

THOMAS HAUSMANNINGER

## Grundlegungsfragen der Christlichen Sozialethik als Strukturenethik auf der Schwelle zum 21. Jahrhundert

### 1. PROBLEMANZEIGE

Wir fangen nicht leer an. Die selbstreflexiven Bemühungen deutschsprachiger christlicher Sozialethik stehen im Kontext der späten Moderne und ihrer Gesellschaften. Gerade dieser Kontext impliziert erkenntnistheoretisch, dass kontextlos nicht mehr begonnen werden kann – wenngleich sich Begründungsfundamente ethischen Denkens immer noch hinreichend allgemein und kontextdistanzierend legen lassen. Vom genannten Kontext aus wird deshalb angesetzt. Der gegebene Raum erlaubt freilich nur eine knappe Selbstverständigung im Sinn einer Problemanzeige.

Als Wurzel auch der spätmodernen Situation kann man nach wie vor die neuzeitliche Wende zum Subjekt betrachten,<sup>1</sup> die vermittelt über die Aufklärung auch das Gesellschaftsverständnis ergreift: Alle gesellschaftlichen Verhältnisse erscheinen nun als Produkte der Subjekte, und Gesellschaft als ganze soll vernünftige Konstruktion werden. Insofern das Subjekt von vorneherein nicht nur als Vernunft-, sondern auch als Freiheitswesen verstanden wird, fordert diese Wende zugleich zur Differenzierung zwischen Ordnungsstruktur und Freiheit heraus: Die Ordnungsstruktur darf den freien Selbstentwurf konkreter Subjektivität nicht hindern, sondern muss diesen ermöglichen und vor Angriffen Dritter schützen. Diese Differenzierung schlägt sich zunächst in der Trennung von Staat und Gesellschaft nieder, um dann zunehmend in das liberale Verständnis des Staatswesens und aller ordnenden Instanzen der Gesellschaft als »verfahrensrechtliche« Organisationsformen zu münden (Prozeduralismus).

Mit der Freiheitsvorstellung verbindet sich zudem der prinzipielle Verzicht des modernen Staates auf autoritative Vorentscheidung von (welt-

<sup>1</sup> Vgl. *Thomas Hausmanninger*, Sozialethik als Strukturenethik, in: *Hans-Joachim Höhn* (Hrsg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn 1997, 59–88.

anschaulich-religiösen) Wahrheitsfragen oder (moralischen und eudaimonistischen) Fragen des guten Lebens. Dies wiederum vermischt sich mehr und mehr mit einem Postsubstanzialismus, der auf diese Fragen keine metaphysisch und ontologisch-naturrechtlich eindeutig-endgültigen Antworten mehr als möglich betrachtet. Solcher Postsubstanzialismus wird durch entsprechende paradigmatische Grundstellungen in den Wissenschaften unterstützt und befördert: Seit der Begründung der modernen Wissenschaftstheorie durch *René Descartes* erscheint wissenschaftliche Forschung als plurale Schaffung von inkommensurablen Modellen.<sup>2</sup> Deren Wahrheitsstatus bemisst sich an interner Konsistenz und einem gewissen Set an Kohärenzen (Experiment, Beobachtung). Ansprüche, das Ding an sich oder den Sinnplan der Welt(geschichte) zu erfassen und sich stimmig mit anderen Wissenschaften und ihren Erkenntnissen in eine transzendierende Gesamtschau integrieren zu lassen, werden sukzessive aufgegeben. Dies erfasst auch die Geisteswissenschaften, die nicht von ungefähr in den 1980/90er Jahren bis in die Theologie hinein »nachmetaphysisches Denken« thematisierten.<sup>3</sup>

Unter diesen Bedingungen werden die Entwurfsleistungen der konkreten Subjekte und die lebensweltlichen wie systemischen gesellschaftlichen Strukturen in hohem Maß kontingent. Dies gilt zudem für das Verständnis von Subjektivität selbst: Neben der klassischen Kränkung durch *Sigmund Freuds* Konzeption des Unbewussten, die dem Vernunftsubjekt als Aktionszentrum die Selbstverfügung zweifelhaft werden lässt, findet sich in der späten Moderne des 20. Jahrhunderts auch die Vernunft selbst endgültig entsubstanzialisiert und material kontingentiert. Die Autonomie des Subjekts scheint dadurch zugleich ihren internen normativen Angelpunkt zu verlieren und Handeln extern – heteronom – bestimmtes Epiphänomen kontingenter Daten und Prozesse zu werden. Im Versuch, sich wieder als Aktivitätszentrum zu gewinnen, gerät das konkrete Subjekt zum Individuum, zur kontingenten Einzigartigkeit, die sich wie der augustinische Wille unbegründet entwirft, um so der Heteronomie zu entkommen. Der Entwurf trägt sich zudem jeweils nur »aktuell«, so dass Individualität nicht mehr modern als bleibende Einheit zu verstehen ist, sondern post- oder spätmodern als syn- und diachrone Vielfalt, die sich derart nicht »fest-stellbar« macht.<sup>4</sup> Ge-

