen betrachten will. Wer alles in blinden antagonistischen Kampf zwischen Evolution und menschlicher Emanzipation, in letzte positivistisch ambivalente Schicksalshaftigkeit und kontradiktorische Anonymität empirischer Determinationen auflösen will, der beendet nicht nur die Frage nach einer umfassenden Deutung alles Wirklichen, sondern auch die Frage nach der Würde des Menschen, nach Sinn und Freiheit. Aber die Erfahrung des Umfassenden, der *Sinnbegriff*, die Erfahrung letzter Gültigkeit von Freiheit machen heute im Horizont modernen Standes von Wissen, Welterfahrung und -interpretation eine Verwandlung zu einer Geduld durch, die vielleicht nicht einmal mehr mit Hans JONAS im bloßen Verständnis des Wartens, „Werdens" und „Werbens" beschrieben werden kann. Es bleibt in den widersprüchlichen Einsichten in die Abhängigkeit und Freiheit des Menschen, in determinierte Evolution und gleichzeitiger unvertretbarer Verantwortung des Menschen für sich und die Umwelt (als Biosphäre) darin, die Dimension der Hoffnung auf etwas Ausgleichen-

25 Ebd., S. 334f.
26 Ebd., S. 332.

des, Befreiendes, Erfüllendes. Aber mehr als bisher wird spürbar, daß die Erfahrung von Ohnmacht, von Unerfülltsein, von Gebrochensein nicht nur als Durchgang zu dieser letzten Einheit dazugehört. Nicht daß es um bloße polare dualistische Welterfahrung ginge, oder um psychische archetypische Pluralität, um asiatische Mystik. Nicht daß billige Dialektik die Gebundenheit zur Umkehrseite letzter Freiheit macht. Sondern es geht darum, daß in den unversöhnlichen Spannungen heutigen Daseins, wie sie in dem Widerspruch zwischen zerstörbarer Natur und unvertretbarer Verantwortung des Menschen für Freiheitsgeschichte und Naturgeschichte auf der einen Seite sowie bleibender Ohnmacht des Menschen in naturhaft-determinierter Bindung und faktischer Anonymität nackter kausaler Abhängigkeit auf der anderen radikal erfahrbar werden, nichts anderes mehr zu denken bleibt als: In allem Ringen, das gefordert ist, in allem Verändern, das möglich ist, bleibt etwas Unüberwindbares, das tatsächlich zerstört, bleibt etwas Verhärtetes, das Möglichkeiten unwiderruflich beendet, und doch muß es realistisch ringend um der realen Würde der Freiheit und um der Zukunft der Menschheit willen angegangen werden. Es ist nicht mehr der Trotz, nicht mehr das „Dennoch" A. CAMUS', nicht mehr bloß die verzweifelte Freude F. NIETZSCHEs, wenigstens radikal realistisch und ohne Illusionen den Menschen in seiner Einsamkeit und faktischen Stellung im Ganzen der Evolution zu sehen, sondern es ist Bescheidung: die Bescheidung, im Paradoxon unversöhnlicher Realität vielfach bedingter menschlicher und kosmischer Existenz etwas ausdrücken zu müssen, das mit und in seiner Gebrochenheit tatsächlich immer noch einen unwiderruflichen Sinn der unvertretbaren Verantwortung des Menschen in dieser Entwicklung hat. Dieser *Sinn* erscheint nicht mehr als etwas Absolutes im Sinne allumfassender Sinntransparenz der Wirklichkeit. Es bleibt eine Gültigkeit menschlicher Freiheit mitten in der Gebrochenheit und Bedrohtheit, eine gebrochene Gültigkeit, aber mitten in ihrer unwiderruflichen, weil unvertretbar herausgeforderten Würde.[27]

27 Postmoderne Hermeneutik spricht von der Dezentrierung des Subjekts, um die heutige Erfahrung der psychischen, sozialen, ökologischen und kulturellen Zerspaltenheit und Gebrochenheit menschlicher Existenz in natürlichen und geschichtlichen Determinationen zum Ausdruck zu bringen. Vgl. D. TRACY: Theologie als Gespräch (1993); J.-P. WILS: Die große Erschöpfung (1994).

In diesem Sinn gibt es etwas Umfassendes, aber weder eine Umfassendheit der Natur, noch des Menschen, noch der Geschichte beider. Das Wunder ihres Seins wird zu hart von der Brutalität der vielfachen Antagonismen faktischen Lebens heute in Frage gestellt. Natur, Mensch und Geschichte bleiben durch ihr ambivalentes Sein Verweis als Frage: Sein als Frage, aber mehr als die Frage, die bloße Schönheit geschenkten Daseins aufwirft, mehr als die Frage, die bloße Unendlichkeitssehnsucht im Menschen erhebt, die beide durch die Absurditäten des Wirklichen außerhalb und im Menschen, deren sich heutige Kultur in Subjektphilosophie und Erforschung tausendfacher empirischer Determinationen immer radikaler bewußt geworden ist, schrecklich verzerrt werden. *Schönheit* und *Freiheit* sind wirklich, ja. Aber sie entgehen nach dem heutigen Wirklichkeitserleben nicht der Ohnmacht vielfach zerstörter determinierter Existenz. Es ist die Hoffnung in der Frage, was es bedeutet, daß Freiheit in bleibender, unüberwindbar determinierter Abhängigkeit tatsächlich ist, was es bedeuten mag, daß es dem Menschen faktisch aufgegeben ist, in unentwirrbarer Abhängigkeit von und Symbiose mit der ihre eigenen unabhängigen ‚Ziele' verfolgenden und existierenden Natur etwas im existentiellen und moralischen Sinne Gültiges, weil unvertretbar Geschaffenes und Gestaltendes zu sein.

## 2. Die Bedeutung der Metaphysik des ‚zweideutigen' Seins für die ethische Hermeneutik

Was kann ein solches Verständnis des Seins, eine solche *Metaphysik* des bleibend zweideutigen Seins, die sich gegenwärtigem Bewußtsein um das Paradox von menschlicher Existenz in kosmischer Abhängigkeit und gleichzeitiger unabwälzbarer Verantwortung darin erschließt, für die Ethik heute bedeuten. Welche Folgen hat ein solcherart vorausgesetztes Vorverständnis des Ganzen der Wirklichkeit für die vieldimensionale ethische Hermeneutik?

Um noch einmal auf heute versuchte verschiedene neue Ansätze metaphysischen Denkens in moralontologischer Interpretation zurückzukommen: Es wird einerseits der *ontologische Status* des menschlichen

Daseins im Sinne der scholastischen Partizipationslehre als Seiendes unter Seienden (passive Partizipation) und in seiner Eigenart als mit natürlichen, an der Seinswirklichkeit partizipierenden Akten ausgestattete ratio (aktive Partizipation) geklärt. Aus dieser Metaphysik erschließt sich eine Hermeneutik, die die biologische Struktur des Menschen ontologisch als inclinatio-Fundament der ut natura interpretierenden ratio versteht.[28] Natur als ontologisch vorgedeutete natürliche Strebung und aktive Sinninterpretation menschlicher Vernunft werden einander ergänzend verstanden, wobei der Metaphysikbegriff die interpretative Leistung ‚ontologisch-ästhetisch' stark begrenzt.[29] Die Lösung scheint aufgrund des vorausgesetzten ontologischen Einheitsdenkens irgendwie anachronistisch. Sie überspielt die tiefen Spannungen zwischen Natur und Mensch, die in den Konflikten heutiger Kultur zwischen *notwendiger* technischer Emanzipation und seiner bleibenden Einbindung in die Natur deutlich werden. Kann eine ontologisch vorgedeutete natürliche Teleologie die Balance zwischen Freiheit und Natur tatsächlich realistisch gewährleisten?

Andererseits wird im Sinne existentialistischer Interpretation von Person, Geschichte und Wahrheit innerhalb theologischer Ethik zunehmend *Personmetaphysik* betrieben: Ein gnoseologischer und geschichtsontologischer Status menschlicher Wahrheitsintuition wird erarbeitet, der empirisches Faktenwissen, interpretatives Sinnwissen, ja auch diskursives Konsenswissen in die umfassende Perspektive einer Sinngeschichte ethischer Wahrheitserfahrung im Menschen stellt.[30] Transzendentale, ontologische und hermeneutische Kategorien werden verarbeitet.[31] Die einzelnen ethischen Urteile des Menschen erscheinen gemäß der empirischen, konsensuellen und persontranszendentalen Strukturen als Entwurf im Horizont der ontologischen Geschichtsmächtigkeit der Wahrheit und der ontologischen Stellung des Menschen darin.[32] Geschichtliche Deutung als Ursprung moralischer

28 Vgl. M. RHONHEIMER: Natur als Grundlage der Moral (1987).
29 Vgl. ebd., S. 121 – 136.
30 Vgl. K. DEMMER: Die Wahrheit leben (1991); ders.: Gottes Anspruch denken (1993)
31 Vgl. K. DEMMER: Moraltheologische Methodenlehre (1989), S. 164 – 177.
32 Empirische Einsichten gehen in Sinnhorizonte als anthropologische Leitvorstellungen ein, vermitteln sich mit philosophischen Einsichten in die Wirklichkeit des Menschen: vgl. K. DEMMER: Moraltheologische Methodenlehre (1989), S. 186 – 192.

Wahrheit spielt hier eine große Rolle. Die Fakten der empirischen Natur werden diesem Deutungshorizont zugeordnet. Hier herrscht der existentialistische Optimismus vor, daß die menschliche Sinnerfahrung stark genug ist, um die historischen Konflikte zwischen Determination und Freiheit zu bewältigen.

Gegenüber diesen Entwürfen ist die Metaphysik des zweideutigen Seins sehr viel schwieriger in ihrer Bedeutung als letztes Fundament ethischer Hermeneutik auszuweisen. Weder als ontologisches Prinzip der passiven Partzipation der Seienden und der aktiven Partizipation menschlicher Vernunft, des darin geäußerten Vertrauens in eine wesentliche harmonische einheitliche Zielbestimmung von Natur und Mensch, noch als Prinzip umfassender Sinnwahrheit der Geschichte und ihrer existentiellen Integration kann hier die vorausgesetzte Ganzheit dienen. Innerhalb der antagonistischen Offenheit von Natur- und Freiheitsgeschichte bleibt der letzte Horizont für den Menschen heute tatsächlich zunächst ambivalent, ungeklärt. Was als Hoffnung in der Frage aufschien, die der Mensch als faktische Freiheit in Determination und in faktischer Gemeinschaft mit existierender Natur ist, ist kein geschlossener Horizont, auf den sich moralische Hermeneutik einfachhin zurückbeziehen könnte und von der sie unmittelbar Legitimation und Grund erhielte.[33]

Metaphysik der unschließbar zweideutigen Wirklichkeit, der bloßen unentschiedenen Hoffnung in der Faktizität der Ambivalenz von Naturevolution und unfreier Freiheit des Menschen darin verweist deshalb den Menschen zunächst auf sich selbst zurück. Der Mensch muß in seine Verantwortung treten, seine Position tatsächlich übernehmen, das realisieren, was er ist: abhängige Freiheit im größeren Ganzen natürlicher Balance. Wenn ethisches Urteil dem Ganzen der Wirklichkeit entsprechen will, dann muß es das Urteil einer Freiheit sein, die gerade diese Verantwortung übernommen hat: Freiheit in ihrer bleibenden Gebundenheit an das unsichere Gleichgewicht der Natur als evolutionären Zusammenhang, also in Unfreiheit und Determination zur Sprache zu bringen. Das heißt konkret: Der Mensch kann sich auf keine andere Instanz mehr berufen, wenn es darum geht, die realisti-

33 Vgl. J. RÖMELT: Theologie der Verantwortung (1991), S. 5 – 7: „Ethik ohne geschlossenen Horizont".

sche Balance zwischen freier Kreativität technologischer Kultur und notwendiger bindender Achtung natürlicher Gleichgewichte und Dependenzen zu finden. Er muß genau das Zueinander von *Emanzipation* und *Verzicht* gestalten, das den Bedürfnissen seiner freien Entfaltung und der zerbrechlichen ökologischen ‚Intimität' der Natur entspricht. Er muß selbst die Auseinandersetzung mit den verzerrenden psychophysisch und sozial-determinierenden Zwängen führen, die das Innere seiner Freiheit selbst als Auswirkungen ihrer Rückbindung ins Determinative-Kontingente durchweben, ohne diese Rückbindung je ganz hinter sich zu lassen. Kein größerer Sinnzusammenhang nimmt dem Menschen diese Aufgabe ab als allein die Realität, daß er wirkliche gültige Freiheit in unüberwindbarer Kontingenz und Bindung an seine (Um-)Welt ist.[34]

Hier zeigt sich eine stärkere Relativierung, und das heißt: Bindung, der Freiheit, als durch irgendwelche Ganzheitsintuition von ontologischer Natur oder von existentieller Geschichte. Die Gültigkeit menschlicher Freiheit wird nicht mehr als Partizipation an irgendeiner größeren Absolutheit bestimmt, als sie der Wirklichkeit entspricht: dem Paradox, daß der Mensch in unüberspringbarer Abhängigkeit sein Gültiges gestalten muß, in all der Gebrochenheit, die mit dieser Abhängigkeit verbunden ist, nicht unabhängig davon, nicht jenseits, nicht immer schon ontologisch-partizipativ, nicht nur rein transzendental-ermöglicht, sondern konkret faktisch in Symbiose und Verwobenheit. Dieses Paradox, das der Mensch in der Natur ist, läßt sich nicht auflösen oder erklärend hintergehen, nur übernehmen. Und menschliche Freiheit kommt in dieser Übernahme an ihre konkrete Grenze, die bedingungsloser nicht sein kann: die Grenze faktischer Rücksicht auf die Zerstörbarkeit der Natur, die sie trägt; die Grenze faktischer Auseinandersetzung mit der eigenen inneren Kontingenz, die sie bleibend begleitet, die sie aber – seien es psychische Verzerrungen, ökonomische

34 Um hier noch einmal an das Zitat aus H. JONAS: Organismus und Freiheit (1973), S. 331f., zu erinnern: Es „kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das um die *Möglichkeiten*, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt:" „Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist. Es ist sein Mut oder seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihre Gesetze als keine Einmischung duldend, und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorsehung gemildert."

Zwänge oder sozial-determinierende, alle Freiheit unterdrückende Mechanismen – immer neu bekämpfen muß, denn auch ihre Würde als Freiheit ist wirkliche, gegebene Realität.

*Ethik* im Horizont des *zweideutigen Seins* wird darin zur radikalen Verpflichtung auf die bescheidene, ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen frei und realistisch übernehmende Freiheit. Man könnte pointiert vielleicht formulieren: Naturrechtliche, d. h. metaphysisch begründete ethische Hermeneutik im Horizont des in der Offenheit von Natur- und Freiheitsgeschichte bleibend zweideutigen Seins wird im Verhältnis der Freiheit zur Natur zur Heuristik der aktiven Achtung der Rechte der Natur durch die Freiheit und im Verhältnis der Freiheit zu sich selbst zur Heuristik der aktiven Achtung der Bedingungen möglichen Freiheitsvollzugs inmitten der bedrohenden psychophysischen und sozialen Zwänge. Naturrechtliches Denken wird somit zur „Ethik der ‚Rechte' der Natur" und zur „Ethik der Menschenrechte" zugleich. In den Proklamationen der *Menschenrechte* hat eine ethische Tradition begonnen, die sich um das Verhältnis der Freiheit zu sich selbst bemüht, indem sie jede menschliche Freiheit an die Bedingungen möglichst ungehinderter Freiheitsvollzüge im bedroht-determinierten Dasein bindet (soziale Menschenrechte als subjektive Rechte des Menschen als Person, aber auch als bindender Maßstab gesellschaftlicher Mitverantwortung). Im Zueinander zur Natur befindet sich die konkrete Geschichte menschlicher Freiheit noch ganz am Anfang der realistischen Bindung. In beiden Bindungen aber steht offene Natur- und Freiheitsgeschichte auf der Waage.

## 3. Appräsentation[35]

Die ethische Hermeneutik im Horizont der Zweideutigkeit des Seins ist in ihrer Bindung menschlicher Freiheit an unverfügbare Wahrheit und aller Willkür entzogener Verpflichtung radikaler als alle ontologi-

35 Der Begriff wird hier in Anlehung an Niklas LUHMANN gebraucht, der mit seiner systemrationalen, soziologisch funktionalen Analyse der Bedeutung von Religion im modernen Gesellschaftskontext auf die appräsentative Dimension von Glauben hingewiesen hat. Innerhalb der komplexen pluralistischen Gesellschaft bedarf es der rationalen Bewältigung der letzten Unabschließbarkeit aller Systembildungen. Religion, die auf das Un-

sche oder existentiale Hermeneutik: Im ontologischen oder existentialen Erkennen drückt sich die Abhängigkeit des menschlichen moralischen Urteils von der Unendlichkeit des partizipierten Seins oder des intuierten Sinns der Geschichte aus. Partizipierend bzw. im Sinngeschehen der Geschichte existentiell aufgehoben ist der Mensch objektiver Wahrheit ontologischer bzw. existentialer Tiefendimension verpflichtet, zugleich aber auch mächtig. Im Horizont der Metaphysik des zweideutigen Seins bleiben Seinshorizont und menschliche Freiheit unsicher, begrenzt, bedingt. Das aber bedeutet keinen Relativismus, sondern das unhintergehbare Eingeständnis der Gebrochenheit menschlicher Freiheitsfähigkeit und ethischer Wahrheitsfähigkeit inmitten ihrer dennoch zu übernehmenden unbedingten Verpflichtung. Der Mensch muß in seiner Freiheit aktiv Verantwortung übernehmen, er darf um seiner eigenen Realität willen nicht resigniert davon ablassen; aber in dieser unvertretbaren unbedingten Verantwortung muß er sich zugleich in seiner Freiheitsmacht beschränken, um des größeren Ganzen des Zueinanders mit der für sich und über den Menschen hinaus existierenden Natur willen, seine Unbedingtheit wird nicht zum Selbstzweck.[36] Der Mensch muß die Pflicht übernehmen, „die seine Stellung in der Ordnung der Dinge ihm auferlegt"[37]. Seine Freiheit muß ihr Unwiderrufliches in der Gebrochenheit der Wirklichkeit vollziehen. Das ist ihr Sinn, ein unendlicher, aber zugleich gebrochener, endlicher. So erlebt der Mensch eine Kontingenz, die er selbst in seiner Welt ist, die auch im eigenen Denken nicht mehr übersteigbar ist, nur durch das Hoffen, das sich im Vollzug des eigenen Paradoxes ausdrückt, in der Frage, die er selbst als unwiderruflich Gültiges in bleibender Determination und in existierender Natur ist.

faßbare mit konkret faßbaren Symbolen verweist, codiert die Unendlichkeit der Welt der Systeme und macht sie so rational verfügbar. Vgl. N. LUHMANN: Funktion der Religion (1977); dazu: H. J. DEUSER: Religion, Kontingenz und christlicher Glaube (1988).