<sup>2</sup> Vgl. *René Descartes*, Die Prinzipien der Philosophie, 8. Aufl., Hamburg 1992, 4.204.

<sup>3</sup> Vgl. *Walter Lesch/Alberto Bondolfi* (Hrsg.), Theologische Ethik im Diskurs, Tübingen-Basel 1995; *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), Nachmetaphysisches Denken und Religion, Würzburg 1996.

<sup>4</sup> Vgl. *Johannes Goebel/Christoph Clermont*, Die Tugend der Orientierungslosigkeit, 3. Aufl., Berlin 1998; *Sherry Turkle*, Leben im Netz, Reinbek 1999.

steigert wird hierdurch zugleich die Pluralität der Sinn- und Lebensentwürfe, deren rationaler Geltungsausweis angesichts ihrer Kontingenz jedoch zunehmend schwieriger gerät.

Postsubstanzialismus, Individualisierung und Pluralisierung lassen sich als zentrale Signaturen spätmoderner Gesellschaft fassen. Zu diesen Signaturen zählen weiter die Ausdifferenzierung und partielle Interpenetration gesellschaftlicher Handlungssysteme. Diese erscheinen im Ansatz zunächst als Realisierung jener Rationalisierung der Lebens- und Gesellschaftsverhältnisse, mit deren Hilfe das Vernunftsubjekt *maitre et possesseur* nicht nur der Natur, sondern auch seiner gesellschaftlichen Existenzbedingungen zu werden versuchte. Ausdifferenzierung und Interpenetration bedingen jedoch hohe Komplexität der Systemprozesse und Prozessketten. Unter Umständen können daher durchaus rationale Einzelentscheidungen irrationale Gesamtverläufe und kontraintentionale Rückwirkungen auf die gesellschaftlichen Lebensbedingungen nach sich ziehen. Darüber hinaus erscheint kaum noch eine Position möglich, von der aus einzelne Individuen eine Gesamtsteuerung der Systemprozesse vornehmen könnten. Individuen und ihre Entscheidungen werden vielmehr von den ›Prozessmaschinen‹ der Handlungssysteme aufgesogen.

Unterstützt wird dies zudem durch partielle Minderungen der nationalstaatlichen Ordnungs- und Regelungsmacht durch die Zunahme transnationalen Handelns, die gemeinhin unter dem etwas irreführenden, weil Segmentierungen übergehenden Begriff ›Globalisierung‹ thematisiert werden. Die wachsende Informatisierung systemischen Handelns begünstigt dabei zwar systemische Interpenetrationen und Transnationalität, fördert aber nicht schon *per se* Rationalität und Überschaubarkeit der entsprechenden Prozesse. In der sich abzeichnenden ›Wissensgesellschaft‹ drohen dabei außerdem ähnliche neuartige soziale Spaltungen, wie sie sich global bereits in den unfreiwilligen Lokalisierungsprozessen der *information poor* gegenüber den segmentierten globalen Interaktionen der *information rich* zeigen.<sup>5</sup>

Diese spätmoderne Konstellation bringt die christliche Sozialethik vor einige Herausforderungen: So schlagen die Kontingenzierung des Subjekts und die Entsubstanzialisierung der Vernunft auch auf die Möglichkeiten von *Ethikbegründung* durch (2). Die postsubstanzialistische und nachmetaphysische Grundstellung wissenschaftlichen Fragens lässt zudem verschärft die Frage nach dem Verhältnis von *Metaphysik* bzw.

---

<sup>5</sup> Vgl. UNESCO (Hrsg.), World Communication and Information Report, Paris 1999.

*Theologie* und Ethik stellen (3). Angesichts der systemischen Differenzierung ist zu klären, weshalb und wie sich Sozialethik mit dem paradigmatischen Leitbegriff der *Strukturenethik* diesen stellen will (4). Die zunehmende Transnationalität macht strukturethische Bemühungen dabei verschärft darauf aufmerksam, dass die Problemstellungen spätmoderner Gesellschaften über deren Binnenraum hinausweisen und entsprechend auch nicht nur mit Blick auf diesen gelöst werden können. Transnationale Aufgabenstellungen verdeutlichen jedoch zugleich die kulturelle Kontextualität des Ethikverständnisses und kontingentieren – wie sich am Beispiel der *Internetethik* zeigt – die ethischen Begründungs Bemühungen erneut (5).

## 2. ETHIKBEGRÜNDUNG

Die materiale Entsubstanzialisierung der Vernunft lässt sich nicht rückgängig machen. Jede materiale Ethikbegründung fällt daher der Kontingenz anheim. Gilt Unumgänglichkeit auch für die Kontingentierung des Subjekts? Gibt es das Subjekt nur als das einer substanziellen Vernunft? Jene neueren Versuche der Ethikbegründung, die sich wie die Diskursethik oder *John Rawls'* Gerechtigkeitstheorie von der kantischen Transzendentalphilosophie inspirieren lassen, sprechen dagegen.<sup>6</sup> Sie rekonstruieren ein Aktivitätszentrum, das im Verhältnis zu einem ebensolchen Aktivitätszentrum sich dem Erfordernis strikter Gleichachtung unterwerfen muss. Von hier aus gelangt die Diskursethik zu einem Universalisierungsprinzip und Rawls zu einem Freiheitsgrundsatz gleicher Rechte und Pflichten, der so ebenfalls Universalisierbarkeit zum Angelpunkt der Normativität macht. Die Ethik schafft sich in beiden Fällen ein formales Moralprinzip, das Letztbezugspunkt für moralische Geltungsansprüche und ihre ethische Begründung ist. Man kann beide Wege auch als solche zu einer impliziten Rekonstruktion eines nicht substanzialistisch gedachten Subjekts betrachten. Beide unterstellen Vernunft als ein Vermögen, das formale logische Operationen und Kalküle durchführen kann. Beide nehmen die Möglichkeit freien Entscheidens und Handelns an. Bei der Diskursethik geschieht dies durch Zuwendung zum vernünftigen Argumentieren und der reflexiven Gewichtung möglicher Entscheidungen der Akteure zum strategischen statt

---

<sup>6</sup> Vgl. *Jürgen Habermas*, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983; *ders.*, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991; *John Rawls*, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975.

kommunikativen Handeln. Rawls supponiert entsprechendes, wenn er rationale Individuen über ihre Möglichkeiten zum freien Handeln in einer Gesellschaft nachdenken lässt. Nicht behauptet wird jedoch, in der Vernunft einen Fundus von Ideen oder wesenhaften Elementen des guten Lebens aufzufinden bzw. Freiheit als teleologisch gefüllte, auf bestimmte materiale Realisierungsformen angelegte zu entdecken. Mit Vernunft als Vermögen formallogischen Operierens und Freiheit als Vermögen selbstursächlichen Entscheidens enthalten beide Entwürfe daher unausgesprochen eine postsubstantialistische Vorstellung von Subjektivität.

Der Abschied vom Subjekt muss also nicht so endgültig sein, wie es scheint. Es ändert sich jedoch der philosophische Status des Subjektbegriffs: Zu finden ist er nur, wo überhaupt eine vernünftige Begründungsreflexion zur Ethik angestrebt wird und der Potenz freien Entscheidens überhaupt irgendeine Realität unterstellt sowie Relevanz zugeschrieben wird. Die Entscheidung hierzu aber ist kontingent: Sie schöpft aus dem ideellen Horizont der abendländisch-amerikanischen Geistesgeschichte und Kultur, genauer, der von dieser Kultursphäre formierten Moderne. Es gibt auch andere Kulturen und Modernen, die diese Entscheidung eventuell nicht fällen. Trotz dieser Kontingenz aber führen diese Wege auf einen verlässlichen Boden, der ethisches Argumentieren wieder ermöglicht. Differenzierter gesagt, bedeutet dies: Kontingenz im Sinn der (gegen die Kommunitarier: großräumigen) kulturellen Kontextualität lässt sich nicht schlankweg überwinden (möglich erscheinen allerdings kulturüberschreitende Konsense). Kontingenz im Sinn der Auflösung des Subjekts und des Zerbrechens der Möglichkeit begründbaren Ausweises moralischer Geltungsansprüche hingegen ist überwindbar.