36 „Denn dies sei jetzt gesagt: Das Subjekt-Objekt-*Verhältnis*, das in jener Scheidung gründet, sie offen hält und durchsteht, ist nicht ein Fehltritt, sondern das Privileg, die Bürde und die Pflicht des Menschen. ... Es ist der Zustand des Menschen, wie er nach der Bibel *gemeint* war, ihm auferlegt durch seine Geschöpflichkeit und von ihm zu übernehmen, durchzuvollziehen – und zu transzendieren nur in gewissen Begegnungen mit Seinesgleichen und Gott, d. h. in existentiellen Beziehungen sehr besonderer Art. Niemand und kein waltendes Sein nimmt uns die Verantwortung ab für das, was wir denken und sprechen." – H. JONAS: Heidegger und die Theologie (1967).

37 H. JONAS: Philosophie (1993), S. 41.

THOMAS von Aquin differenziert in seiner theologischen Interpretation metaphysischen Denkens zwischen Sein und Gott. Das Sein ist nach ihm nicht mehr, aber auch nicht weniger als das „Licht" Gottes (im Sinne des „Seinslichtes" als Formalobjekt menschlichen Geistes[38]). Im Eindringen heilsgeschichtlicher Erfahrung biblischer Kultur ins antike metaphysische Denken wird darin eine Relativierung des Seinsbegriffs ansichtig, die letztlich eine Relativierung der bloß immanenten Wirklichkeit von Mensch und Kosmos auf dem Hintergrund theologischer Gegenüberstellung von Gott und Schöpfung meint.

Ist nicht die Metaphysik der bleibenden Zweideutigkeit des Seins ein umgekehrter philosophisch-rationaler Ausdruck dieser theologischen Einsicht seit THOMAS von Aquin? Die immanente Wirklichkeit der antagonistischen offenen Natur- und Freiheitsgeschichte läßt sich letztlich nicht absolut systematisieren, in ihrer ambivalenten Gegebenheit in dem Sinne abschließend begründen, daß die Offenheit ihres Risikos und ihrer bleibenden Gefährdung in irgendeinem umfassend (im Menschen oder im Kosmos) abstrahierten Grundbezug harmonisierend zurückgelassen werden könnte. Metaphysik wird zur stummen Appräsentanz der Unabschließbarkeit der Hoffnung innerhalb der Frage, die das faktische Dasein immanenter Wirklichkeit in ihrer Spaltung zwischen Natur und Freiheit, in ihrer gleichzeitigen Symbiose von Freiheit in Determination ist. Indem ‚Naturrecht' als ethische Reflexion die Freiheit bis an diese Grenze der Erfahrung vortreibt, nach den Rechten der Natur zu fragen und sich in einer Rechtsgeschichte selbst an äußerste Bedingungen eigener Möglichkeit zu binden, dafür Verantwortung zu übernehmen, aber zugleich zu erfahren, daß die letzte Unübersichtlichkeit dieser Verantwortung offen bleiben muß, wird metaphysische Begründung innerhalb der Ethik zum Verweis über sich hinaus.[39] Man kann die Analogie vom Willen Gottes in diesem Sinne auch heute noch auf die Ethik beziehen, in dem Sinn: Ob Gott nicht Verantwortung für die für sich und die Rechte der Natur aufs äußerste verantwortliche menschliche Freiheit übernimmt, damit

38 G. SIEWERTH: Das Sein als Gleichnis Gottes (1958).

39 „Die Achtung des Philosophen vor der biblischen Tradition beruht gerade auf der Anerkennung der Rolle, welche sie bei der Einprägung dieses ontologischen Schemas mit seiner mühevollen Spannung in den westlichen Geist gespielt hat". – H. JONAS: Heidegger und die Theologie (1967), S. 337.

40 Nach christlichem trinitarischen Erfahren Gottes entspricht der Überantwortung des

der Mensch erfährt, daß es geht, gültige Freiheit in Determination zu sein? Diese Frage, ob es tatsächlich geht, unfreie Freiheit zu vollziehen, vermag Metaphysik des zweideutigen Seins nicht mehr zu entscheiden (denn kein ‚System' der Immanenz, weder kosmische Natur, deren bedingende Kausalität alles relativiert, noch menschliche Freiheit, deren transzendentale unbedingte Würde in natürliche Kontingenz eingebunden bleibt, trägt eine Absolutheit in sich, die zu solcher Entscheidung ermächtigte), nur als *Hoffnung* in der faktischen Existenz von Natur- und Freiheitsgeschichte benennen. Hier öffnet sich die metaphysische Fragestellung der Theologie.[40]

## Literatur

ARNTZ, Josef: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkesn innerhalb des Thomismus. In: F. BÖCKLE (Hg.): Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg. – Düsseldorf: Patmos, 1966, S. 87 – 120.

DEMMER, Klaus: Die Wahrheit leben: Theorie des Handelns. – Freiburg: Herder, 1991.

DEMMER, K.: Gottes Anspruch denken: die Gottesfrage in der Moraltheologie. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag, 1993 (Studien zur theologischen Ethik; 50).

DEMMER, K.: Moraltheologische Methodenlehre. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag, 1989 (Studien zur theologischen Ethik; 27).

DEMMER, K.: Natur und Person: Brennpunkte gegenwärtiger moraltheologischer Auseinandersetzung. In: B. FRALING (Hg.): Natur im ethischen Argument. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag, 1990, S. 55 – 86 (Studien zur theologischen Ethik; 31).

Seins in die unberechenbare Zweideutigkeit des Werdens von Natur- und Freiheitsgeschichte die heilsgeschichtliche Antwort Gottes: „*Gott selbst übernimmt die Verantwortung für den Menschen, seine (zweideutige) Geschichte und seine Welt* – nicht, indem er die Zweideutigkeit dieser Geschichte (gleichsam utopisch) einfach auflöst, sondern indem er sie leidend aufnimmt, in sich einbirgt." – J. RÖMELT: Theologie der Verantwortung (1991), S. 126. Die theologisch-phänomenologische Wahrnehmung dieser Wahrheit Gottes ist keine metaphysische Spekulation mehr, sondern geschichtlich-konkrete Erfahrung im Schicksal des Volkes Israels und Jesu. Sie ist nicht Abnahme der Verantwortung des Menschen durch das Engagement Gottes; sondern Gottes Solidarität macht erlittene Ohnmacht in Hinrichtung und Tod Jesu, in der Begegnung mit der Haßgeschichte des Menschen, zum Ausdruck unwiderruflich entschiedener Freiheit. Gottes Verantwortung für den Menschen bedeutet, daß er am Schicksal seiner eigenen Freiheit in der Begegnung mit dem Menschen zeigt, daß es geht, in durch die determinierenden Zwänge menschlicher Geschichte in die Hilflosigkeit des Todes gedrängter Ohnmacht das unendlich und unzerstörbar Gültige unwiderruflicher Freiheit zu sagen.

DEUSER, Hermann J.: Religion, Kontingenz und christlicher Glaube: zu Niklas Luhmanns ‚Funktion der Religion'. In: K. EBERT (Hg.): Alltagswelt und Ethik: Beiträge zu einem sozialethischen Problemfeld (Festschrift Adam Weyer). – Wuppertal, 1988, S. 273 – 301.

GRÜNDEL, Johannes: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie: Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse". – Düsseldorf: Patmos, 1967.

HEIDEGGER, Martin: Einführung in die Metaphysik. – 2. Aufl. – Tübingen, 1958

HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. – 9. Aufl. – Tübingen, 1960.

JONAS, Hans: Heidegger und die Theologie. In: G. NOLLER, (Hg.): Heidegger und die Theologie: Beginn und Fortgang der Diskussion. – München, 1967 (Theologische Bücherei; 38).

JONAS, H.: Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. – Göttingen, 1973.

JONAS, H.: Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. – Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787. In: Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 3. – Berlin, 1911.

KAULBACH, Friedrich: Einführung in die Metaphysik. – 5. Aufl. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

LUHMANN, Niklas: Funktion der Religion. – Frankfurt, 1977.

OELMÜLLER, Willi (Hg.): Metaphysik heute? – Paderborn, 1987 (Kolloquien der Gegenwartsphilosophie; 10).

RHONHEIMER, Martin: Natur als Grundlage der Moral: die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. – Innsbruck: Tyrolia, 1987.

RÖMELT, Josef: Theologie der Verantwortung: zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip. – Innsbruck: Resch, 1991 (Wissenschaft und Verantwortung; 1).

SCHALLENBERG, Peter: Naturrecht und Sozialtheologie: die Entwicklung des Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900 – 1960). – Münster: Aschendorff, 1993.

SIEWERTH, Gustav: Das Sein als Gleichnis Gottes. – Heidelberg, 1958 (Thomas im Gespräch; 2).

STRAUSS, Leo: Naturrecht und Geschichte. – Frankfurt, 1977.

TOPITSCH, Ernst: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik: eine Studie zur Weltanschauungskritik. – Wien, 1958.

TRACY, David: Theologie als Gespräch: eine postmoderne Hermeneutik. – Mainz: Grünewald, 1993 (Welt der Theologie).

WIELAND, Georg: Secundum naturam vivere: über den Wandel des Verhältnisses von Natur und Sittlichkeit. In: B. FRALING (Hg.): Natur im ethischen Argument. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag, 1990, S. 13 – 31 (Studien zur theologischen Ethik; 31).

WILS, Jean-Pierre: Die große Erschöpfung: kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende. – Paderborn: Schöningh, 1994.

DIETER WITSCHEN

# TEILHABE AM GEMEINSAMEN MENSCHHEITSERBE

## Außer einem ethischen Prinzip auch ein Menschenrecht?[1]

### 1. Fragestellung

Das Postulat einer *dritten Generation von Menschenrechten*[2] ist ein Beleg aus neuerer Zeit zum einen dafür, daß Forderungen nach Anerkennung bestimmter Ansprüche als Menschenrechte Reaktionen auf elementare Unrechtserfahrungen oder auch Reaktionen auf neuartige, z. B. durch technologische Innovationen hervorgerufene Gefährdungen menschenwürdiger Existenz sind, zum anderen dafür, daß der Topos der Menschenrechte benutzt wird, um als ethisch besonders dringlich angesehenen Forderungen eine besondere Dignität sowie eine größere Durchsetzungskraft zu verleihen. Beide Aspekte machen erklärlich, warum es im Laufe der historischen Entwicklung verschiedenartige Extensionen von Menschenrechtspostulaten gegeben hat. Mit dem Konzept einer dritten Generation von Menschenrechten, mit dem eine Erweiterung um eine ganze Klasse von Menschenrechten angestrebt wird, soll – in Entsprechung zur Internationalisierung des Menschenrechtsschutzes nach dem zweiten Weltkrieg sowie in Anbetracht der sich verstärkenden internationalen Interdependenz – auf globale Krisenphänomene reagiert werden, wie insbesondere die der Unterentwicklung bei ganzen Völkern, der zahlreichen Kriege und Bürgerkriege, der Umweltzerstörung. Demgemäß wird in erster Linie ein Menschenrecht auf Entwicklung sowie auf Frieden sowie auf eine intakte Umwelt gefordert.[3]

1 Vgl. ThG; 38 (1995), 272 – 285.

2 Nach der zugrundeliegenden Einteilung bilden die individuellen Freiheits- und die politischen Mitwirkungsrechte die erste Generation von Menschenrechten, die sozialen Anspruchsrechte die zweite Generation.

3 Die Parallelität zu den Zielen, denen sich im kirchlichen Bereich der sogenannte konziliare Prozeß verpflichtet weiß, nämlich Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der

Ist die Klassifizierung dieser Postulate als Menschenrechte aber gerechtfertigt? Dieser in den Diskussionen über die Drittgenerationsrechte häufig gestellten Grundsatzfrage sei hier ein wenig nachgegangen. Exemplarisch ausgewählt sei zu diesem Zweck eines der Menschenrechte der dritten Generation, das zwar nicht im Zentrum der Erörterungen steht, gleichwohl fester Bestandteil dieser Klasse von Menschenrechtspostulaten ist, und das in einem inneren Sachzusammenhang mit den geforderten Rechten auf Entwicklung und auf intakte Umwelt steht, nämlich das *Recht auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe.*[4] Ausgewählt sei es, weil es von allen Drittgenerationsrechten offenbar das überschaubarste ist. Am überschaubarsten insofern, als dessen Anwendungsfelder klar eingegrenzt sind und über dessen Grundelemente weitgehend Konsens besteht. Da allerdings die Rechte, die in der Regel der dritten Generation der Menschenrechte zugeordnet werden, heterogen sind, können – worauf eigens hingewiesen sei – die Überlegungen, die hier in paradigmatischer Absicht zu der Frage angestellt werden, ob das Recht auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe überhaupt als ein Menschenrecht klassifiziert werden kann, nicht in jeder Hinsicht auf alle anderen Drittgenerationsrechte übertragen werden.

Das Konzept einer Teilhabe am gemeinsamen Erbe der Menschheit ist (wenigstens bislang) vor allem im rechtlichen, weniger im ethischen Bereich entwickelt worden und hat dort bald eine allgemeine Beachtung erfahren. Seine Anwendungsfelder sind insbesondere das Seerecht, aber auch das Weltraumrecht, das Rechtsregime der Antarktis, ferner der Schutz des Natur- und Kulturerbes der Welt.[5] Bisweilen

Schöpfung, ist alles andere als zufällig, sondern offenkundig in der gemeinsamen Einschätzung begründet, was die dringlichsten Gegenwartsaufgaben ausmachen.

4 An anderer Stelle habe ich mich damit befaßt, was es grundsätzlich mit dieser Art von Menschenrechtspostulaten auf sich hat: D. WITSCHEN: Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos (1995).

5 Zur Entstehungsgeschichte dieses Konzepts und seinen Anwendungsgebieten vgl. z. B. W. A. KEWENIG: Common heritage of mankind – politischer Slogan oder völkerrechtlicher Schlüsselbegriff? (1981); E. RIEDEL: Menschenrechte der dritten Dimension (1989), S. 15f.; A. BARTHEL: Die Menschenrechte der dritten Generation (1991). In diesen Beiträgen ist belegt, in welchen internationalen Verträgen dieses Prinzip Anwendung gefunden hat. Von theologischer Seite vgl. G. HÖVER: Solidarität und Entwicklung (1986).

Bei den verschiedenen, allgemein als bedeutsam eingestuften universalen bzw. regionalen Menschenrechtspakten ist der Grundsatz nur in der sogenannten Banjul Charta der Men

wird der Technologietransfer zwischen den Industrie- und den Entwicklungsländern als ein möglicher Bestandteil dieses Konzepts genannt.[6]

Zum gemeinsamen Menschheitserbe werden zunächst einmal Gebiete jenseits staatlicher Souveränität gerechnet, die für alle Menschen unter bestimmten Rücksichten von Bedeutung sind. Diese staatsfreien Räume sind im wesentlichen nicht-terrestrische Gebiete (z. B. der Tiefseeboden, der Weltraum, die Planeten). In diesen dürfen Staaten Souveränitätsrechte weder einklagen noch ausüben; für sie besteht m. a. W. ein Okkupationsverbot. Nach den Regeln des hergebrachten Völkerrechts hätten die staatsfreien Räume, die Nutzung der in diesen Gebieten sich befindlichen Ressourcen dem Zugriff einzelner Staaten offengestanden. Das Prinzip der Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe löst, was etwa die Nutzung der Ressourcen des Tiefseebodens und -untergrundes betrifft, den tradierten Grundsatz der Meeresfreiheit ab, wonach die Meere zwar als res communis betrachtet werden und nicht etwa als res nullius, bei der das ius primi occupantis zur Anwendung kommt, demzufolge aber trotz eines Aneignungsverbotes jeder Staat zu deren Nutzung zum eigenen Vorteil berechtigt ist, und zwar in dem Umfang, in dem ihm dies technisch möglich ist.

Das Bestimmungselement, daß dieses Prinzip sich auf staatsfreie Gebiete bezieht, trifft jedoch nicht, wie leicht ersichtlich, auf all seine Anwendungsfelder zu. Denn das *Kultur- und Naturerbe* unterliegt faktisch einzelstaatlicher Jurisdiktion. Daß es gleichwohl dem gemeinsamen Menschheitserbe zugeordnet wird, hat seinen Grund darin, daß es, insofern es sich um außergewöhnliche und exemplarische Kulturgüter sowie Naturlandschaften handelt, in einem ideellen Sinne als für die gesamte Menschheit bedeutsam erachtet wird. Die Staaten sind die Treuhänder, die das Erbe verwalten. Für die Zuordnung zum gemeinsamen Menscheitserbe ist demnach nicht ausschlaggebend, ob sich etwas außerhalb oder innerhalb nationaler Jurisdiktion befindet, son-

schenrechte und Rechte der Völker aus dem Jahre 1981 (d. i. die Menschenrechtsdeklaration der Organisation der afrikanischen Einheit) in einer allgemeinen Form kodifiziert worden. In deren Art. 22, Abs. 1 heißt es u. a.: „Alle Völker haben ... ein Recht auf gleichmäßige Beteiligung an dem gemeinsamen Erbe der Menschheit."

6 Vgl. z. B. bei W. A. KEWENIG: Common heritage of mankind – politischer Slogan oder völkerrechtlicher Schlüsselbegriff? (1981), S. 398.

dern ob es als für die Menschheit potentiell bedeutsam eingestuft wird oder nicht. Es macht nur den historischen Ursprung dieses Konzepts aus, daß es zunächst auf staatsfreie Gebiete Anwendung fand; es ist nicht systematisch zwingend, daß seine Applikation auf diese Gebiete beschränkt bleibt.

Eine nähere Betrachtung zeigt zudem, daß es bei dem Hinweis, daß Unterschiede hinsichtlich der jeweiligen Anwendungsfelder bestehen, nicht allein um eine verschiedene Zuständigkeit in der Verwaltung des gemeinsamen Erbes geht, sondern auch um zwei verschiedene Verhaltensweisen diesem Erbe gegenüber. Das Erbe kann unter der Rücksicht betrachtet werden, daß es für die Menschheit, alle Staaten bedeutsame Ressourcen – Juristen haben insbesondere die in nicht-terrestrischen Gebieten im Auge – enthält. Insofern deren Nutzung zu regeln ist, steht ein Verteilen an; die Ressourcen sind nämlich teilbar. Das Natur- und Kulturerbe ist hingegen nicht teilbar; dieses gilt es in seinem Bestand zu schützen, damit es mit seinen Wertdimensionen nicht nur für die gegenwärtige Generation erhalten bleibt, sondern auch an zukünftige Generationen weitergegeben werden kann, da es andernfalls unwiederbringlich verlorengeht. Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe bedeutet demnach zweierlei, je nachdem ob es um ein Verteilen oder ein Bewahren geht.