Man kann den Weg zu einem formalen Moralprinzip nun auch direkt mit einem Ansatz bei einer formal angesetzten Vernunft und Freiheit beschreiten. Als formallogischer Angelpunkt des Vernunftvollzugs gilt gemeinhin das Nichtwiderspruchsprinzip. Fragt man von hier aus nach den Möglichkeitsbedingungen eines nichtwidersprüchlichen Selbstvollzugs vernünftiger Freiheit, so gelangt man gleichfalls zum Universalisierbarkeitsprinzip. In der hier unumgänglichen Verkürzung anskizziert: Vernünftige Freiheit muss sich überall als solche anerkennen, wo sie vorkommt. Alle aus vernünftiger Freiheit Handelnden müssen einander so denselben Status zumessen. Wenn sie sich nun Normen und Regeln für ihr Handeln geben bzw. dieses Handeln auf die darin befolgten Normen und Regeln befragen, werden sie nur jene als rechtfertigbar erachten können, die kompatibel mit dem Selbstvollzug vernünftiger

Freiheit sind (dies gilt auch für die unwahrscheinliche Entscheidung, sich jeden künftigen Freiheitsvollzug zu untersagen). Erscheint vernünftige Freiheit in mehreren Akteuren, so ist diese Kompatibilität nur gegeben, wenn die Normen und Regeln für diese zustimmungsfähig sind (*volenti non fit iniuria*). Als Reflexion über die Logik nichtwidersprüchlichen Selbstvollzugs vernünftiger Freiheit im Handeln lässt sich dieser Begründungsweg auch als Reflexion über die Logik einer lediglich in ihrem Formalbegriff genommenen Praxis bestimmen. Das Handlungs-subjekt bleibt wie oben nichtsubstantialistisch bestimmt. Ebenso gilt auch hier die großräumige Kontextualität.

Zu den Merkmalen der postsubstantialistischen Situation wissenschaftlichen Fragens kann gerechnet werden, dass eine gewisse Bandbreite argumentativer Begründungswege für das Moralprinzip möglich wird. Die Vorstellung, es könne nur einen einzigen tragfähigen Aufweis desselben geben, gehört einer substantialistischen Wissenschaftsvorstellung an. Daher müssen die genannten Wege der Diskursethik, der Gerechtigkeitstheorie und einer – um ein Etikett zu wählen – postsubstantialistischen Selbstreflexion praktischer Vernunft trotz ihrer Differenzen nicht als Widersprüche zueinander betrachtet und vorgetragen werden. Vielmehr lässt sich die Tatsache, dass mehrere Wege zu konvergierenden Formulierungen eines Moralprinzips führen, als Nachweis der Tragfähigkeit des Konvergenzpunkts, nämlich des Universalisierungsprinzips betrachten. Dieses Prinzip als Moralprinzip erscheint dadurch gut begründet.

Die Mehrzahl impliziert zudem keine Beliebigkeit der Begründung. Das von allen drei Wegen geteilte Grundmuster einer formalen Ethikbegründung kann ins Verhältnis zu anderen Vorschlägen gesetzt werden, um zu prüfen, welchen Begründungsformen die größere Problemlösungskapazität eignet. Gegenüber einer aristotelisch angesetzten Ethik beispielsweise überwindet es den Begründungszirkel von Vernunft und Strebevermögen; gegenüber den Kommunitariern bietet es einen festen Bezugspunkt für die kritische Beurteilung von Traditionen. Dabei besteht zu diesen eher hermeneutischen Ethikansätzen kein direkter Widerspruch; vielmehr ließe sich zeigen, dass diese eine Reihe ihrer Probleme durch explizite Einführung der Universalisierbarkeit lösen könnten bzw. dass sie implizit diesem Prinzip ohnehin folgen (und, wo sie es nicht tun, zu problematischen Maßgaben gelangen). Widerspruch besteht hingegen zu Pseudoformen wie einer ›Ethik‹ der Mafia oder des Nationalsozialismus, die nun als solche erwiesen werden können. Eine Bandbreite von Begründungswegen also ist möglich – aber: *not anything*

goes. Die Ethik vermag so auch in der spätmodernen Situation noch eine Basis zu gewinnen. Gewachsene Pluralität der moralischen Einstellungen von Individuen und Gruppen kann rational wieder eingeholt werden und erlaubt die Unterscheidung einer Pluralität legitimer, weil vernünftig ausweisbarer Positionen von illegitimen, nicht vernünftig rechtfertigbaren Geltungsansprüchen.

### 3. THEOLOGISCHE ETHIK

Ist ›postsubstantialistisch‹ deckungsgleich mit ›nachmetaphysisch‹ in dem Sinn, dass jede Form von Metaphysik und Theologie unmöglich geworden ist? Und wenn nicht, wie verhalten sich Metaphysik bzw. Theologie und Ethik zueinander? Um die erste Frage zu beantworten, ist eine Erinnerung an die große epochale Krisenerfahrung der nominalistisch-kopernikanischen Verunsicherung hilfreich. Damals bereits zerbricht ein gewohntes substantialistisches Denken und seine Absicherung durch andere Wissenschaften, besonders die Kosmologie. Das »erkenntnistheoretische Dreieck« (*Hans Blumenberg*), das Gott, Welt und Mensch zu Gunsten verlässlicher Transzendenzerkenntnis zusammenschmiedet, fällt auseinander.<sup>7</sup> Diese Situation bedeutet jedoch nicht das Ende von Metaphysik und Theologie. Historische Antwort ist vielmehr einerseits die Wende zum Subjekt, mit der zu einer neuen Runde im metaphysisch-theologischen Fragen angesetzt wird, andererseits ein wachsendes Bewusstsein des Glaubenscharakters aller theologischen und metaphysischen Antworten. *Martin Luther* und *Blaise Pascal* akzentuieren diesen Glaubenscharakter für die Theologie. *Immanuel Kant* verdeutlicht mit dem Begriff des Vernunftglaubens später dieselbe Befindlichkeit für alle Antworten auf die großen Fragen, gegen die er keine Gleichgültigkeit möglich sieht.

Die zeitgenössische postsubstantialistische Situation verschärft diese Befindlichkeit lediglich insofern, als trotz verschiedener aktueller Versuche, neue substantielle Antworten mit Rekurs auf den Deutschen Idealismus zu gewinnen (*Hansjürgen Verweyen*, *Franz Noichl*)<sup>8</sup>, eben auch der Rückgriff auf ein substantielles Vernunftsubjekt zweifelhaft scheint, in dessen Struktur eineindeutige metaphysische Antworten eingesenkt wären. Sie hindert aber weder, letztbezügliche Antworten im Modus

<sup>7</sup> *Hans Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1988, 458 f.

<sup>8</sup> Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort, 3. Aufl., Regensburg 2000; *Franz Noichl*, Gewissen und Ideologie, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1993.

des Glaubens zu gewinnen, noch, diese durch vernünftige Argumentation von Wahn und Aberwitz freizuhalten. Theologie als Offenbarungstheologie und Metaphysik als rationale Hypothesenbildung über Ursprung und Ziel des Kosmos und des Menschen bleiben möglich. Die spezifische Herausforderung, die durch die postsubstantialistische Situation gegeben ist, liegt vielmehr darin, dass konträre Antworten anderer Glaubenssysteme in einer gewissen Bandbreite und die kontradiktorischen Positionen des Atheismus und Absurden rational ebenso möglich erscheinen und nicht einfachhin als unvernünftig erwiesen werden können. Die Subjekte sind daher vor das Erfordernis gestellt, sich für eine der möglichen rationalen Letztantworten zu entscheiden und diese auf Grund ihrer spezifischen Überzeugungskraft im Angesicht anderer Antworten zu glauben.