Über weitere Grundelemente dieses Konzepts besteht gleichfalls keine Differenz. So über das *sicherheitspolitische Element*: militärische Nutzungen, z. B. Stationierungen von Massenvernichtungswaffen, sollen für alle Zeiten in den fraglichen Gebieten verboten sein; diese sollen ausschließlich für friedliche Zwecke genutzt werden dürfen. Oder über das ökologische Element: diesem zufolge sind u. a. die natürlichen Ressourcen der Erde (Luft, Wasser, Boden, Flora, Fauna) zu erhalten. Werden Naturschätze gehoben, darf das bestehende Umweltgleichgewicht nicht einschneidend gestört werden. Oder über das *wissenschaftliche Element*: die Erforschung der in Rede stehenden Gebiete steht allen offen; Wissenschaftsfreiheit ist bei der Exploration zu gewährleisten. Gleichwohl besteht eine Verpflichtung zur Zusammenarbeit und zur Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse im Interesse aller Menschen. Umstritten ist hingegen das zentrale Grundelement, die Frage, wie das gemeinsame Menschheitserbe, insofern es sich jedenfalls um ökonomisch bedeutsame Ressourcen handelt, genutzt wer-

den soll, und zwar umstritten zwischen den Industrie- und den Entwicklungsländern. Bei der Frage nach der Nutzung wird selbstverständlich vorausgesetzt, daß bestimmte empirische Bedingungen erfüllt sind, wie die, daß überhaupt zur Nutzung geeignete Ressourcen vorhanden sind, daß zu deren Hebung eine Technologie zur Verfügung steht und daß die Nutzung wenigstens langfristig ökonomisch rentabel ist; diese faktischen Bedingungen sind nun je nach Anwendungsfeld in einem ganz unterschiedlichen Ausmaß gegeben.

Wenn auch der in Rede stehende Grundsatz in erster Linie in einem rechtlichen Rahmen entwickelt worden ist, so ist dennoch evident, daß den rechtlichen Kodifikationen bzw. den Bemühungen darum ethische Impulse zugrunde liegen. Ethisch verstanden kommt ihm zweifelsohne eine Plausibilität zu, was hier allerdings, da dies nicht unser eigentliches Thema ist, nur in groben Zügen skizziert sei.

## 2. Als ethisches Prinzip

Im Kontext einer normativ-ethischen Begründung kann das Prinzip der Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe zunächst und vorrangig als ein Erfordernis der Gerechtigkeit begriffen werden. Vorrangig u. a. deswegen, weil diesem *ethischen Prinzip* eine Tendenz zur Verrechtlichung inhärent ist, weil bei diesem Übergang dieses Prinzip eine Brückenfunktion übernehmen kann, da es Recht-Pflicht-Korrelationen zum Inhalt hat.

Näherhin können zwei Ausformungen des *Gerechtigkeitsprinzips* als einschlägig angesehen werden:

### *a) Als Forderung internationaler Gerechtigkeit*

Damit wird sozusagen die räumliche Dimension des Prinzips erfaßt. Demnach wird das, was zum Menschheitserbe gerechnet wird, als Gemeineigentum, als Allmende der Menschheit aufgefaßt, das im Interesse aller Staaten, zum Wohl aller Menschen zu nutzen bzw. zu bewahren ist. Das Prinzip beinhaltet m. a. W. einen Gemeinnützigkeitsvorbehalt.[7] Die in internationalen Verträgen häufig benutzte Formel lautet:

7 So W. A. KEWENIG: Menschheitserbe, Konsens und Völkerrechtsordnung (1981).

„for the benefit of mankind". Daß diese in unserem Zusammenhang nicht, wie dies nicht selten im allgemeinen von der Gemeinwohl-Formel behauptet wird, gänzlich inhaltsleer ist, läßt sich daraus entnehmen, daß mit deren Anerkennung wenigstens zweierlei ausgeschlossen wird: Zum einen besteht ein Okkupationsverbot; z. B. können Küstenstaaten ihre Hoheitsgewalt nicht über das zugestandene Maß auf das Meer hinaus ausdehnen, können sie das Erbe nicht allein unter sich aufteilen. Zum anderen wird verhindert, daß das Erbe, etwa Energie und mineralische Ressourcen, nur denen zugute kommt, die zu dessen Hebung technologisch in der Lage sind, also einigen hochentwickelten Staaten, daß nach der sprichwörtlichen Maxime verfahren wird: Wer zuerst kommt, der mahlt zuerst. Das Prinzip als solches ist ein allgemeines, nicht ein spezifisches, so daß es unter Beachtung des Gemeinnützigkeitsvorbehaltes verschiedene Möglichkeiten des Umgangs mit dem Erbe zuläßt; es läßt u. a. offen, in welcher Art und Weise sowie zu welchem Zeitpunkt das Erbe gehoben, wie die Erbengemeinschaft konkret organisiert werden soll. Der Zeitpunkt z. B. – ob möglichst bald oder erst nach einem längeren Moratorium – ist nicht nur unter ökologischer Rücksicht von Bedeutung, sondern auch deswegen, weil durch die Substitution terrestrischer Rohstoffe durch Rohstoffe des Meeresbodens die Situation von Entwicklungsländern geschwächt wird, für die der Handel mit ersteren eine Haupteinnahmequelle ist. Hinsichtlich der Art und Weise ist sowohl eine eher markt- als auch eine eher planwirtschaftliche Vorgehensweise bei der Nutzung ökonomisch bedeutsamer Ressourcen vorstellbar.

Einer *christlichen Sozialethik* bereitet die Anerkennung des Prinzips keine Schwierigkeiten; vielmehr sieht sie in ihm eine konsequente Anwendung eines ihrer Grundsätze auf bestimmte Gebiete, gehört doch der Gedanke der Gemeinwidmung der Erdengüter seit der Patristik zu ihrem Gemeingut.[8] Aufgrund ihrer weiteren Option für die Benachteiligten wird sie zudem einer Konkretisierung des Prinzips beipflichten.

8 Vgl. z. B. nur aus neuerer Zeit die Ausführungen in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 69: „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis (aequa ratione) allen zustatten kommen... Wie immer das Eigentum und seine nähere Ausgestaltung entsprechend den verschiedenartigen und wandelbaren Umständen in die rechtlichen Institutionen der Völker eingebaut sein mag, immer gilt es, achtzuhaben auf diese allgemeine Bestimmung der Güter."

Denn dieses wird von seinen Protagonisten nicht nur in der allgemeinen Weise verstanden, daß es einen Gemeinnützigkeitsvorbehalt zum Inhalt hat, sondern weiterhin in einer spezifischen Weise als ein Grundsatz distributiver Gerechtigkeit. Fragen der Verteilungsgerechtigkeit stellen sich nicht nur dort, wo es zu bestimmen gilt, welche Aufgaben den Beteiligten im Rahmen ihres Zusammenlebens zukommen, wie die Früchte ihrer Zusammenarbeit zu verteilen sind, sondern auch dort, wo die Mitglieder einer sozialen Einheit nicht zusammenarbeiten, sondern nur einen gemeinsamen Anspruch auf bereits vorhandene Güter haben, wie dies bei einer Erbengemeinschaft der Fall ist. Der spezifische Grundsatz besagt entsprechend J. RAWLS' Differenzprinzip[9], auf das in diesem Kontext für gewöhnlich zurückgegriffen wird, daß Ungleichheiten bei Distributionen nur dann zu rechtfertigen sind, wenn sie Vorteile für alle, für die am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil mit sich bringen. Die Nutzung des gemeinsamen Menschheitserbes soll m. a. W. vor allem den armen Ländern zugute kommen; das Prinzip enthält eine Präferenz für die Entwicklungsländer. Allerdings kann nicht allein die Bedürftigkeit als Distributionskriterium zur Anwendung kommen, sondern es gilt ebenso, das Kriterium „Jedem nach seinen Leistungen" in Rechnung zu stellen, da selbstverständlich die Anstrengungen der Länder, die zur Erforschung und Erschließung der Ressourcen beigetragen haben, nicht außer acht gelassen werden können.

### *b) Als Forderung intergenerationeller Gerechtigkeit*

Damit ist die zeitliche Dimension des Prinzips erfaßt. Dieses weist mithin nicht nur eine synchrone, sondern vor allem auch eine diachrone Perspektive auf. Das gemeinsame Erbe der Menschheit, an dessen Teilhabe sowohl gegenwärtige als auch zukünftige Generationen ein Recht haben, umfaßt im Sinne des hier einschlägigen Prinzips, wie bereits erwähnt, zum einen die Ressourcen der natürlichen Umwelt in im wesentlichen nicht-terrestrischen Gebieten, die unter ökonomischen Gesichtspunkten von Interesse sind, und zum anderen das nicht verwertbare Natur- und Kulturerbe[10], das es mit seinen ökologi-

9 Vgl. J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1975), S. 81 – 104.

10 Ideelle Werte wie moralische und geistige Ideale oder politische Traditionen sind vor

schen, ideellen und ästhetischen Wertdimensionen jeweils in seinem Bestand zu sichern und damit zu tradieren gilt. Zum Kulturerbe wird von manchen auch technologisches Wissen gerechnet, das nicht allein als Wettbewerbsvorteil zum eigenen ökonomischen Vorteil eingesetzt, sondern auch, insofern es der Verbesserung oder Erleichterung der Lebensbedingungen dient, zum Nutzen aller Menschen weitergegeben werden soll; gedacht ist dabei natürlich an einen Transfer von Technologie seitens der Industrie- an die Entwicklungsländer.

Das Postulat einer intergenerationellen Gerechtigkeit läßt sich als Anwendung der Goldenen Regel auf eine zeitliche Dimension begreifen. Als logische Regel verstanden schließt die Goldene Regel die Berufung auf individuelle Faktoren als Geltungsgründe für moralische Grundsätze aus; ein derartiger individueller Faktor ist die (zufällige) Stellung in der Zeit, die mithin als solche kein relevanter Grund für eine Ungleichbehandlung sein kann.[11] Näherhin wird im Sinne der negativen Fassung dieser Regel gefordert, daß die gegenwärtige Generation nicht zukünftigen Generationen derartige Schäden zufügen darf, die jene von den ihr vorausgehenden Generationen nicht hätte erleiden wollen, da sie solches Handeln, z. B. die Zerstörung natürlicher Lebensbedingungen, den unwiderruflichen Verbrauch natürlicher Ressourcen, als Eingriffe in ihre Rechte etwa auf Leben oder Gesundheit oder Handlungsfreiheit angesehen hätte. Was die gegenwärtige Generation an natürlichen Ressourcen von ihren Vorfahren geerbt hat, das hat sie in seiner Qualität ungemindert an zukünftige Generationen weiterzugeben, von dem hat sie wenigstens so viel zu bewahren, wie es ihr übergeben worden ist. Sie hat mithin u. a. für Wiederverwendungen oder für die Bereitstellung entsprechender Substitute

der Propagierung eines Drittgenerationsrechts auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe – allerdings auf regionaler Ebene – in rechtlichen Konventionen als gemeinsames Erbe deklariert worden. Vgl. z. B. die Präambel des Status des Europarates (am 3. 8. 1949 in Kraft getreten) oder die Präambel der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (am 3. 9. 1953 in Kraft getreten).

Es liegt zudem nahe, die Idee bzw. den Kanon der Menschenrechte selbst als gemeinsames Erbe der Menschheit anzusehen. Vgl. dazu H. BIELEFELDT: Die Menschenrechte als „das Erbe der gesamten Menschheit" (1992), S. 143 – 160, bes. 160.

11 Vgl. J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1975), S. 329: „Einen Grundsatz der Zeitpräferenz anerkennen hieße Menschen, die zu verschiedenen Zeiten leben, das Recht einzuräumen, allein wegen dieses zufälligen Umstands ihren Ansprüchen gegeneinander verschiedenes Gewicht zu geben."

Sorge zu tragen. Wie im Normalfall im familiären Bereich die Eltern bemüht sind, ihren Kindern wenigstens kein schlechteres Erbe zu hinterlassen, wie im sozialpolitischen Bereich durch den sogenannten Generationenvertrag – grob gesagt – die jeweils mittlere Generation die insbesondere ökonomische Hauptsorge zum einen für die Generation der Kinder und zum anderen für die Generation der Alten übernimmt, so sollen analog mit dem in Rede stehenden *Drittgenerationsrecht* in einer globalen Perspektive bestimmte Ansprüche zukünftiger Generationen gegenüber der gegenwärtig lebenden Generation geltend gemacht werden.[12]

Dieses kann z. B. den Gedanken eines *Moratoriums* implizieren, wenn etwa kein hinreichendes Wissen über die Auswirkungen, die die Nutzung bestimmter Ressourcen mit sich bringen, vorhanden ist, oder wenn durch menschliches Eingreifen in Anbetracht der vorhandenen Möglichkeiten ein gravierendes negatives Erbe für die Nachwelt zu erwarten steht, oder wenn über die Nutzung keine internationale Einigung zu erzielen ist.

Unter ethischer Rücksicht liegt es nahe, die Anwendungsfelder, in denen die Idee einer Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe zum Tragen gebracht werden soll, auszuweiten. Sofern es sich um teilbare Ressourcen handelt, haben Juristen die in nicht-terrestrischen und daher noch nicht einzelstaatlicher Souveränität unterliegenden Gebieten im Auge. Sollten aber nicht z. B. alle *nicht-erneuerbaren Ressourcen*, wie Rohstoffe, zum Menschheitserbe gerechnet werden, gleich ob sie sich in Gebieten außerhalb oder innerhalb nationaler Jurisdiktion befinden?[13] Ein solcher Schritt führt selbstverständlich zu einer Kollision mit dem souveränen Recht der Staaten, ihre Naturschätze zu heben und ökonomisch zu verwerten[14] – also zu einer Kollision, wie sie be-

12 Bei diesem Vergleich wird das (homonyme) Wort ‚Generation' allerdings in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Bei den beiden Vergleichspunkten meint es verschiedene Altersgruppen innerhalb einer gegenwärtig lebenden Population, bezogen auf das Drittgenerationsrecht hingegen die jeweils gegenwärtig lebende Population in ihrer Gesamtheit im Verhältnis zu noch nicht geborenen Menschen.

13 Für den rechtlichen Bereich hat O. KIMMINICH folgende Beobachtung gemacht: „Der Ausdruck ‚gemeinsames Erbe der Menschheit', der im Zusammenhang mit der Ausbeutung der Schätze des Meeresbodens geprägt und dann auf den Weltraum ausgedehnt wurde, (findet) immer häufiger Anwendung, wenn es gilt, bestimmte Objekte und Werte als Teil der Lebenswelt des Menschen zu erhalten" (Art. Völkerrecht [1989], Sp. 779f.).

14 In einzelnen rechtlichen Bestimmungen innerhalb von Menschenrechtsdeklaratio-

reits bei den zum Menschheitserbe gerechneten Naturgütern gegeben ist, die sich innerhalb staatlicher Grenzen befinden (wie bestimmte Arten von Tieren, Pflanzen, Landschaften) oder vom staatlichen Territorium aus beeinträchtigt werden können (wie Luft, Wasser, Klima).

Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, daß theologisch gesehen wesentliche Inhalte der Forderung nach intergenerationeller Gerechtigkeit dem biblischen Auftrag, die Schöpfung zu bewahren, entsprechen. Die Welt als Schöpfung Gottes ist dem Menschen als ein Erbe anvertraut, das er zu hüten hat.[15]

Außer acht gelassen sei hier die Erörterung der Frage, ob das in Rede stehende Drittgenerationsrecht ethisch betrachtet in einer eigenständigen Weise als Forderung sogenannter ökologischer Gerechtigkeit begriffen werden kann. Das mit ‚ökologischer Gerechtigkeit' Gemeinte kann sich mit dem decken, was soeben zu den Postulaten internationaler und intergenerationeller Gerechtigkeit gesagt worden ist. In diesem Fall werden anerkannte Kriterien distributiver und kommutativer Gerechtigkeit auf Umweltfragen angewandt, geht es um Rechte der Menschen.[16] Mit dem Wort ‚ökologisch' ist der Anwendungsbereich gemeint. Eigenständig wäre die Kategorie ökologischer Gerechtigkeit dann zu nennen, wenn der Natur (der natürlichen Umwelt) als solcher

nen ist dieser Konflikt angezeigt. So z. B. in Art. 1 Abs. 2 des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, der besagt: „Alle Völker können für ihre eigenen Zwecke frei über ihre natürlichen Reichtümer und Mittel verfügen, unbeschadet aller Verpflichtungen, die aus der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit auf der Grundlage des gegenseitigen Wohles sowie aus dem Völkerrecht erwachsen." (Zit. nach: Menschenrechte – ihr internationaler Schutz [1992], S. 65).

15 Vgl. dazu folgende Ausführungen von lehramtlicher Seite: „Die Welt ist eine Gabe Gottes an den Menschen, und sie ihm gegeben zum Weitergeben. Der Mensch hat darum auch Verantwortung für die Generationen der Menschheit, die nach ihm kommen. So wird die Schöpfung zum Erbe, das jedes Geschlecht den kommenden Geschlechtern schuldet und ihnen nicht wegkonsumieren, nicht mit unerträglichen Hypotheken belasten darf... Verantwortung des Menschen für die Schöpfung ist Veranwortung dafür, das Erbe zu hüten und nicht anstelle eines Gartens eine Wüste zu hinterlassen." (Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit [1980], Nr. 5).

„Die jetzt schon Reichen müssen sich mit einer materiell weniger anspruchsvollen Lebenshaltung bescheiden und weniger verschwenderisch mit den Dingen der Umwelt umgehen, um nicht jenes Erbgut zu zerstören, ... das sie sich mit der ganzen übrigen Menschheit nach strenger Gerechtigkeit zu teilen haben." (De justitia in mundo. Römische Bischofssynode 1971, Nr. 64, zit. nach: Texte zur katholischen Soziallehre [1976], S. 545f.)

16 Diese Bedeutung verwendet z. B. O. HÖFFE, wenn er schreibt: „Das Grundmuster ökologischer Ungerechtigkeit ist einfach; wer zur Umweltzerstörung beiträgt, greift in die Rechte anderer ein." (Moral als Preis der Moderne [1993], S. 173).

Rechte zugeschrieben werden könnten, wenn sie – in der Terminologie I. TAMMELOs[17] – ein Gerechtigkeitsdestinatar sein könnte. Für diesen Fall würde die anthropozentrische Perspektive der vorstehenden Überlegungen verlassen. Vernachlässigt werden kann diese diffizile Frage für unsere Zwecke, da m. E. allein schon durch die Postulate internationaler und intergenerationeller Gerechtigkeit das Prinzip der Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe als ethisch hinreichend legitimiert angesehen werden kann.

Üblicherweise werden die Menschenrechte der dritten Generation – das Recht auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe eingeschlossen – als Solidaritätsrechte gekennzeichnet. Diese Charakterisierung ist ein Indikator für eine grundlegende Veränderung in der internationalen Ordnung, nämlich für den Übergang von der *Koexistenz souveräner Staaten* zu deren *Kooperation*. Das Prinzip internationaler Solidarität schließt u. a. ein, daß leistungsfähige Staaten zur Unterstützung schlechter gestellter Mitglieder der internationalen Gemeinschaft verpflichtet sind, daß alle Staaten an den Erdengütern partizipieren können, auch dann, wenn sie (noch) nicht über die Möglichkeiten, das Know-how verfügen, diese in geeigneter Weise für die Menschen nutzbar zu machen.