So lässt sich – gegen Kant – mit theoretischer Vernunft durchaus noch Metaphysik treiben und theologisch argumentieren. Ein Beispiel hierfür stellen etwa die Überlegungen zum *anthropic principle* dar.<sup>9</sup> Ihnen zufolge erscheint angesichts der Ausgangsbedingungen des Universums die Entstehung intelligenten Lebens derart unwahrscheinlich, dass die faktische Existenz des Menschen auf eine entsprechende intentionale ›Feinabstimmung‹ des Kosmos schließen lässt. Vom Boden moderner Kosmologie aus kann so der Schritt in eine metaphysische Spekulation getan werden, die zudem eine Verbindung mit dem christlich-theologischen Schöpfungsgedanken eingehen kann. Eine »Hermeneutik des wissenschaftlichen Weltbildes« (Franz-Josef Wetz) muss daher nicht notwendigerweise zu einer neostoischen Daseinssicht führen, in der – ähnlich dem Science fiction-Film »Contact« (Robert Zemeckis, USA 1997) – lediglich der wechselseitige Trost der intelligenten Wesen das Dasein im nihilistisch-zufälligen Universum etwas erträglicher macht.<sup>10</sup> Gleichzeitig ist eine an das *anthropic principle* anschließende Metaphysik und Theologie zwar rational, doch ist sie nicht in der Weise zwingend, dass sie jede Gegenkonzeption als unvernünftig hinter sich lassen könnte. Bernulf Kanitscheider etwa hält dem *anthropic principle* die gleichfalls rationale These entgegen, dass in einer unendlichen Reihe von Universen auch unser Feinabstimmungszustand einmal vorkommen müsse – und stützt dies mit Parallelen in den Zustandsreihen kleinräumigerer physikalischer Systeme.<sup>11</sup> Welche Konzeption man für überzeugender

---

<sup>9</sup> Vgl. John Barrow/Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986.

<sup>10</sup> Vgl. Franz-Josef Wetz, *Lebenswelt und Weltall*, Stuttgart 1994.

<sup>11</sup> Vgl. Bernulf Kanitscheider, *Die Feinabstimmung des Universums*, in: Edgar Dahl (Hrsg.), *Die Lehre des Unheils*, Hamburg 1993, 72–83.

hält, lässt sich nicht mehr allein mit rationalen Mitteln entscheiden. Dies erfordert vielmehr den Schritt in den Glauben – ein Schritt, den letztlich auch »ungläubige«, nämlich atheistische oder nihilistische Positionen tun müssen.

Möglich ist zudem der Überschritt von der Ethik zur Metaphysik. Klassisch findet er sich bei Kant in der Postulatenlehre, als Sinnreflexion aber auch im zweiten Teil der Kritik der Urteilkraft. Eine zeitgenössische Variante dazu kann so aussehen: Die Existenz eines moralitätsfähigen Wesens in einer Welt, in der dieses Wesen gerade auch bei strikter Moralitätsorientierung nicht in jedem Fall sein Gelingen und Glück zu finden vermag, erscheint als *moralisch* anstößig. Vernunft- und Freiheitswesen können schwerlich völlig ungebrochen mit einer normativen Problemlösung einverstanden sein, die zwar die freie Selbstrealisation anderer offen hält, aber die eigene (und damit auch die eigenen Gelingensmöglichkeiten) nachhaltig aufhebt, noch bevor sie in irgendeiner Weise als befriedigend vervollständigt empfunden werden kann. Situationen, in denen jedoch jede andere Problemlösung ebenso wenig oder noch weniger zustimmungsfähig erscheint, bringen daher vor ein Grundsatzdilemma, durch das auch ein Widerspruch in die Ethikbegründung einwandert. Dieser lässt sich nur mit einer metaphysischen Anschlussreflexion auflösen, die die Ethik zum Abschluss bringt.

Im Rahmen einer solchen Reflexion kann das moralisch Anstößige einmal den menschlichen Verhältnissen selbst angelastet werden. Wo diese nicht als in einen Zustand transformierbar erwiesen werden können, in dem alles Leid und alle Kompromisshaftigkeit des Handelns aufgehoben ist, lässt sich der ethische Widerspruch nur über den metaphysischen Begriff postmortaler Existenz oder den theologischen Begriff eschatologisch zugesagten Heils aufheben. Zum anderen kann das moralisch Anstößige im Rahmen einer Sinnreflexion auch der Weltstruktur zugelastet werden. Insofern der Mensch als moralisches Wesen Teil dieser Struktur ist, erscheint diese Struktur entweder sinnlos oder muss ihre Sinnhaftigkeit mittels einer ebensolchen metaphysischen oder theologischen Anschlussreflexion gewinnen. Wiederum kann erst damit die Ethik den Widerspruch loswerden. Erneut freilich sind diese metaphysisch-theologischen Anschlussreflexionen nicht in der Weise zwingend, dass sie eine Kontraposition als irrational ausschließen könnten. Den Status eines Endbegriffs kann auch das Absurde einnehmen. Es schreibt den Widerspruch fest und erlaubt – wie *Albert Camus'* Beispiel zeigt – immer noch den Aufruf zum heroischen Dennoch der Morali-