Mit dem Postulat einer Teilhabe aller am gemeinsamen Menschheitserbe wird ein Kontrapunkt gesetzt zu dem Grundsatz, daß jeder Staat über seine nationalen Ressourcen souverän verfügen kann. Das pure Faktum, daß z. B. bestimmte Rohstoffe sich auf einem bestimmten Territorium befinden, kann ethisch nicht zureichend begründen, daß ausschließlich die betreffende Nation zu deren Verwertung berechtigt ist. Oder in den Fällen, in denen an bestimmten Ressourcen keine Eigentumsrechte bestehen, kann das pure Faktum, daß eine Nation über die erforderlichen Erschließungstechnologien verfügt, ethisch ebenfalls nicht rechtfertigen, daß diese zur alleinigen Nutzung berechtigt ist, zumal in diesen Fällen die dauernde Gefahr der Übernutzung besteht.

17 Vgl. I. TAMMELO: Theorie der Gerechtigkeit [1977], S. 19. Mit diesem Wort werden die Berechtigten bezeichnet, diejenigen, „denen gegenüber die Gerechtigkeit ausgeübt wird".

Das Prinzip der Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe kann innerhalb einer *„Entwicklungs"*- und einer *ökologischen Ethik* als ein normativ-ethisches Argument dienen; die Berufung auf dieses eignet sich also, wie bisweilen unterstellt, nicht nur zu paränetischen Zwekken. In der Tat gibt es Merkmale an, die bestimmte moralische Imperative begründen. Diese right-making-properties (W. D. ROSS) von Handlungsweisen dürften im wesentlichen mit dem kongruent sein, was soeben zu den Ausfaltungen des Gerechtigkeits- sowie des Solidaritätsprinzips dargelegt worden ist. Dieser Grundsatz formuliert allerdings nur notwendige, nicht zureichende Bedingungen für die moralische Richtigkeit in den fraglichen Praxisfeldern. Notwendige Bedingungen insofern, als er in der Hauptsache einen Gemeinnützigkeitsvorbehalt beinhaltet und in einer allgemeinen Weise die Verantwortung für zukünftige Generationen zum Ausdruck bringt. Keine zureichenden Bedingungen insofern, weil er keine Auskunft darüber gibt, nach welchen näheren Kriterien welche konkreten Güter verteilt werden sollen, wie in concreto die Verantwortung für zukünftige Generationen wahrgenommen werden soll, er mithin zahlreiche anstehende Detailfragen völlig offen läßt.

## 3. Auch ein Menschenrecht? - Einwände und Unterscheidungen

Daß das erörterte Prinzip als *normativ-ethisch* gut begründet angesehen werden kann, ist eines; daß es als ein Rechtsgrundsatz kodifiziert werden kann bzw. worden ist, ist ein anderes; daß es als ein Menschenrecht deklariert werden soll bzw. worden ist, ist nochmals ein anderes. Nicht jedes Recht von Menschen ist im qualifizierten Sinne des Wortes ein Menschenrecht; die beiden Arten von Rechten verhalten sich zueinander wie genus und species. Gegen die Deklaration dieses Prinzips zu einem Menschenrecht lassen sich nun erhebliche Einwände vorbringen, und zwar in der Hauptsache in dreierlei Hinsichten:

18 Vgl. dazu D. WITSCHEN: Können Kollektive Berechtigte von Menschenrechten sein? (1995).

### *a) Im Hinblick auf die Berechtigten*

Der diesbezügliche Einwand lautet in seiner allgemeinen Form: *Kollektive können nicht Berechtigte von Menschenrechten sein.*[18]

Für den, der diesen Einwand erhebt, sind *Menschenrechte* sich auf anthropologische Grundelemente beziehende Ansprüche, die jedem Menschen als einzelnem Menschen zustehen, für den macht es den Sinngehalt der Menschenrechte aus, jedes Individuum in für es existentiell wichtigen Belangen vor Eingriffen von Kollektiven zu schützen und ihm fundamentale Werte zu gewährleisten. Demzufolge kann der Träger von Menschenrechten nur das Individuum sein, stellt die Rede von kollektiven Menschenrechten eine contradictio in adjecto dar. Menschenrechte leiten sich letztlich aus der Würde jeder einzelnen Person ab; Kollektive besitzen eine derartige Würde nicht. Diese Gebundenheit an das Individuum gilt es strikt beizubehalten, soll gewahrt bleiben, daß der Kanon der Menschenrechte ein Schutzwall gegen ein Handeln nach der Kaiaphas-Maxime ist, wonach elementare Werte des einzelnen geopfert werden können zugunsten eines Kollektivs, soll gewahrt bleiben, daß durch die Anerkennung von Menschenrechten als präpositiven Rechten fundamentale Rechte des einzelnen dem verfügenden Zugriff von Kollektiven entzogen werden.

Es liegt auf der Hand, daß das Recht auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe nicht ein Recht von Individuen ist. In abstracto wird sogar die Menschheit als das Rechtssubjekt bestimmt. Unter ‚Menschheit' wird dabei zweierlei verstanden: das eine Mal in einer räumlichen Perspektive die gesamte gegenwärtig lebende Population, alle Menschen, das andere Mal in einer zeitlichen Perspektive lebende und zukünftige Generationen. Die Menschheit als solche, gleich ob damit das eine oder das andere gemeint ist, ist selbstverständlich kein Handlungsakteur, der seine Rechte in concreto einfordern kann. Dies ist nur den einzelnen Staaten und Völkern möglich, aus denen sich die Menschheit zusammensetzt. Grundsätzliche Einigkeit besteht daher über eine organisatorische Implikation dieses Rechts. Es bedarf einer von den Staaten zu schaffenden internationalen Instanz (*Organisati-*

19 Vgl. das Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt, das auf der 17. Tagung der Generalkonferenz der UNESCO am 16. 11. 1972 verabschiedet wurde; abgedruckt in: Bundesgesetzblatt, Jahrgang 1977, Teil II, S. 215ff.

*on*), die das Erbe treuhänderisch im Interesse aller, für die „Menschheit als Ganzes" verwaltet. Bei der Verwaltung natürlicher Ressourcen kann die zu errichtende Organisation zwar keine Gebietshoheit innehaben, muß sie aber über die Vergabe der Nutzungsrechte bestimmen können. Beim Natur- und Kulturerbe entscheidet bereits über die Aufnahme in die World Heritage List das bei der UNESCO eingerichtete *World Heritage Commitee.*[19]

Wenn bei diesem Recht in erster Linie Staaten bzw. Völker die Berechtigten und in Symmetrie dazu die Verpflichteten sind, dann erhebt sich die Frage, ob es nicht sinnvoll ist, es der als eigenständig aufzufassenden Klasse der Rechte der Völker zuzuordnen, die von der Klasse der Menschenrechte zu unterscheiden ist. Unter *‚Menschenrechten'* seien dabei spezifische Ansprüche verstanden, die jedem Menschen als individueller Person zustehen, unter *‚Rechten der Völker'* spezifische Ansprüche, die näher zu definierenden Kollektiven zustehen. Mit dieser Distinktion, deren principium divisionis die Träger der Rechte sind, kann ein Kategorienfehler vermieden werden, wird die Spezies der jeweiligen Rechte herausgestellt, kann einem zentralen Einwand Rechnung getragen werden, ohne daß damit das mit der Postulierung des Rechts inhaltlich Intendierte aufgegeben wird. In Anbetracht dieser Unterscheidung wird auch erklärlich, warum nicht wenige Autoren das Konzept der Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe nicht im Sinne eines Menschenrechts der dritten Generation, sondern als einen allgemeinen Grundsatz des Völkerrechts entwickelt haben.[20]

Bei diesem Drittgenerationsrecht wird nun nicht nur der allgemeine Einwand erhoben, daß Kollektive nicht Träger von Menschenrechten sein können, sondern anscheinend erschwerend kommt noch das Spezifikum hinzu, daß insbesondere zukünftige Generationen, denen vor allem auch das Erbe zugute kommen soll, als Berechtigte dieses Rechts bestimmt werden. Hauptsächlich Juristen bringen vor, daß zukünftige

20 Diese Feststellung findet sich bei E. RIEDEL: Menschenrechte der dritten Dimension (1989), S. 15.
Resümierend bestimmt z. B. W. A. KEWENIG: Common heritage of mankind – politischer Slogan oder völkerrechtlicher Schlüsselbegriff? (1981), S. 400 – 402, das, was bisher an Umrissen und Inhalten des fraglichen Prinzips erkennbar ist, als einen (in der Entstehung begriffenen) Grundsatz des allgemeinen Völkerrechts, ohne dabei nur an einer Stelle das Stichwort ‚Menschenrechte' aufzugreifen.

Generationen als nicht-existierende Kollektive ebensowenig wie ein nicht-existierendes einzelnes Wesen Rechte im allgemeinen und Menschenrechte im besonderen einfordern können. Etwas, das nicht einmal existiere, könne per se keinen Rechtsanspruch geltend machen; es könne kein (gesetzlich geschütztes) Recht bestehen, das grundsätzlich nicht von einem namhaft gemachten Träger selbst realisiert werden könne.[21]

Ohne hier auf die sehr diffizile Frage nach dem *ontologischen Status* zukünftiger Menschen, potentieller Personen eingehen zu müssen, läßt sich zu dieser Objektion sagen, daß es neben der Ausübung eines Rechts durch den Rechtsträger selbst eine stellvertretende Wahrnehmung von Rechten gibt. Wenn auch die Existenz zukünftiger Generationen in abstracto eine hypothetische ist, aller bisherigen Erfahrung nach jedoch – vom Fall einer zukünftigen Menschheitskatastrophe abgesehen – eine so gut wie sichere ist, so können die Ansprüche zukünftiger Generationen kollektiv durch gegenwärtige Advokaten stellvertretend eingefordert werden. Ist die Identität einzelner Glieder zukünftiger Generationen auch notwendigerweise unbestimmt, so ist demgegenüber völlig klar, daß diese zum einen auf die Gewährleistung bestimmter elementarer Werte angewiesen sein werden und daß zum anderen die gegenwärtige Generation einen Einfluß darauf hat, ob bzw. in welchem Maße deren Gewährleistung gesichert worden ist oder nicht.

Es lassen sich mithin gute Argumente anführen, mit deren Hilfe dieser spezifische Einwand entkräftet werden kann. Es bleibt jedoch der genannte allgemeine Einwand bestehen. Demnach ist das Prinzip der Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe unter der Rücksicht, wer die Berechtigten sind, ein Grundsatz des Rechts der Völker, aber nicht (im qualifizierten Sinne des Wortes) ein Menschenrecht.

### *b) Im Hinblick auf die Inhalte*

Der diesbezügliche Einwand besagt: Betrachtet man die *Grundelemente dieses Prinzips dem Inhalt nach, so ist zu konstatieren, daß diese keine menschenrechtlichen Bezugspunkte aufweisen.*

21 Vgl. H. LENK: Gibt es ein Recht zukünftiger Generationen? (1987), S. 36 – 145.

Beim postulierten Recht auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe wird sicherlich nicht der Vorwurf erhoben werden können, der in der Regel den anderen Drittgenerationsrechten gemacht wird, daß sie nämlich in ihren inhaltlichen Konturen unbestimmt seien. Denn wie bereits erwähnt, besteht seit der ersten Entwicklung dieses Konzepts ein durchgängiger Konsens darüber, daß dieses fünf Grundelemente aufweist: das gebietsrechtliche, das sicherheitspolitische, das ökologische, das wissenschaftliche sowie das nutzungsrechtliche.[22] Die Grundelemente haben jeweils für sich genommen relativ klar umrissene Handlungsmaximen zum Inhalt, was nicht ausschließt, daß im einzelnen, insonderheit beim nutzungsrechtlichen Element, die zugrunde zu legenden Kriterien zwischen den unterschiedlichen Akteuren kontrovers sind. Der Einwand hinsichtlich dieses Rechtspostulats bezieht sich auf eine nachgeordnete Ebene. Demnach haben die Grundelemente inhaltlich keinen menschenrechtlichen Bezug.

Die Berechtigung dieses Einwandes wird einsichtig, wenn man anhand konkreter Beispiele die Probe aufs Exempel macht. Wenn etwa ein Staat durch die zuständige internationale Organisation die Schürfungsrechte für sich auf dem Meeresboden befindende mineralische Erze, z. B. für Manganknollen, erhalten sollte, würden wir dann – sei es spontan, intuitiv oder reflexiv – urteilen, daß er in den Besitz eines Menschenrechts gelangt sei? Oder wenn jemand die Sehenswürdigkeiten der Lübecker Altstadt, die zum Weltkulturerbe gehören, sich anschauen kann, wird er dann das Empfinden haben, daß ihm ein Menschenrecht zuteil wird? Allein diese beiden Beispiele sowie deren Vergleich mit Rechten, die traditionell zu den Menschenrechten gerechnet werden, dürften die Legitimität dieses Einwandes erkennen lassen.

Nun gibt es diejenigen, die das in Rede stehende Postulat als ein Menschenrecht klassifiziert sehen wollen. Wie sieht deren Begründung für eine solche Zuordnung aus? Eine typische Argumentation besagt:

> „Im Kern ist die Beziehung zwischen der Idee eines gemeinsamen Menschheitserbes und den Menschenrechten über den Gedanken her-

22 Vgl. dazu z. B. W. A. KEWENIG: Common heritage of mankind – politischer Slogan oder völkerrechtlicher Schlüsselbegriff? (1981), S. 388 – 402; E. H. RIEDEL: Menschenrechte der dritten Dimension (1989), S. 15.

gestellt, daß das gemeinsame Erbe, seien es Güter, Ressourcen, kulturelles oder natürliches Erbe zum Wohle aller Menschen und damit zum Wohle eines jeden einzelnen und zu einem solidarischen Gebrauch bestimmt sind."[23]

Wie leicht ersichtlich, ist mit der teleologischen Bestimmung „zum Wohl aller bzw. eines jeden einzelnen, zum solidarischen Gebrauch" wohl ein allgemeiner ethischer Bezug, aber nicht in einem spezifischen Sinne ein menschenrechtlicher hergestellt.[24] Es ist zu unterscheiden zwischen dem Genus *„moralische Forderung"* und der Spezies *„menschenrechtliche Forderung"*.

### *c) Im Hinblick auf die Durchsetzbarkeit*

Der diesbezügliche Einwand lautet: *Völkerrechtlich verbindliche Verträge über eingegrenzte Teilbereiche sind wirksamer als allgemeine Deklarationen.*

Die *Rechtsqualität der Drittgenerationsrechte* ist generell sehr umstritten.[25] Die Spannbreite der Typisierungen ist groß. Während am einen Ende der Skala die Postulierung dieser Art von Rechten als eine rein ethische steht, werden am anderen Ende diese Rechte als bereits geltendes Völkerrecht betrachtet. Für die einen befinden sie sich noch immer in statu nascendi, für die anderen in statu progressionis – wenn sie z. B. als sogenanntes ‚soft law' klassifiziert werden, d. h. als ein Schwellenrecht, das als ein sich entwickelndes Recht sich noch in einer Grauzone zwischen moralischem Anspruch und noch nicht verbindlichem Recht bewegt –, für Dritte sind sie bereits positives Recht. Es gibt ferner die Position derer, für die diese Rechte ein Konglomerat bereits positivierter Menschenrechte, mithin Syntheserechte auf einer höheren Abstraktionsstufe sind, und demgegenüber die Position derer, die sie als Rechte sui generis, als eigenständige Rechte mit originären

23 A. BARTHEL: Die Menschenrechte der dritten Generation (1991), S. 131.

24 Inhaltliche menschenrechtliche Bezüge sind bei anderen Drittgenerationsrechten allerdings gegeben. So kann z. B. das Recht auf Entwicklung, insofern es in einem integralen Sinne verstanden wird, als ein Syntheserecht für eine ganze Reihe von bereits anerkannten Menschenrechten (wie den Rechten auf Leben, auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, auf medizinische Grundversorgung usw.) begriffen werden.

25 Etwas ausführlicher habe ich diesen Punkt behandelt in meinem Artikel: Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos (1995).

Funktionen begreifen. Zudem gibt es verschiedene Auffassungen darüber, welches von diesen, unter sich heterogenen Rechten in seiner rechtlichen Konkretisierung das am meisten entwickelte ist. Da das Recht auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe das mit den vergleichsweise klarsten Konturen ist, ist es verständlich, daß seine rechtliche Verdichtung zumindest mit am weitesten vorangeschritten ist.

Abgesehen davon, wie die Rechtsqualität der Drittgenerationsrechte genauerhin zu bestimmen ist, haben sich deren Protagonisten dem Einwand zu stellen, daß diese Art von Rechten gar nicht durchsetzbar sei. Wird mit ihrer Postulierung nicht in der Tat ein verbales Pathos ohne Chance auf Implementierung entfaltet? Wird dies nicht deutlich, wenn operationalisierbare Anworten auf Fragen wie die folgenden gesucht werden: Vor welchem Forum kann denn von wem welches inhaltliche Recht wem gegenüber geltend gemacht werden? Welche Durchsetzungsmechanismen gibt es bei so komplexen Rechten? Welche Sanktionen zieht denn eine Verletzung der in diesen Rechten involvierten Teilforderungen nach sich? Bleibt nicht in der Realität deren Nichtbeachtung für den Täter folgenlos? Sind nicht die Zweifel berechtigt, ob durch die Erhebung abstrakter Prinzipien zu Menschenrechten eine Verbesserung in den einzelnen Bereichen erzielt werden kann, ob dadurch die notwendigen Prozesse entweder wirksamer gestaltet oder beschleunigt werden können? Ist psychologisch gesehen die Aufforderung, für die Menschheit Vorsorge zu treffen, nicht ein untauglicher Imperativ, da die Menschheit eine abstrakte und anonyme Größe ist, die kaum moralische Identifikationen auslösen kann?

Wer derartige Objektionen für gerechtfertigt hält, der bestreitet damit keineswegs, daß mit diesen Postulaten wichtigste Anliegen der Menschheit aufgegriffen werden. Deren moralische Legitimation und Dringlichkeit steht für Kritiker wie Befürworter außer Frage. Erstere bezweifeln jedoch, daß der Menschenrechtsansatz für die Verfolgung dieser Ziele angemessen ist. Ihre Gegenposition besagt: Völkerrechtlich verbindliche, multilaterale Verträge über einzelne Teilbereiche sind wirksamer als abstrakte Erklärungen. Denn in solchen Verträgen können Berechtigte und Verpflichtete sowie die Inhalte spezifischer bestimmt werden, kann auf die Besonderheiten der einzelnen Teilbe-

reiche die notwendige Rücksicht genommen werden; erst durch sie wird eine Operationalisierbarkeit und Justitiabilität erreicht.

Gerade auch im Kontext der Frage der Durchsetzbarkeit ist nun m. E. eine in neuerer Zeit von Juristen eingeführte Distinktion, die zwischen Menschenrechten auf der einen Seite und Menschenrechtsstandards auf der anderen Seite[26] unterscheidet, erhellend und im Hinblick auf den jetzt zur Diskussion stehenden Einwand hilfreich. Während unter einer rechtlichen Rücksicht unter ‚Menschenrechten' Ansprüche verstanden werden, die positiviert werden können, die als geltendes Recht einklagbar und insofern durchsetzbar sind, sind mit ‚Menschenrechtsstandards' politisch-ethische Leitprinzipien gemeint, die allgemeine Zielbestimmungen, Rahmenbedingungen struktureller Art, welche die Wahrnehmung einzelner Rechte ermöglichen, zum Inhalt haben, die verschiedene Teilelemente des Kanons der Menschenrechte vernetzen, die die Rechtsfortbildung strukturieren und als Interpretationshilfen dienen, die aber selbst nicht geltendes Recht sind. Als grundlegenden Zielbestimmungen kommt ihnen eine regulative, nicht unmittelbar operationale Bedeutung zu; mittels ihrer kann nicht zureichend bestimmt werden, was hic et nunc zu tun oder zu lassen ist, sie bedürfen der Spezifizierung sowie der Abklärung der Möglichkeiten, sie zu realisieren.

Das *Prinzip der Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe* beinhaltet meiner Ansicht nach eine solche regulative Idee, die eine ethisch plausible Zielbestimmung zum Inhalt hat, die jedoch bei ihrer Umsetzung in mehrfacher Hinsicht Konkretisierungen bedarf, soll sie in einer geeigneten Weise einer rechtlichen Kodifizierung zugänglich gemacht werden. Von dieser Zuordnung her wird nochmals deutlich, warum es nicht angezeigt ist, dieses Prinzip selbst, das in seiner Allgemeinheit sehr auslegungsbedürftig, aber auch -fähig ist, als ein Menschenrecht (im spezifischen Sinne des Wortes) zu qualifizieren.

Den vorstehenden Überlegungen zufolge scheint es adäquater zu sein, diesen Grundsatz im Hinblick auf seine Subjekte als ein *Recht der Völker*, im Hinblick auf seine Inhalte als ein *allgemeines normativ-ethisches Prinzip* sowie im Hinblick auf seine Durchsetzbarkeit als einen *Menschenrechtsstandard* zu klassifizieren.

26 Vgl. dazu E. H. RIEDEL: Theorie der Menschenrechtsstandards (1986).

## Literatur

BARTHEL, A.: Die Menschenrechte der dritten Generation. – Aachen: Alano, 1991.

BIELEFELDT, H.: Die Menschenrechte als „das Erbe der gesamten Menschheit". In: Ders. (Hg.): Würde und Recht des Menschen (Festschrift J. Schwartländer). – Würzburg: Königshausen & Neumann,1992, S. 143 – 160.

HÖFFE, O.: Moral als Preis der Morderne. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

HÖVER, Gerd: Solidarität und Entwicklung: zur Bedeutung der Menschenrechte im Hinblick auf das „Gemeinsame Erbe der Menschheit". In: G. W. HUNOLD / W. KORFF (Hg.): Die Welt für morgen. – München: Kösel, 1986, S. 142 – 154.

KEWENIG, W. A.: Common heritage of mankind – politischer Slogan oder völkerrechtlicher Schlüsselbegriff? In: I. von MÜNCH (Hg.): Staatsrecht – Völkerrecht – Europarecht (Festschrift H.-J. Schlochauer) – Berlin; New York: de Gruyter, 1981, S. 385 – 400.

KEWENIG, W. A.: Menschheitserbe, Konsens und Völkerrechtsordnung. In: Europa-Archiv; 36 (1981), S. 2.

KIMMINICH, O.: Art. Völkerrecht. In: Staatslexikon. 5. Bd. – 7. Aufl. – Freiburg u. a., 1989, Sp. 779f.

LENK, H.: Gibt es ein Recht zukünftiger Generationen? In: Dialektik; 13 (1987), 136 – 145.

RAWLS, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt a. M., 1975.

RIEDEL, E.: Menschenrechte der dritten Dimension. In: Europäische Grundrechte Zeitschrift; 16 (1989), S. 15f.

RIEDEL, E. H.: Theorie der Menschenrechtsstandards. – Berlin: Duncker & Humblot, 1986.

SIMMA, B. / Fastenrath, U. (Hg.): Menschenrechte – ihr internationaler Schutz. – 3. Aufl. – München: Beck, 1992.

TAMMELO, I.: Theorie der Gerechtigkeit. – Freiburg; München, 1977.

Texte zur katholischen Soziallehre. – 3. Aufl. – Kevelaer, 1976.

WITSCHEN, Dieter: Können Kollektive Berechtigte von Menschenrechten sein? Ein Aspekt des Themas „Extensionen von Menschenrechten". In: ThPh; 70 (1995), 245 – 258.

WITSCHEN, D.: Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos. In: ZKTh; 117 (1995), 129 – 151.

Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit: Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung. – Bonn, 1980.

JOSEF RÖMELT

# THEOLOGIE DER VERANTWORTUNG
## im Kontext des kulturellen Konflikts zwischen empirischer Rationalität und personaler Identität

Moderne *Kultur* befindet sich in einem eigentümlichen Konflikt. Seit Beginn der Neuzeit existieren zwei spannungsreich zueinander stehende Zugänge zur Wirklichkeit, die im vorneuzeitlichen Weltbild im Sinne der ontologischen Finalitäten miteinander versöhnt waren: der ‚*subjektiv*'-hermeneutische Zugang, der den Menschen mit seiner existentiellen Individualität und universalen Geistigkeit als nicht reduzierbaren Ausgangspunkt einer frei interpretierenden, sinnbezogenen Weltsicht begreift, und der ‚*objektiv*'-positive Zugang, der alles – einschließlich der Wirklichkeit des Menschen selbst – vom Standpunkt der universalen kausalen Funktionalität aus einer meßbaren empirischen Analyse unterwirft. Dieser Konflikt hat weitreichende kulturelle Folgen. Neuzeitliche Ausdifferenzierung der Wissenschaft in Geistes- und Naturwissenschaften, die verschiedensten Versuche pointierter Wissenschaftstheorie von einem der beiden Standpunkte aus, d. h. also als Subjekt- oder Existentialphilosophie einerseits oder als mechanistischer bzw. rationalistischer positivistischer Empirismustheorie andererseits, haben von dieser Dichotomie aus ihren Anfang genommen. Die Annäherung interpretativer und deskriptiver Methodiken, die sich in der Gegenwart durch konkrete therapeutische oder ökonomische Erfordernisse aus der Applikation des ganzen gesammelten, immensen Wissens über den Menschen und den Kosmos ergaben, sind bis heute höchst ambivalent: Moderne Zivilisation schwankt zwischen positivistisch-technischer Objektivierung und Nutzung aller materiellen, vitalen und spirituellen Ebenen menschlicher und nicht-menschlicher Realität auf der einen Seite und existentieller Verabsolutierung personaler Einzigartigkeit sowie demokratisch-rechtlicher Fixierung freiheitlicher Besonderheit und Integrität des menschlichen Subjekts auf der anderen. Man kann im Sinne dieser Ambivalenz die *Geschichte der*

*Neuzeit* zweifach lesen: als Geschichte der zunehmenden *Relativierung aller Realität* (einschließlich des Menschen) als evolutionäres Produkt und Resultat empirischer Kausalität und Zufälligkeit und als Geschichte der wachsenden Proklamation der *existentiellen Intimität* und juristischen Integrität des menschlichen Individuums (bis hin zur Proklamation der Menschenrechte). Die erstere Sicht hat auf der Rückseite der Analyse der Naturgesetze die technische Totalisierung empirischer Rationalität mit sich gebracht (sozusagen als konsequente ökonomische Nutzung der markt-kausal umgesetzten Einsichten in die empirisch beherrschbaren Zusammenhänge) – mit allen ihren Vor- und Nachteilen – , die zweitere eine der Technokratie und evolutionären Anonymisierung radikal entgegengesetzte Kultur fast unbegrenzter Subjektfaszination und gelegentlich eine Ideologie existentieller Intimität und Identität initiiert.

All das ist bekannt und zur Genüge dargestellt. Innerhalb der wissenschaftstheoretischen Diskussion heute ist eine Art Müdigkeit spürbar, sich um die Konkurrenz der Perspektiven zwischen Idealismus und Positivismus, Subjekttheorie und empirischer Tatsachenwissenschaft zu streiten. In der Philosophie hat man sich auf den Begriff des *de-zentrierten Subjekts* geeinigt[1], um die politische, strukturalistische, systemtheoretisch-soziologische, psychoanalytische, biologisch-genetische und neurophysiologische Abhängigkeit des menschlichen Subjekts und die Kritik des Subjektbegriffs zu integrieren. Innerhalb der empirischen Wissenschaft werden auf der anderen Seite interpretative Methoden zur Deutung genau der empirisch nicht mehr exakt greifbaren Offenheit menschlicher Subjektivität akzeptiert, sofern sie in kontrollierbare Beziehung zu den empirisch faßbaren Daten gesetzt werden können. Man anerkennt z. B. die Moralfähigkeit des Menschen, seine Sinnoffenheit und personale Transzendenz als speziellen objektivierbaren Bereich des Systems „Mensch"[2], ohne den empirischen Standpunkt zu verlassen, aber auch ohne alles quasi auf einer untersten empirischen Stufe physiologischer oder biologischer Daten auflösen zu wollen.[3] Auf der Ebene des universitären Wissenschaftsbe-

1 Vgl. D. TRACY: Theologie als Gespräch (1993), S. 88: „Das Ego ist heute de-zentriert; der Traum von vollständiger Präsenz ist ausgeträumt."

2 Vgl. Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral (1990).

3 Besonders typisch für eine solche differenzierte Deutung des Phänomens „Mensch"

triebs und akademisch-wissenschaftstheoretischer Erkenntnislehre ist dieser entideologisierte gnoseologische Pragmatismus ein unschätzbarer Gewinn. Die gegenseitige Achtung und interdisziplinäre Verständigung sowie auch die Bereitschaft zur Planung gemeinsamer Forschungsprojekte zwischen interpretativen und empirischen Untersuchungen ist im Sinne der modernen Pluralismusfähigkeit und Gesellschaftsdifferenzierung sicherlich gewachsen.

Das Problem ist nur, daß die konkrete kulturelle Gestaltung von Gesellschaft, für die die Einsichten der verschiedenen Forschungsprojekte – je nach Bereich und lebensweltlichem Bezug – relevant sind, von dieser wachsenden theoretischen Akzeptanz noch wenig profitiert. Der theoretische Pluralismus ist historisch-politisch und praktisch-moralisch offenbar viel schwerer zu integrieren. Auf der Ebene des *ethischen Diskurses*, der – auch wenn man Ethik und Jurisprudenz in ihrer sozialen Funktion sachlich trennt – schwerwiegende Folgen für die Gestaltung der Rechtskultur hat, prallen gerade subjektphilosophische und empirische Perspektiven unversöhnlich aufeinander. In den Fragen gentechnischer, medizinethischer und bioethischer Alltagsprobleme wird das anschaulich: Die Antwort auf Erlaubtheit von Euthanasie, Gentherapie, Abtreibung, Transplantation von Hirngewebe usw. fällt offenbar sehr verschieden aus, je nachdem ob man sich etwa subjektphilosophischen Konzepten personaler Identität oder empirischen

sind auch die gegenwärtig wieder verstärkt versuchten Lösungen einer Erklärung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele des Menschen bzw. zwischen Körper und Geist. Selbst positivistische Ansätze, die zunächst von der Vorstellung ausgehen, daß alles psychische Erleben des Menschen physisch radikal bedingt ist und letztlich keine nicht-physische Beeinflussung physiologischer Prozesse durch psychische Phänomene gegeben sei, wohl aber eben in umgekehrter Richtung, sprechen von einer notwendigen eigenständigen Beschreibung der psychischen Realität, die der faktischen, qualitativ komplexen Differenzierung des Physischen im Menschen Rechnung trägt (siehe die Position des nicht-reduktiven Materialismus [vgl. G. ROTH: Kognition [1992]). Und die betont nicht-positivistische Interpretation entwickelt sich von einem die aktive Potenz menschlicher Geistigkeit sehr optimistisch betonenden Interaktionismus, der das einheitliche Ich-Erleben einer neurophysiologisch nicht mehr lokalisierbaren oder reduzierbaren ‚geistigen Subjektativität' zuschreibt, zum vorsichtigeren Modell des psychocerebralen Parallelismus. Die Parallelität zwischen neurophysiologischen Prozessen und qualitativ davon differenzierten psychischen Erlebnissen wird beschrieben, in der „jedem seelischen Vorgang ... ein Hirnvorgang", „jedem Hirnvorgang - sofern er nicht nur reflektorische oder efferente oder andere niedrige Systeme betrifft - ... ein seelischer Vorgang" zugeordnet ist. Dabei ist die „Zuordnung" „zeitlich exakt (parallel)", aber „nicht einfach-bijunktiv, sondern komplex" - D. B. LINKE: Empirische Explikation des Korrelationistischen Psychocerebralen Parallelismus [1988], S. 3.

Hermeneutiken natürlicher Abhängigkeiten und Konstitutionszusammenhänge des Menschen verpflichtet weiß.[4] Und so scheinen sich hier die alten Kämpfe zwischen Natur- und Geisteswissenschaft zu wiederholen: Der Verdacht idealistischer naiver Hypostasierung subjektiver Menschenwürde und unbeweisbarer Unantastbarkeiten steht gegen den Vorwurf relativistischer pragmatischer Funktionalisierung und empiristischer Nivellierung aller Wirklichkeit; das Anliegen, nüchtern den Tatsachen biologischer und physiologischer Zusammenhänge Rechnung zu tragen, gegen das Desiderat, das, was den Menschen zum Menschen macht, sein unreduzierbares Subjektsein, nicht zu verraten.

Die folgenden Gedanken versuchen zu zeigen, daß sich genau dieses Problem auf der Ebene wissenschaftstheoretischer Abgrenzungen und Zuordnungen nicht lösen läßt. Es ist töricht, in Lebensfragen wie dem verantwortungsvollen Umgang mit Krankheit oder Tod Einsichten wissenschaftlicher Untersuchungen gegeneinander auszuspielen, die sich radikal verschiedener methodischer Beobachtungs- bzw. Reflexionsgänge verdanken. Transzendentale Definition subjektiver Identität beschreibt und analysiert methodisch auf einer ganz anderen Ebene als z. B. empirisch-analytische Deskribierung genetischer Identität. Was unter riesigem Forschungsaufwand und immensen reflektierten Methodenbewußtsein differenziert erarbeitet wird, soll auf einmal auf einer lebenspraktischen Ebene wie Kraut und Rüben wieder durcheinander geworfen werden, weil angeblich das konkrete Handeln zu einer solchen konkreten Entscheidung zwischen den Perspektiven zwingt. *Ethik* braucht aber die differenzierten, nicht aufeinander rückführbaren Perspektiven methodisch pluraler Wissenschaft, nicht um deren Ergebnisse eklektisch zu nivellieren, sondern um sie in einem eigenständigen rational kontrollierbaren Reflexionsgang für die moralische Wertung aufzuschlüsseln. Die Spannung zwischen *Empirie* und *Subjektphilosophie* taucht auf diesem Niveau, jetzt aber innerhalb der Ethik selbst, wieder auf: als Frage nach einer umfassenden Deutung

4 Vgl. zum Beispiel die Spannung zwischen der Stellungnahme von Hans JONAS zum Hirntod aus philosophisch-subjekttheoretischer Sicht und heutiger, auf empirisch naturwissenschaftlichen Einsichten basierender medizinisch-juristischer und transplantationsökonomischer Praxis. Vgl. H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik (1985).

der Beziehung zwischen Mensch – Technik – Natur. Sie wandelt sich zur für die Ethik wichtigen Spannung anthropologischer Grunddimensionen: zur kulturanthropologischen Frage nach der Sicherung des Menschen gegenüber der naturwissenschaftlich begründeten Technik und nach der Sicherung der Natur gegenüber dem als freiem Subjekt begriffenen Menschen.[5]

## 1. Moderne Ethik zwischen Wahrung menschlicher Identität und Kritik menschlicher Ausbeutung der Natur

Was auf der *wissenschaftstheoretischen* Ebene also als Gegensatz methodischer Wirklichkeitserschließung (empirische Rationalität – existentielle Subjekttheorie) erscheint, tritt innerhalb der *Ethik* heute als Konflikt unterschiedlicher dynamischer Kulturfaktoren auf, die naturwissenschaftliches und geisteswissenschaftliches Denken miteinander eigentümlich verschränken, dabei widersprüchlich die Balance zwischen *Mensch* und *Natur* in Unsicherheit bringen. Vermittlungsmedium ist dabei die technologische Zivilisation. Denn sie ist (ökonomisch-soziales) Anwendungsgebiet empirisch positiver Forschungsergebnisse auf der einen Seite und zugleich Ausdrucksfeld emanzipatorischer Freiheit, die sich innerhalb der Subjektphilosophie seit der neuzeitlichen Aufklärung ausdrückt und die in der technischen Kultur ihre primäre Ausgestaltung gegenüber der antiken und mittelalterlichen Naturabhängigkeit gefunden hat. Auf der einen Seite hat die naturwissenschaftlich empirische Forschung eine technische Wirklichkeitsbeherrschung erschlossen, die in der humanwissenschaftlich-empirischen Anwendung und in der kulturellen Expansion naturwissenschaftlich-technischer Organisation für die Gestaltung menschlicher Identität sehr ambivalent geworden ist. Auf der anderen Seite hat genau diese umgreifende technokratische Kultur dem Menschen als

5 Ethik ist in diesem Sinne im Horizont der wissenschaftlichen Diskurse ein eigenständiger Gedankengang, der die verschiedenen wissenschaftlichen Einsichtsstände aus Philosophie und Empirie, vermittelt über verschiedene Abstraktionsstufen, miteinander ins Gespräch bringt. Klaus DEMMER spricht von „anthropologischen Leitvorstellungen", die als Abstraktionsniveaus zwischen den verschiedenen Erkenntnissen pluraler Wissenschaft stehen und aufeinander bezogen werden können. Vgl. K. DEMMER: Moraltheologische Methodenlehre (1989), S. 186 - 192.

Subjekt eine unglaubliche Macht ermöglicht, deren Bewußtsein in der Subjektphilosophie Niederschlag gefunden hat, in der konkreten Kulturgestaltung aber nun wiederum im Gegenüber zur Natur für deren ökologisches Gleichgewicht bedrohlich wird. Während im ersteren Sinne (des naturwissenschaftlich-technisch-kulturbildenden Faktors) der Mensch in seiner existentiellen personalen Intimität unter einer positivistisch-rationalen Mechanik zu verschwinden droht, steht im zweiten Sinne (des anthropozentrisch subjektorientierten, technokratisch umgesetzten Gestaltungsdranges des Menschen) das sensible Gleichgewicht der Natur auf dem Spiel und scheint zum Opfer selbstzentrierter emanzipatorischer Freiheitsidentität des Menschen zu werden.

### *a) Die Sicherung existentieller Intimität des Menschen im technischen Zeitalter*

Wiederholt taucht mit wachsendem Vordringen der empirischen Naturwissenschaften und mit dem damit verbundenen Aufkommen der Industrialisierung der Arbeits- und Lebenswelt in der Moderne kulturkritische Sorge um die *Identität des Menschen* auf. In der Technikkritik der Existentialphilosophie sammelt sich ein philophischer Strang warnender Analyse technologischer Zivilisation auf dem Hintergrund subjektphilosophischer Deutung des Menschen.

> „Das äußerlich sichtbare Neue, das allem menschlichen Dasein von jetzt an seine Grundlagen und damit neue Bedingungen stellen muß, ist diese Entfaltung der technischen Welt. Zum erstenmal hat eine wirkliche Naturbeherrschung begonnen“[6],

schreibt Karl JASPERS 1931. Anders als in gegenwärtiger ökologisch begründeter Technikkritik, die um die sensible Eigenbalance der Natur besorgt ist, steht hier vor allem der Mensch in seiner freien und existentiellen Intimität im Mittelpunkt der Skepsis gegenüber berechnender und objektivierender Technik, die Sorge um *menschlich-existentielle Werte der Kultur*:

> „Wollte man sich unsere Welt verschüttet denken, so würden spätere Grabungen zwar keine Schönheiten zutage fördern wie die der Antike,

6 K. JASPERS: Die geistige Situation der Zeit (1960), S. 20.

deren Straßenpflaster noch uns entzückt. Aber es würde gegenüber allen früheren Zeiten schon aus den letzten Jahrzehnten so viel Eisen und Beton zu finden sein, daß man noch spät es sehen könnte: der Mensch hatte jetzt den Planeten in ein Netz seiner Apparatur eingesponnen. ... die Perspektive einer Verwandlung des Planeten in eine einzige Fabrik zur Ausnutzung seiner Stoffe und Energien wird sichtbar."[7]

Hintergrund all dieser Gedanken ist die philosophische Überzeugung von einer personalen Einzigartigkeit menschlicher Spiritualität und Selbstgegebenheit[8], die von keiner positivistischen und kausalempirischen Analyse reduziert werden könne.[9] Personale Transzendenz macht eine Unverrechenbarkeit des Menschen als Individuum aus, an der kausalrationale Empirie an ihre Grenze kommt:

„Es ist ein Zustand unseres Daseins; dies freilich nicht im Sinne einer Eigenschaft, die wir nur psychologisch aufweisen könnten. Zustand meint hier unsere ganze Verfassung, die Weise, wie wir selbst ... gefaßt sind.[10] Es handelt sich hier nicht um Psychologie, sondern um unsere Geschichte in einer wesentlichen Hinsicht."[11] „Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine faktisch-existenzielle." „... mit diesem Phänomen ist eine Seinsweise des Daseins getroffen ..., in der es sich zu und vor sich selbst bringt."[12]

*Technik* bedroht den Menschen, weil sie diese Intimität über die Organisation aller Lebensbereiche nach dem empirischen Kausalprinzip nicht achtet. Zwar greift sie nicht immer direkt in Persönlichkeit und

7 Ders., ebd., S. 20f. - JASPERS sieht allerdings ahnungsweise auch damals schon die Konsequenzen, die diese Technik für die Natur selbst hat: „Der Mensch hat das zweitemal die Natur durchbrochen und sie verlassen, um in ihr ein Werk hinzustellen, das sie als Natur nicht nur niemals geschaffen hätte, sondern das nun mit ihr wetteifert an Wirkungsmacht."

8 Vgl. Ders., ebd. S. 179 - 201: „Haltung des Selbstseins in der Situation der Zeit".

9 HEIDEGGER betont in diesem Sinne die Identität des Menschen als eigentlich integrierenden Kulturfaktor: „Wissenschaft ist heute in all ihren Bezirken eine technische, praktische Sache der Kenntnisgewinnung und -vermittlung. Von ihr als Wissenschaft kann überhaupt keine Erweckung des Geistes [= integrierende Gestaltung der Kultur] ausgehen. Sie selbst bedarf einer solchen." - M. HEIDEGGER: Einführung in die Metaphysik (1958), S. 37.

10 Der Halbsatz lautet vollständig: „... wie wir selbst im Bezug auf das Sein gefaßt sind." Dahinter steht die fundamental-ontologische Konzeption existentieller Identität des Menschen als unverrechenbare personale Transzendenz und Offenheit im universalen ‚Seinsbezug'.

11 M. HEIDEGGER: Einführung in die Metaphysik, S. 38.

12 M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (1960), S. 309.

Gestaltung menschlicher Freiheit ein. Aber sie schafft auf der Ebene der Lebensgestaltung über die Organisation physischer, ökonomischer, sozialer und sogar psychisch-individueller Bedürfnisse eine Atmosphäre und in sich geschlossene technische Kultur psycho-physischer und intellektueller Strukturierungen, die - so der Vorwurf der Existenzphilosophie – , den Menschen in seiner ursprünglichen Selbstgegebenheit nicht zu sich kommen läßt, die Erfahrung verobjektivierter Abhängigkeit vorrangig werden läßt. So entstehe nicht etwa nur psychologisch Schaden desintegrierter menschlicher Selbstwahrnehmung und neurotischer Verkarstung, sondern schließlich quasi personal-ontologisch eine Verunmöglichung authentischen Menschseins. Was schlußendlich in konkreten Grenzerfahrungen extrem verdinglichender Praxis und technischer Nivellierung sowie Instrumentalisierung des Menschen spürbar werden könne (man denke hier einmal an die Phantasien gentechnisch geplanter und künstlich gezeugter Menschen), sei in einer vorhergehenden Nivellierung der Kultur schon begründet. Sie verdränge die personale existentiell begründete Würde des Menschen als prägenden Kulturfaktor. Und schon heute gebe es in Konfliktfällen ein Schwergewicht, das die kulturelle Wirksamkeit der Faktoren „empirische Beherrschbarkeit", „kausaler ökonomischer Nutzen" und „rational technische Organisation" gegenüber existentiellen Faktoren („Ausdruck von Freiheit", „Erfahrung von Schönheit", „Erfahrung technisch unverfügbarer Werte") bevorzuge:

> „Die moderne Differenzierung zwischen dem Kognitiven, dem Normativen und dem Ästhetisch-Expressiven hat nicht nur einen Zuwachs an Rationalität ermöglicht und zur Auflösung des mythischen Weltbildes sowie zum Vorrang des Rechten geführt; diese Differenzierung hat vielmehr auch negative Konsequenzen gehabt. Diese bestehen in mehr als nur der Reduzierung von Rationalität auf Zweckrationalität. Sie konstituieren zugleich die Pathologie der Moderne: ... Dominanz funktionaler Rationalität, die Unabhängigkeit des Systems von der Lebenswelt der Werte und die Kolonisierung der Lebenswelt."[13]

13 F. SCHÜSSLER-FIORENZA: Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft (1989), S. 122f. „‚Kolonisierung und Lebenswelt' bezeichnet [dabei] den Prozeß der Deformation der normativen und symbolischen Strukturen der Lebenswelt. Die Institutionalisierung von Geld und Macht als Medien des sozialen Austausches innerhalb des Systems durchdringt die Lebenswelt kommunikativen Handelns" (ebd., S. 123).

### *b) Die Wahrung der ‚Würde' der Natur*

Aber ist es denn wahr, daß die Gefährdungen humaner Wirklichkeitsgestaltung der Gegenwart tatsächlich nur von einer inadäquaten, unmäßigen Wirkung technokratisch umgesetzter und die personale Identität menschlicher Subjektivität ausklammernder Einsichten empirischer Human- und Naturwissenschaft her stammen? Läßt sich nicht mit gleichem, wenn nicht sogar größerem Recht die umgekehrte These formulieren: Ist es nicht gerade die mit dem Aufkommen der neuzeitlichen Philosophie verbundene übermäßige Rede von der *Subjektwürde und Freiheit des Menschen*, die daraus resultierende kulturell-subjektfixierte Arroganz anthropozentrischer Selbstverherrlichung, die – entgegen den Warnungen nüchterner natur- und empirisch humanwissenschaftlicher Relativierungen des Menschen – ein technokratisches Fiasko erzeugen? Nicht die Einsicht in empirische Gesetzmäßigkeiten an sich sind demnach Grund für die unmenschliche destruktive Tendenz moderner Kultur, sondern ihre Verwendung innerhalb eines kulturellen Kontextes, in dem sich seit G. W. F. HEGEL, K. MARX und E. BLOCH die Vorstellung vom menschlichen Geist entwickeln konnte, der alle Natur auf sich hingestaltet. Noch Ernst BLOCH konnte in für heutige Ohren aufreizendem anthropozentrisch fixierten Stolz behaupten, daß das reale Ende der Geschichte in der durch die menschliche Technik möglichen vollkommenen Versöhnung zwischen den Bedürfnissen der Freiheit des Menschen und den ‚Bedürfnissen' der Natur bestünde:

> „Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur": „In Wahrheit ist das Alles selber nichts als Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt."[14]

Die technizistische Utopie hätte demnach ihre Wurzeln in einer Geisteshaltung, die ein Selbstbild vom Menschen als unbedingter Freiheit beinhaltet, die ihre Macht über die Natur mißbraucht. Nicht schon die sachlichen Erkenntnisse über die empirischen Zusammenhänge der Welt und der menschlichen Konstitution selbst machen diesen Mißbrauch aus. Sondern die Identitätskrise des Menschen im technischen Zeitalter wäre – pointiert ausgedrückt – als Krise der Geistes-

14 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung (1967), S. 364.

wissenschaft zu verstehen, die nicht mehr imstande ist, das empirisch wertfrei gesammelte Wissensmaterial über Mensch und Kosmos sachgerecht zu strukturieren und in einer ausgewogenen Balance zwischen Mensch und Natur dem kulturellen Prozeß der Gesellschaft als Interpretationsbasis zur Verfügung zu stellen. Statt dessen dominiert die Ideologie unkontrollierter Emanzipation des Subjekts und des (sich gerade gegenüber den Naturwissenschaften äußernden) Kultes existentieller Besonderheit des Menschen, die im konkreten Gebrauch der Technik zu maßloser Erschöpfung der Ressourcen der Natur führt, um das Bedürfnispotential in sich selbst verliebter menschlicher Freiheiten zu befriedigen. Die kritische Stimme nüchtern sachlicher Naturwissenschaft angesichts der wirklichen konkret sachlich naturbezogenen Identität des Menschen wird hier arrogant übergangen, verdrängt oder gar verteufelt.

Etwas von dieser Einsicht hat Hans JONAS in seinem Entwurf einer Ethik für die technologische Zivilisation zum Ausdruck gebracht.[15] Sein Entwurf stellt gerade nicht Verabschiedung jeglicher Empirie im ethischen Denken dar, um die Schwächen angeblich naturwissenschaftlich fixierter technischer Kultur zugunsten einer tieferen personalen Identität des Menschen zu heilen. Sondern JONAS versucht eine sorgfältigere Interpretation der Möglichkeiten menschlicher Kultur auf dem Boden eines gerade sachlich-empirisch kontrollierten und negativ existentiell-kritisch entworfenen Naturbezugs. In seiner Ethik der Verantwortung dient Tatsachenwissenschaft von den Fernwirkungen technischen Tuns und existentielle Heuristik der Furcht der kritisch-skeptischen Begrenzung menschlicher Projektion und Freiheitsfähigkeit. Kultur muß als freie Kultur des Menschen ein Sinnziel des Prozesses menschlicher Geschichte bestimmen. Aber diese Bestimmung muß auf nüchterner empirischer Tatsachenfeststellung der Wirkung empirisch-kausal begründeten technischen Tuns des Menschen beruhen. Und im Vorstellen zerstörerischer Konsequenzen dieses Tuns wird gleichsam im negativen Spiegel das positive Kulturziel ganzheitlichen Daseins des Menschen ahnend erfaßt.[16] Es geht nicht ohne diese ahnende Offenheit. Aber sie dient als negative Imagination und

15 Vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung (1979).
16 Vgl. ders., ebd., S. 62 - 64.

sachlich fundierte Interpretation gerade dem Schutz der zerstörbaren natürlichen Basis menschlicher Freiheitsentfaltung, der Bewahrung der Natur vor der „Zudringlichkeit" menschlicher Freiheit und in dieser Naturbewahrung der Sicherheit menschlicher Identität selbst.

## 2. Theologie der Verantwortung

Im Sinne des Widerspruchs dieser Anliegen zwischen Wahrung *personaler Identität* angesichts übermächtiger kultureller Wirkmacht empirisch-kausal orientierter Rationalität auf der einen Seite und Wahrung der *Integrität der Natur* gegenüber philosophisch und existentiell hypertroph verabsolutierter Freiheit und existentieller Unreduzierbarkeit des Menschen auf der anderen geht die gnoseologische Ambivalenz zwischen *Empirie* und *Subjektphilosophie* in den gegenwärtigen ethischen Diskurs als Spannung kultureller Leitvorstellungen ein. Aber nur auf dieser Ebene lassen sich die Ergebnisse methodisch plural erhobenen Wissens über Mensch und Kosmos sinnvoll aufeinander beziehen. Die Frage ist, wie der Widerstreit zwischen den aufgrund unterschiedlich methodisch erarbeitetem Wissen gegensätzlich ausfallenden Leitperspektiven sachgerecht gelöst werden soll.

Hans JONAS hat vorsichtig angedeutet, daß offenbar andere Lösungen anstehen als nur quasi quantifizierbare Umverteilungen der Akzente zwischen subjektorientierter Verteidigung der unreduzierbaren Würde des Menschen gegenüber empirisch-technischen Übergriffen oder sachlich ernüchternder Begrenzung anthropozentrischer Selbstverherrlichung des Menschen durch harte empirische Faktenwissenschaft. Er hat von einer Neuinterpretation der Metaphysik gesprochen[17], allerdings nicht im schlichten Sinne der Rückkehr zu alter vorneuzeitlicher ontologischer Ästhetik und Wesensabstraktion. Er meint damit wohl eine umfassende, adäquatere Sicht der Gesamtheit von Wirklichkeit im Sinne der Bestimmung der Stellung des Menschen in ihr und im Sinne der Bestimmung der Beziehung zwischen Mensch

17 Vgl. H. JONAS: Organismus und Freiheit (1973), S. 313 - 316; 317 - 339; ders.: Das Prinzip Verantwortung, S. 91; ders.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen (1992).

und Natur. Aber wie soll darin eine kontrollierbare rationale Interpretation gelingen? Gerät man hier nicht in das Feld unüberprüfbarer unkritischer Meinungen und schließlich politisch weltanschaulicher Überzeugungen?

### *a) Ethik der Verantwortung*

Aus der Sicht der ethischen Wertung der beschriebenen konkurrierenden kulturellen Leitvorstellungen läßt sich sehr konkret eine dominierende Aufgabe aus der Spannung der kulturbildenden Faktoren *„naturwissenschaftlich-technische Rationalität"* und *„existentialistisch-subjektphilosophische Identität"* angeben: Ethischer Diskurs der Gegenwart hat die dringliche, unvermeidbare Aufgabe, das zur Verfügung stehende empirische und philosophische Wissen über den Menschen so zu strukturieren, daß konkret historisch Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Freiheit, Formbarkeit und Limitierung eigengesetzlicher Natur als ökologischer Zusammenhang, Dynamiken der Naturbeherrschung und Dynamiken der Einordnung in die Natur in ihrer Bedeutung als kulturelle Faktoren deutlich werden. Für diese ethische Aufgabe gibt es heute keinen Ersatz, keinen Aufschub, keinen Spielraum zögernder Unentschiedenheit mehr. Ethik wird so – um mit den Begriffen von Hans JONAS zu sprechen – zur Ethik der Verantwortung. *Ethik der Verantwortung* heißt: Konkrete Rechenschaft über die nicht ideologisierende Relevanz von Empirie und geisteswissenschaftlicher Interpretation. Die Strukturierung des komplexen pluralen Wissensmaterials ist empirisch begründete sowie existentiell kritische Interpretation. Sie ist der geschichtlich je neu zu überprüfende Entwurf ethischer Leitperspektiven für die kulturelle Integration der pluralen kulturbildenden Faktoren, die aus dem empirischen und existentiellen Wissen über den Menschen und den Kosmos hervorgehen. Dieser Entwurf müßte den Menschen dazu bereit machen, sich mit den konkreten faktischen Abhängigkeiten seines geistig kreativen und kulturell freien Lebens auseinanderzusetzen, empirisch physiologische, genetische, biochemische, ökologische, sozialdeterminative Strukturen realistisch zu verifizieren und in sein Handeln miteinzubeziehen. Zugleich ginge es in diesem Entwurf darum, dem Menschen Mut zu machen, mitten in aller erfahrener psycho-physischer, sozialer, ökologischer

und ökonomischer Determination seine bewußte Freiheit auszuüben, sie in historischen Entscheidungen und kulturellen Gestaltungen auszudrücken und konkret zu übernehmen im Rahmen der ihm auferlegten Grenzen - nicht darüber hinaus, aber auch nicht dahinter zurück. Das heißt, es ging um Entscheidungen, die gerade die Bindung des tatsächlich existierenden emanzipatorischen Freiheitsraumes an die biologische und physiologische Basis zum Gegenstand machen, die diese in positiven Rechtsgestaltungen ähnlich der Menschenrechte beschreiben und kulturgestaltend bewältigen und die zudem die Schutzräume des biologischen Substrates Mensch zur Sicherung seiner geistigen Freiheit miteinbeziehen.

Diese Entscheidungen ließen sich als vierfache Strukturierungsaufgabe beschreiben:

- als positive rechtliche Bindung an ein *Ökosystem* (außermenschliche Bindung);
- als positive rechtliche Bindung an ein verbindlich geschütztes *biologisches Substrat* menschlichen Subjektseinkönnens (was nur tutioristisch geschehen kann);
- als konkret historische *Selbstbeschränkung kultureller Freiheit* in diesen positiven rechtlichen Bindungen, die Ausdruck eben nicht determinierter geschichtlich-freier Funktion von Subjektivität sind;
- als Aufbau einer kulturellen und juristischen Tradition der *positiven Menschenrechte* und der *positiven ‚Rechte der Natur'* auf dem Hintergrund der empirischen Rechenschaft darüber, welche naturalen kausalen Zusammenhänge die Fundierung aller kulturellen Aktivität darstellen, und der anthropologischen Hermeneutik der genuinen Bedeutung psychisch-geistiger Erlebnisweise von Menschsein.

Nur so können konkrete empirische Abhängigkeit und dennoch gültige unreduzierbare Freiheit, ja existentielle Intimität des Menschen in ihrem Stellenwert eingeordnet werden und für konkrete ethische Konfliktfälle in der Alltagswelt realistisch verantwortungsvoll gewichtet werden. Ethischer Diskurs erreicht hier die Qualität sinnorientierter Systematisierung menschlichen Wissens. Eine solche sinnbezogene (wohlgemerkt immer nur geschichtlich konkret mögliche und je neu zu bestimmende) Systematisierung ist unverzichtbar, will menschliche Gesellschaft und Kultur nicht zum bloßen Machtkampf pluraler Per-

spektiven und der damit verbundenen gesellschaftlichen Gruppierungen werden.

### *b) Theologie der Verantwortung*

Über diese konkrete Aufgabenstellung moderner Ethik im Sinne der entideologisierten Balance zwischen empirisch-rationalem Kulturfaktor und subjektiv-personaler Identität des Menschen hinaus bleibt allerdings die letzte beunruhigende Frage im Hintergrund, die für die ganzen Konflikte neuzeitlicher Kultur offenbar irgendwie verantwortlich ist. Es ist die Frage, welche Chance diese merkwürdig unlogische Symbiose hat, die Realität natürlicher Determination des Menschen und die gleichzeitig notwendige Anstrengung ihrer Überwindung durch den Menschen, dabei noch einmal in eins die Suche nach Achtung natürlicher Grenzen menschlicher Kreativität und der ökologischen Eigenbalance der Natur. Letztlich steht hinter dieser komplexen Erfahrung die Frage, ob das Paradox der Freiheit, das dem Menschen aufgegeben ist, in determinerender Gebundenheit und Dependenz an und von Natur das Unwiederholbare und Unverrechenbare seiner Freiheit zu gestalten, wirklich gelingen kann, ob es tatsächlich geht, was der Mensch in Symbiose mit dem Kosmos positiv und ideologiefrei gesehen ist: *Freiheit in Unfreiheit.*

Auf diese Frage hat heute letztlich weder empirisches Wissen noch philosophische Spekulation eine Antwort. Während antikes und mittelalterliches Denken zu einem abschließenden Verständnis der Wirklichkeit an der Ordnung des Kosmos, an der Faszination des Wirklichen fand, das in seiner Gegebenheit den menschlichen Geist zu rationaler Wesenstiefe führte, zu ontologischer Ästhetik metaphysischer Ganzheit des Seins, während neuzeitliches Denken sich an der Dynamik der Freiheit des Menschen entzündet und in seinen geschichtlichen Prozessen eine Ästhetik von Sinn und Geschichte entwickelt, scheint das Denken der Gegenwart, sein Erfahren der Paradoxie der radikal abhängigen Freiheit, der verwirrenden Widersprüche von ökologischer Gebundenheit und gleichzeitiger kultureller Herausforderung des Menschen, von seiner inneren Kontingenz und unvertretbaren Verantwortung für sich selbst und die Umwelt zu keiner solcher Ästhetik und Integration mehr fähig. Verhältnis zu Natur und zum

Prozeß der Freiheit ist im modernen Wirklichkeitsverständnis gebrochen, in der Frage danach, ob es denn noch wirklich Freiheit sei, was da als „Ganzseinkönnen" und „Selbstbezug" hinter all den biogenetischen, biochemischen, physiologischen, psychischen, sozialen, strukturalistischen, linguistischen Brechungen, als Einheit individuellen Menschseins und interpersonaler Beziehung, erscheint, aber in der gleichzeitigen Erfahrung, daß es dem Menschen nichts nutzt, seine Freiheit bis ins letzte zu relativieren. Der Mensch hat faktisch, konkret historisch die Aufgabe, die Möglichkeiten und Grenzen seiner Symbiose mit der Natur zu gestalten. Niemand nimmt ihm diese Aufgabe ab. Er muß selbst an die Stelle treten, die ihm der merkwürdige Status eines selbstbewußten Wesens im ihn bleibend abhängig haltenden Kosmos aufdrängt.

Vielleicht kann man sagen, daß genau hier die Stelle ist, wo heutige Kultur noch an das Phänomen religiöser Fragestellung stößt. Religion ist – um einen Begriff von N. LUHMANN zu gebrauchen – Codierung und Appräsentanz der unabschließbaren Wirklichkeit durch konkrete begrenzte Repräsentanz dieser letzten Offenheit aller Wirklichkeit.[18] Auf die skizzierte Problemsituation moderner Kultur hin gewendet heißt das: *Religion* müßte die unabschließbare Offenheit der antagonistischen Realität von Kosmos und Freiheit rational so verfügbar machen, daß diese in ihrer irrationalen Ambivalenz zwischen unabgebbarer Handlungsverantwortung sowie kultureller Kreativität des Menschen und seiner gleichzeitigen unüberspringbaren determinierten Eingebundenheit und zur Achtung natürlicher Eigenbalancen, zur Ehrfurcht verpflichtetenden Kosmosverwiesenheit ertragbar, ja verantwortlich integrierbar wird. Das heißt, vielleicht läßt sich die Aufgabe der Theologie deshalb als Aufgabe einer *Theologie der Verantwortung* angesichts der kulturellen Konflikte der Gegenwart folgenderweise fassen: *Theologie* müßte einen appräsentativen Rahmen bieten, in dem die kulturbildenden Faktoren der unreduzierbaren Freiheit des

18 Nach N. LUHMANNs systemrationaler Analyse hat religiöser Glaube im modernen Gesellschaftskontext eine appräsentative Funktion. Innerhalb der komplexen pluralistischen Gesellschaft bedarf es der rationalen Bewältigung der letzten Unabschließbarkeit aller Systembildungen. Religion, die auf das Unfaßbare mit konkret faßbaren Symbolen verweist, codiert die Unendlichkeit der Welt der Systeme und macht sie so rational verfügbar. Vgl. N. LUHMANN: Funktion der Religion (1977).

Menschen und der diese Freiheit des Menschen zugleich umfassenden, darin durch Abhängigkeit relativierenden, aber letztlich immer biologisch ermöglichenden und so tragenden empirischen Natur sachgerecht aufeinander bezogen werden können. Gewinnt menschliches Bewußtsein in der Beziehung zum dialogisch geschichtlichen Gott christlicher Theologie als appräsentativem Horizont sinnorientierter Systematisierung der komplexen Wirklichkeitserfahrung moderner Kultur eine existentielle Anschauung, in der sich menschliche Freiheit um der Gefahr der Zerstörbarkeit der Natur und seiner selbst willen selbst frei begrenzen und zurücknehmen kann, ohne darin den Sieg blinder Naturmächte über seine eigene Freiheitsgeschichte sehen zu müssen? Die moderne Kultur braucht diese existentielle Anschauung, daß es geht, in tödlicher, abhängiger Ohnmacht das unreduzierbar Gültige zu sagen, was Freiheit beinhaltet - eine Anschauung, die die Freiheit des Menschen in ihrer tatsächlich empirisch kausal nicht zu reduzierenden Einmaligkeit nicht demütigt, damit diese Freiheit selbst angesichts der Zerstörbarkeit des biologischen Fundaments aller menschlichen Kultur die Grenzen eigener kreativer Expansion von sich aus akzeptiert und den Sinn limitierender Einordnung in die unüberspringbar determinierende Symbiose von Mensch und Natur übernimmt.

Wir müssen hier abbrechen. Fragen bleiben offen: Wie die letzte Reduktion der komplexen widersprüchlich pluralen Wirklichkeitswahrnehmung in der Theologie im Sinne der existentiellen Ermöglichung einer frei übernommenen, sachgerechten Selbstbegrenzung menschlicher Freiheit zugunsten der natürlichen Basis jeglicher Kultur kulturell strukturierend wirken könnte; wie dieser theologische appräsentative Rahmen gesellschaftlich sozial (also kirchlich) vermittelt wird usw. Heutige Gesellschaft scheint sich dahingehend zu entwickeln, daß sie zwischen der Möglichkeit schwankt, die Frage nach einer letzten Strukturierung ihrer komplexen Wirklichkeitserfahrung offenzulassen (Funktionsverlust der Religion), in dieser Schwebe bleiben zu wollen, oder diese Schwebe in neuen kosmos-mystischen Religionsformen aufzulösen. Die Frage ist, ob diese Haltung nicht schließlich unzureichende religiöse Lösungsversuche gegenwärtiger spannungsreicher Wirklichkeitserfahrung fördert. Ist nicht möglicherweise deshalb

die Konfrontation innerhalb der Ethik gegenwärtig so stark emotionalisiert und gelegentlich ideologisiert, ja (fast in Phänomenen des Religionsersatzes) fanatisch?

Vielleicht ist der traditionelle *metaphysisch objektive Wertbegriff*, den die Kirche heute wählt, um den Menschen mit seiner Würde und Endlichkeit zugleich zu konfrontieren[19], zumindest als Versuch im Sinne einer Hilfe zu verstehen (wenn Kirche sich nicht selbst und ihre Identität zum Mittelpunkt macht[20]), mit den ethischen Konflikten der Gegenwart wirklich realistisch fertig zu werden.

## Literatur

BLOCH, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. – Frankfurt: Suhrkamp, 1967 (Wissenschaftliche Sonderausgabe in drei Bänden).

DEMMER, Klaus: Moraltheologische Methodenlehre. – Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag, 1989 (Studien zur theologischen Ethik; 27).

HEIDEGGER, Martin: Einführung in die Metaphysik. - 2. Aufl. – Tübingen, 1958.

HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. – 9. Aufl. – Tübingen, 1960.

JASPERS, Karl: Die geistige Situation der Zeit. – 5. Aufl. – Berlin, 1960 (Sammlung Göschen; 1000).

JONAS, H.: Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. – Göttingen, 1973

JONAS, Hans: Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

19 Im traditionellen Naturrechtsdenken katholischer Theologie steht die appräsentative Funktion der religiös-ethischen Deutung in dieser Spannung: Der objektive ontologische Wertbegriff verweist auf die Unverfügbarkeit ethischer Wahrheit in Gott und in der Natur gleicherweise; als in Gottes Willen begründeter und an den natürlichen Wesensstrukturen rational erhobener Wertekosmos ist nach diesem Konzept religiös moralischer Appräsentanz ethische Wahrheit Repräsentanz der Beziehung zu Gott und rationale Funktion der natürlichen Fundierung menschlich praktischer Vernunft. Dadurch wird kulturell die Freiheit des Menschen gegenüber der Natur begrenzt (Fundierung des interpretierenden praktischen Urteils des Menschen in den *inclinationes naturales*), zugleich aber wird der Mensch durch die Gründung moralischer Wahrheit in Gott, der darin deutlich werdenden personalen Transzendenz des Menschen in seiner Moralfähigkeit einem bloß empirisch naturdeterminierten Denken entzogen. Begrenzung der Freiheit des Menschen gegenüber der Natur, Begrenzung emprisch funktionalistischer Technik gegenüber dem Menschen können so als gestaltendes Moment der Kultur anerkannt werden, und es kann von dorther eine konkrete Kasuistik der einzelnen ethischen Probleme erfolgen.

20 Je mehr sich die Kirche der säkularen Gesellschaft stellt, die Konfrontation positiv austrägt, kann der sachlich-reale Grund für die notwendige Begrenzung des Menschen an Gott deutlich werden.

JONAS, H.: Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung. – Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

JONAS, H.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. — 1. Aufl. – Frankfurt; Leipzig: Insel Verlag, 1992.

LINKE, Detlef B.: Empirische Explikation des Korrelationistischen Psychocerebralen Parallelismus. In: D. B. LINKE / M. KURTHEN: Parallelität von Gehirn und Seele: Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem. – Stuttgart: Enke, 1988, S. 1 – 52.

LUHMANN, Niklas: Funktion der Religion. – Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral (1990). Rede von Niklas Luhmann anläßlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989 (stw 797). – Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

ROTH, G.: Kognition: die Entstehung von Bedeutung im Gehirn. In: Wolfgang KROHN / Günter KÜPPERS (Hg.), Emergenz: Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung. – 2. Aufl. – Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

SCHÜSSLER-FIORENZA, F.: Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft: politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion. In: Edmund ARENS (Hg.): Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. – 2. Aufl. – Düsseldorf: Patmos, 1989, S. 115 – 144.

TRACY, David: Theologie als Gespräch: eine postmoderne Hermeneutik (Welt der Theologie). – Mainz: Grünewald, 1993.

# AUTOREN

**Pantaleon, Fassbender,** Dr.theol., Diplom-Psychologe, Jahrgang 1964. Mehrjährige Erfahrung in Managementtraining und Personalentwicklung. Projektleiter „Human Resource Management und Organisationslernen" bei Dr. Wieselhuber & Partner Unternehmensberatung GmbH, München.
Veröffentlichungsschwerpunkte: Unternehmenskultur und Unternehmensethik, Managementforschung.

**Hans-Eberhard Heyke,** Prof. Dr.rer.nat. Dr.rer.pol. Dipl.-Chem., Dipl.-Kfm., 1925 geboren, studierte von 1946 – 1952 Chemie an der Universität Göttingen, promovierte 1954 zum Dr.rer.nat. mit einer Doktorarbeit über Zink-Komplexe von Aminosäuren in der Biochemischen Abteilung der Medizinischen Forschungsanstalt der Max-Planck-Gesellschaft in Göttingen und war dann acht Jahre als Chemiker in der chemischen und Kunststoff-Industrie tätig. Nebenher, ab 1952 in Göttingen und ab 1955 in Köln, folgte das Studium der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (1957 mit einer Diplomarbeit in der Industriebetriebslehre und 1964 mit einer politikwissenschaftlichen Doktorarbeit über die Asiatisch-Afrikanische Konferenz von Bandung). 1962 – 1991 Lehrtätigkeit an der heutigen Hochschule für Technik Esslingen im Fach Chemie und Technische Chemie für Ingenieure; seitdem Privatgelehrter.
Publikationen: Drei Bücher und rund 170 sonstige Veröffentlichungen auf den Gebieten der Chemie, der Wirtschaftswissenschaften, der Ingenieurpädagogik und von Grundfragen auf interdisziplinären Gebieten.

**Frieder Keller,** Prof. Dr., geb. 1949, Medizinstudium an der freien Universität Berlin, Habilitation für Innere Medizin 1986, C3-Professur für Nephrologie an der Universität Ulm 1993.
Schwerpunkt der wissenschaftlichen Arbeiten: Arzneimittel-Dosierung bei eingeschränkter Nierenfunktion und Nierenersatztherapie.
Buchveröffentlichung: *Pharmakokinetik bei Niereninsuffizienz* (1987). Mehrere Veröffentlichungen zu nephrologischen Themen in nephrologischen Fachzeitschriften.

**Giovanni Maio,** Dr., geboren 1964 in San Fele (Italien); Studium der Medizin in Freiburg und Straßburg; 1991 Promotion; 1990 bis 1994 Assistenzarzt auf der Inneren Abteilung des Kreiskrankenhauses Donaueschingen; begleitend Studium der Philosophie und Geschichte an der Fernuniversität Hagen. Von 1995 an Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Geschichte der Medizin und des Krankenhauswesens an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen. Seit April 1997 Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Medizin- und Wissenschaftsgeschichte der Medizinischen Universität zu Lübeck.

Arbeitsschwerpunkte und Veröffentlichungen: Medizinische Ethik im interkulturellen Vergleich; Geschichte der ärztlichen Ethik in Deutschland, Frankreich und Italien; Geschichte der Geriatrie.

**Jürgen Paßfall**, Dr., geb. 1954, Diplomingenieur für Medizintechnik in Gießen 1977, Medizinstudium an der freien Universität Berlin, Internist mit Teilgebietsbezeichnung „Nephrologie" 1993, Oberarzt an der Franz-Volhardt-Klinik in Berlin-Buch und seit 1997 Nephrologe im Dialyseinstitut Berlin-Charlottenburg.
Mehrere Veröffentlichungen zur Dialyse und Behandlung von Nierenkrankheiten in nephrologischen Fachzeitschriften.

**Klaus Peter Rippe**, Dr., geb. 1959, Studium der Philosophie, Ethnologie und Geschichte an der Universität Göttingen. Promotion 1989, wissenschaftlicher Mitarbeiter in Saarbrücken und Mainz, 1993 – 1995 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Arbeits- und Forschungsstelle für Ethik, Zürich, und Durchführung eines Forschungsprojekts des Schweizerischen Nationalfonds über „Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft", seit 1995 Oberassistent am Ethik-Zentrum der Universität Zürich.
Hauptarbeitsgebiete sind Fragen der angewandten Ethik und die Theorie des politischen Liberalismus.

**Josef Römelt**, Prof. Dr., geb. 1957, Promotion zum Dr.theol. 1987 und Habilitation für das Fach Theologische Ethik 1990 in Innsbruck. 1992 Professor für Theologische Ethik an der Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen in Hennef/Sieg und an der Accademia Alfonsiana, Päpstliche Lateranuniversität, Rom. 1995/96 Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Seit 1995 Ordinarius für Ethik und Moraltheologie in Erfurt. Mitglied der Redaktionen von „Theologie der Gegenwart" und „ETHICA".
Veröffentlichungen: *Personales Gottesverständnis in heutiger Moraltheologie auf dem Hintergrund der Theologie von K. Rahner und H. Urs von Balthasar* (1988); *Theologie der Verantwortung* (1991); *Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen* (1994); *Vom Sinn moralischer Verantwortung* (Handbuch der Moraltheologie; 1) (1996); *Freiheit, die mehr ist als Willkür* (Handbuch der Moraltheologie; 2) (1997).

**Franz Strunz**, geb. 1941 in Fürstenhut / Böhmen. Studium der lateinischen, französischen und englischen Philologie sowie der Psychologie. Gymnasiallehrer. Ethikunterricht seit mehr als 20 Jahren.
Ca. 80 Veröffentlichungen, vor allem zum Thema Traum (z. B. *Die Traumdeutung zwischen Freud und Jung: eine Neubewertung der Fundamente.* Regensburg, 1995) sowie zu literarischen, philosophischen und ethischen Themen.

**Dieter Witschen**, Dr., geb. 1952, war von 1979 – 1986 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Moraltheologie der Universität Münster; seit 1986 tätig beim Bistum Osnabrück.
Publikationen: *Kant und die Idee einer christlichen Ethik* (Düsseldorf, 1984); *Gerechtigkeit und teleologische Ethik* (Freiburg i. Ue., 1992); zahlreiche Artikel zu den Themen „Gerechtigkeit" und „Menschenrechte", darunter: *Umgekehrte Diskriminierung - ein ethisch geeigneter Weg zur Herstellung von Gleichheit?* (JCSW; 34 ( 1993), 73 – 79); *Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht* (TThZ; 102 (1993), 189 – 214); *Restriktive Auslegungen des Rechts auf Gewissensfreiheit* (MThZ; 46 (1995) 1).

# PERSONENREGISTER


Aaron, H. 66, 67
Achenbach, H. 58, 67
Ackermann, B. 119
Andreasson, L. A. 62, 67
Apel, K.-0. 99, 104, 109, 110, 113
Arens, E. 212
Aristoteles 21, 22, 23, 24, 25, 331, 54, 55
Armbrecht, W. 71, 95
Arntz, J. 157, 172
Audibert, D. 11
Augustinus 4

Barthel, A. 176, 191, 194
Baynes, K. 134, 153
Benn, G. 14, 15
Bents, R. 91, 95
Bielefeldt, H. 182, 194
Birnbacher, D. 108, 109, 113
Bischoff, J. 58, 67
Blagg, C. R. 61, 67
Blank, R. 91, 95
Blasi, A. 74, 95
Blickle, B. G. 86, 95
Bloch, E. 203, 211
Blome-Drees, F. 72, 73, 83, 85, 96
Böckle, F. 172
Borg, I. 95
Bossuet, J.-B. 3, 4, 5, 6, 12, 15
Brecht, B. 14, 15
Brockmeier, P. 15
Brumfitt, J. H. 1, 7, 15
Bucher, A. A. 83, 95
Buchinger, K. 86, 95
Bungard, W. 77, 95
Byrne, J. A. 69, 95

Cameron, J. S. 60, 67
Camus, A. 164
Carnes, B. A. 65, 67
Cascio, W. F. 95
Cassel, C. 65, 67
Cassirer, E. 10, 15
Christen, R. 34
Cullen, J. B. 86, 98
Czander, W. M. 86, 95

D'Alembert, J.-L. 9
Daniel, G. 2, 3
Dann, O. 1, 15
Davison, M. L. 83, 95
Debon, G. 25, 26, 27, 28, 56
Deller, J. 70, 95
Demmer, K. 155, 166, 172, 199, 211
Deprun, J. 11, 15
Desné, R. 15
Deuser, H. J. 170, 173
Dirlmeier, F. 55
Distler, A. 59, 65, 67
Dworkin, R. 119, 152, 153

Ebert, K. 173
Eckensberger, L. H. 91, 95, 97
Emanuel, E. J. 63, 67
Emanuel, L. L. 63, 67
Emsley, J. 47, 55
Eser, A. 105, 113

Fassbender, P. 69 – 98, 213
Fassbinder, W. 58, 67
Fastenrath, U. 194
Fischer, M. 141, 154
Flashar, H. 54, 55
Flöhl, R. 114
Forst, R. 122, 153
Fraling, B. 172, 173
French, P. A. 73, 96
Friedman, E. A. 66, 67
Frost, J. 97
Fuchs, J. 78

Gähde, U. 96, 97
Gerhardt, V. 112, 113
Gilmore, T. N. 86, 96
Grassi, E. 56
Greenawalt, K. 120, 153
Grumach, E. 54, 55
Gründel, J. 155, 173
Guthrie, A. D. 66, 67
Gutmann, A. 118, 119, 134, 137, 138, 139, 140, 153

Hakim, R. 61, 67
Hall, G. 96
Hegarty, W. H. 70, 96
Hegel, G. W. F. 13, 203
Hegselmann, R. 113
Heidegger, M. 157, 158, 159, 173, 201, 211
Heinze, H. 59, 67
Held, P. J. 61, 67
Henne, H. J. 52, 55
Hesiod 21
Heyke, H. -E. 17 – 56, 213
Hisdal, V. 47, 56
Höffe, 0. 99, 113, 184, 194

Hofmann, M. 86, 96
Holleman, A. F. 34, 56
Hollwitz, J. 86, 87, 91, 96, 97, 98
Homann, K. 69, 72, 73, 83, 85, 96
Horton, J. 154
Höver, G. 176, 194
Howard, A. 97
Huber, W. 111, 133
Huismans, S. 71, 98
Hunold, G. W. 194

Jaspers, K. 200, 211
Jaworowski, Z. 47, 50, 56
Jepsen, St. 70, 95
Jochimsen, F. 59, 65, 67
Jonas, H. 64, 67, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 150, 160, 161, 162, 163, 168, 170, 171, 173, 198, 204, 205, 206, 211, 212

Kant, I. 12, 13, 15, 158
Kaufmann, F. X. 70, 96, 157, 173
Keller, F. 58 – 68, 213
Kennedy, J. F. 62
Kerber, W. 70, 96
Kewenig, W. A. 176, 177, 179, 188, 190, 194
Kienbaum, J. 97
Kimminich, 0. 183, 194
Kinslinger, H. J. 86, 97
Kjellstrand, C. M. 63, 67
Kleinias 19
Knaus, W. A, 65,67
Koall, W. 58, 67
Koelbl, H. 108, 114
Kohlberg, L. 83
Köhler, O. 13, 15
Korff, W. 194
Koslowski, P. 85, 97
Kraatz, G. 58, 67
Krantz, J. 86, 96
Kress, H. Frh. v. 58
Kreutzkam, J. 82, 97
Krohn, W. 212
Kuhlmann, W. 108,114
Kuhn, Th. 71, 98
Kuhse, H. 105, 114
Kung Dsi 28
Kung Tse 28, 29
Küng, H. 109, 114
Kungfutse 25, 28, 29, 56
Küppers, G. 212
Kurthen, M. 212

Kymlicka, W. 122, 154

Lang, H. -J. 86, 97
Laotse 25, 26, 27, 54, 56
Larinore, Ch. 119
Lenk, H. 69, 96, 97, 98, 189, 194
Lesch, W. 97
Levin, N. 61, 67
Levinson, H. 86, 90, 97
Linke, D. B. 197, 212
Liska, D. W. 61, 67
List, M. 86, 96
Locke, J. 120, 134, 136, 137
Löhr, A. 85, 98
Löw, R. 34, 56
Löwith, K. 2, 11, 13, 14, 16
Luhmann, N. 69, 97, 169, 170, 173, 209, 212
Lutterotti, M. v. 105, 113
Lynn, J. 65, 67

Mackie, J. L. 34, 56
Maidenbaum, A. 91, 97
Maio, G. 99 – 115, 213
Mann, G. 13, 15, 16
Maring, M. 70, 96, 97, 98
Marx, K. 203
Megillos 19
Melczinek, A, 51, 55
Mendus, S. 136,154
Menon 20
Meran, J. G. 106, 114
Merkel, R. 113
Mertens, W. 86, 97
Meyer, J.-C. 141, 142, 154
Meyer, Th. 113, 114
Mieth, D. 97
Mill, J. S. 42, 56, 118, 130
Miller, S. 113, 114
Mittelstraß, J. 56
Mo Dsi 30
Mo Ti 30, 31, 56
Mo Tse 30
Müller, Ch. 111, 112, 114
Müller, W. E. 108, 109, 114
Münch, I. v. 194
Mylius, K. 3 5, 56

Nabuchodonosor 4
Nagel, Th. 119, 127, 130, 131, 154
Neu, S. 63, 67
Neumann, J. 141, 154
Nietzsche, F. 164
Nilsson, L. 62, 67

Novak, M. 73, 97

Obermeier, 0. P. 112, 114
Oelmüller, W. 156, 173
Ollig, H.-L. 114
Olshansky, S. J. 65, 67
Ono, N. 47, 56
Osten, B. 58, 67
Osterloh, M. 76, 97
Otto, W. F. 56

Palmertz, B. 62, 67
Paßfall, J. 58 – 68, 214
Patzig, G. 110, 114
Philebos 20
Picht, G. 111, 114
Pies, I. 69, 96
Plamböck, G. 56
Platon 19, 20, 21, 23, 56
Plaum, E. 86, 98
Polybios 2
Port, F. K. 61, 67

Quintus Curtius 6

Rath, M. 112, 114
Rawls, J. 124, 134, 154, 181, 194
Rebstock, M. 83, 97
Reiter-Theil, S. 91, 97
Relman, A. S. 5 8, 67
Rescher, N. 90, 97
Rhonheimer. M. 166, 173
Richelieu 10
Riedel, E. 176, 194, 188, 190, 193
Ring, E. 86, 87, 97
Rippe, K. P. 117 – 154, 214
Ritter, J. 34, 56
Robbins, S. 84, 95
Röhrl, K. 63, 67
Rollin, C. 2
Römelt, J. 100, 114, 155 – 173, 195 – 212, 214
Rosenthal, J. 96
Ross, W. D. 186
Roth, G. 197, 212
Ruppart, R. E. 91, 97

Sandkühler, H. J. 34, 56
Sarges, W. 76, 97
Schäfer, J. H. 59, 65, 67
Schaipp, Ch. 86, 98
Schallenberg, P. 156, 173
Schiller, F. 13, 16
Schmidt-Glintzer, H. 56
Schneider, A. 83, 98
Scholz, Ch. 80, 98
Schüller, B. 93
Schüssler-Fiorenza, F. 202, 212
Schwartz, B. 66, 67
Schwartz, S. H. 71, 98
Segalstad, T. V. 47, 56
Siewerth, G. 171, 173
Simma, B. 194
Sims, H. P. 70, 96
Singer, J. 98
Singer, P. 106, 114
Singer, P. A. 64, 67
Skoog, J. 62, 67
Smit, H. 59, 67
Smith, A. 73
Smith, J. 127
Sokrates 20, 21, 23, 44
Spicker, S. F. 107, 114
Spitznagel, A. 86, 98
Sporken, P. 105, 113
Stein, M. 86, 87, 96, 97, 98
Steinmann, H. 85
Stock, G. 56
Stölzel, U. 59, 67
Straussl, L. 155, 173
Strunz, F. 1 – 16, 214
Svanborg, A. 62, 67

Tacitus 2
Tammelo, I. 185, 194
Thielemann, U. 70, 83, 98
Thieler, H. 58, 67
Thomas v. Aquin 171
Thompson, D. 118, 119, 134, 137, 138, 139, 140, 153
Thukydides 2, 6, 16
Titus 4
Topitsch, E. 156, 173
Tracy, D. 164, 173, 196, 212
Trevino, L. K. 71, 74, 98

Ulrich, P. 70, 83, 98
Urban, D. 82, 98

Van den Brink, B. 153, 154
Van Reijen, W. 153, 154
Victor, B. 86, 98
Voltaire 1, 2, 3, 4, 51, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 16
Voss, J. 15

Waardenburg, J. 123, 154
Wade, J. 96
Wagner, D. P. 65, 67
Wagner, H. J. 63, 67

Waldron, J. 136, 154
Weber, G. R. 50, 56
Wegscheider, K. 59, 65, 67
Weischedel, W. 111, 114
Weizsäcker, C. F. v. 5 8, 68
Wen Yen 24
Wendnagel, J. 108, 109, 114
Werhane, P. H. 73, 98
Wiberg, E. 34, 56
Wieland, C. M. 11, 16
Wieland, G. 155,173
Wieland, J. 70, 71, 72, 73, 82, 83, 96, 97, 98
Wilberforce, W. 142
Wilhelm, H. 56
Wilhelm, R. 25, 26, 27, 56
Wils, J.-P. 97, 164, 173
Witschen, D. 175 – 194, 215
Wohlgemuth, A. C. 71, 72, 98
Wolf, U. 110, 114
Wunderer, R. 71, 98

Youngblood, S. A. 71, 74, 98

Zulehner, P. M. 70, 96

# SACHREGISTER

APACHE Score 64, 65
Appräsentation 169
Ausschlußprinzipien 118, 137

Begründungsneutralität 119, 121, 122

Case study-Instruktion 92
Chemische Ethik 17, 34, 36, 46, 48
$CO_2$-Dogma 47, 49

Dialysebehandlung 57
Diskussionskultur 139, 140

Ethik 17, 18, 33, 34, 84, 94, 111, 129, 156, 199, 206
Ethik, naturrechtliche 155
Euthanasie 63, 104
Euthanasie, aktive 105
Euthanasie, passive 106

Faktorenanalyse 78

Gentechnik 143
Geschichte 1
Geschichtsphilosophie 2, 8, 11
Geschichtsschreibung 2, 5

Hämodialyse 59
Hämodialysebehandlung 57
Hermeneutik 169
Hermeneutik, ethische 165, 169
Hochleistungsmedizin 62
Hospiz 62
HRS 58
Human Resource Management 72

I Ging 23
Intensivmedizin 65

Kultur 195

Medizin 58
Meinungsunterschiede, moralische 117
Mensch 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43
Menschenrecht 176, 186
Metaphysik 155, 156, 162, 165, 171, 172
Metaphysikkritik 157
Moral 73, 129, 135
Moralphilosophie 151, 152, 153

Natur 199, 203
Naturrecht 155

*opinion* 7

Personmetaphysik 166
*Philosophie de l'histoire* 1
Politik 118, 139
Politischer Liberalismus 118
*principles of accomodation* 118
*principles of preclusion* 118

Reengineering-Prozeß 81

Schlichtungsprinzipien 118
Sitte 31
*soft law* 191
Sozialethik, christliche 180
Sterbehilfe 99
Subjektphilosophie 198, 205

Technik 201
Teleologie 109
Theologie der Verantwortung 195, 205, 208, 209
Theologische Ethik 156
Therapieabbruch 63
Tiefenpsychologie 86
Tierethik 146

Umwelt 43, 44
Unternehmensethik 69, 71, 84, 86, 94

Verantwortung 99, 100, 195, 205

Wertemomente /Unternehmensethik 74, 76, 81
Werte-Typen /Unternehmensethik 78, 79
Wirtschaftsethik 69
World Heritage Commitee 188
Würde /Natur 203

Zielneutralität 121

# ETHICA Wissenschaft und Verantwortung

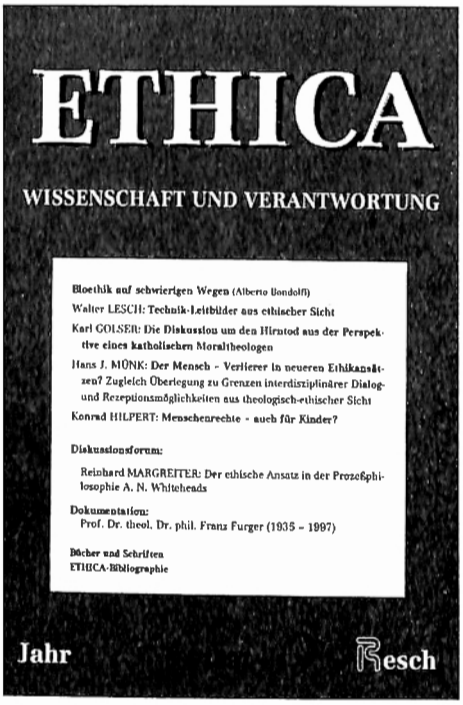
ETHICA ist die erste interdisziplinäre Zeitschrift für Verantwortung in Wissenschaft, Forschung, Lehre und Verhalten im deutschen Sprachraum. Sie dient der Eigenart und Entfaltung von Physis, Bios, Psyche und Pneuma.

Ein breitgefächerter internationaler Kreis von Mitarbeitern sorgt für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit, die eine umfassende Betrachtung von Wissenschaft und Verantwortung ermöglicht. Eine solche Betrachtung ist im Blick auf die Grenzen des Machbaren zur lebensrettenden Notwendigkeit geworden. Einzeldisziplin und Einzelerfahrung sind hier restlos überfordert.

ETHICA wurde 1993 von P. Andreas Resch in Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern aus Deutschland, Österreich und der Schweiz gegründet, um über jene Kenntnisse aus Wissenschaft, Forschung und Lebenserfahrung zu berichten, die Eigenart und Entfaltung von Natur, Leben, psychischer Gestimmtheit und geistiger Kreativität beleuchten oder zu fördern vermögen.

ETHICA vertritt ein Informationskonzept getragen von der Achtung des Menschen und der von ihm gebildeten Gemeinschaften, des Lebens, aber auch des Todes, der Natur, ja des gesamten Kosmos sowie der demokratischen Formen des menschlichen Zusammenlebens in Freiheit und Würde.

ETHICA will nicht nur die engeren Fachkollegen, sondern Wissenschaftler aller Disziplinen und interessierte Leser innerhalb wie außerhalb der Universitäten und Hochschulen informieren. Daher steht die Mitarbeit auch allen offen, die sich dem genannten Wissenskonzept verpflichtet fühlen.




ETHICA erscheint als Quartalschrift und hat folgende Struktur:

- **Leitartikel**
- **Diskussionsforum**
- **Aus Wissenschaft und Forschung**
- **Dokumentation**
- **Nachrichten**
- **Bücher und Schriften**
- **ETHICA-Bibliographie**

Vierteljährlich, ISSN 1021-8122, Abo: öS 489.-, DM 67.-, SFr 61.- (Preisänderungen vorbehalten!)

**Resch Verlag,** Postfach 8, Maximilianstr. 8, A-6010 Innsbruck
Tel. 0512/574772, Fax 0512/586463, E-Mail: IGW@uibk.ac.at

## WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

herausgegeben von Andreas Resch

**Die Schriftenreihe „Wissenschaft und Verantwortung" setzt sich mit der Ethik der Grenzerfahrung und des Grenzverhaltens auseinander, indem sie den aktuellen ethischen Problemen kritisch und sachgerecht zu begegnen sucht.**

In dieser Reihe bereits erschienen:

RÖMELT, Josef: **Theologie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip.** – Innsbruck: Resch, 1991 (Wissenschaft und Verantwortung; 1). – XV, 149 S., ISBN 3-85382-049-2 Br: öS 256.–, DM 35.–, SFr 32.50

Aus dem Inhalt:

**Die Verantwortung des Menschen: zur Zweideutigkeit menschlicher Existenz in Natur** – Vom „Prinzip Hoffnung" zum „Prinzip Verantwortung": ethische Reflexion auf dem Weg zur „Ethik ohne geschlossenen Horizont" – Ethik der Verantwortung und Moraltheologie

**Die Geborgenheit menschlicher Zweideutigkeit in Gottes Eindeutigkeit: Gottes Verantwortung für den Menschen** – Theologie der Verantwortung

RÖMELT, Josef (Hg.): **Verantwortung für das Leben. Ethik, Technik, Lebensschutz und Krisenintervention.** – Innsbruck: Resch, 1993 (Wissenschaft und Verantwortung; 2). – XV, 115 S., ISBN 3-85382-057-3 Br: öS 161.–, DM 22.–, SFr 20.–

Aus dem Inhalt:

MÜNK, H. J.: **Verantwortung in Wissenschaft und Forschung:** Extrempositionen – Begriffliche Klärungen – Theologische Grundlagen - Fallbeispiele

HALTER, H.: **Ist Gentechnologie des Teufels?** Gentechnologie als ethische Herausforderung – Menschenwürde – Mensch-Natur-Verhältnis – Menschliches Handeln – Nichtmenschliche Natur – Ethische Wertung der Gentechnologie

FASSBENDER, P.: **Die neue Abtreibungsdiskussion:** Empirische Befunde – Analytische Bioethik – J. J. Thomson – Das positivistische Argument – Das Argument „Handlung mit doppelter Wirkung"

SCHOCKENHOFF, E.: **Der moralische Status des Embryos:** Humangenetische und embryologische Fakten – Anthropologische Deutung – Ethische Konsequenzen

RÖMELT, J.: **Schwangerschaftskonflikte und Menschenwürde:** Schwangerschaft als Konfliktfall – Selbstbestimmung der Frau – Gestaltung der Rechtskultur – Menschliche Würde

**Resch Verlag,** Postfach 8, Maximilianstr. 8, A-6010 Innsbruck
Tel. (0512) 574772, Fax (0512) 586463, E-Mail: IGW@uibk.ac.at