tät.<sup>12</sup> Als Endbegriff erhält das Absurde zudem einen quasi-metaphysischen Status. Die Überlegung insgesamt zeigt mit dieser Opposition einmal mehr, dass entsprechende Anschlussreflexionen trotz ihrer Rationalität nur als geglaubte ihre abschließende Position erhalten können. Damit ergibt sich für die Zuordnung von Ethik im hier skizzierten Verständnis und Metaphysik bzw. Theologie zunächst einmal, dass die letztgenannten im Sinn eines Schlusssteins, einer Vervollständigung der Ethik zu betrachten sind. Zwar verdankt sich die Moralität einer Norm oder Regel nicht einfach der metaphysischen oder theologischen Reflexion. Sie findet ihre Letztbegründung vielmehr im Moralprinzip. Dieses wiederum kann mit Mitteln der Vernunft allein aufgedeckt werden. Mit ihm ist die theologische Ethik zudem prinzipiell über den christlichen Kontext hinaus anschluss- und diskurs offen eingerichtet. Doch schließen diese Offenheit und der Ansatz bei einem postsubstantialistischen Subjektverständnis den Schritt in Metaphysik und Theologie nicht aus. Vielmehr drängt ein entsprechendes Ethikbegründungsverständnis auf eine metaphysische bzw. theologische Vervollständigung oder zumindest einen analog umfassenden Endbegriff der Gesamtdeutung von Welt und Dasein. Wenn sie einmal gewonnen sind, können metaphysische und theologische Abschlussreflexionen dann zudem wieder auf die konkrete Normfindung unter dem Moralprinzip zurückwirken. So kann etwa der Begriff des eschatologischen Heils die normative Arbeit an der Überwindung von Zuständen des Unheils und Leids orientieren und zugleich bewusst halten, dass angesichts des eschatologischen Vorbehalts totalitäre Versuche zur Erzwingung des Heilszustandes zumindest für jene, die diesen Vorbehalt teilen, nicht zustimmungsfähig sein werden.

#### 4. STRUKTURENETHIK

Die Genese des Strukturbegriffs reicht bekanntlich bis in die Antike zurück, wo *structura* zunächst die Gefügtheit eines Gegenstands als Ganzheit meint. Diese Ganzheit ist mehr als die Summe von Einzelobjekten, deren Charakter als ›Teile‹ entsprechend bereits ein systemisches Moment erkennbar macht. Das bleibt einem modernen Strukturbegriff erhalten, wenngleich in diesem nun der Gegenstand erst einmal als Konstruktion eines beobachtenden Subjekts erscheint. In der Soziologie – wenn auch nicht nur in ihr – erhält die Struktur Dynamik: Soziales

---

<sup>12</sup> Vgl. *Albert Camus, Der Mythos von Sisyphos*, Reinbek 1959.

Handeln wird auf seine »Regelmäßigkeit« (*Max Weber*) und symbolische Formationen (*Alfred Schütz*) untersucht, um seine Struktur zu erkennen; jenseits kausalmechanischer und teleologischer Perspektiven werden die Formations- und Transformationsprozesse von Handlungssystemen rekonstruiert (*Niklas Luhmann*). Die Systemtheorie verabschiedet sich dabei vom Subjekt zu Gunsten der Nachzeichnung von Strukturprozessen; die Konstruktivität der Beobachtung wird in einen sich selbst tragenden Konstruktionsprozess aller Realität eingezogen. Einem ähnlichen Paradigma lassen sich die – untereinander ansonsten höchst heterogenen – Konzepte des Strukturalismus zuordnen.

Zusammengenommen betrachtet, eignet sich der Strukturbegriff daher als Oberbegriff für die Gegenstände eines Erkenntnisbemühens, das sich der formalisierenden Rekonstruktion von Mustern und Prozessen, Ganzheiten, ihren Transformationen, Selbstregulierungen etc. widmet und dabei nicht substanzialistisch vorgeht, also diese Muster und Prozesse nicht essentialistisch, ontologisch, »realistisch« als Dinge an sich versteht bzw. reifiziert. Dieses Erkenntnisbemühen kann man mithin als strukturelle Rekonstruktion bezeichnen, die postsubstanzialistisch angesetzt ist. So gefasst, scheinen mir der Strukturbegriff und die strukturelle Rekonstruktion daher geeignete Instrumente zu sein, in der spätmodernen Situation adäquat Orientierung zu schaffen. Anders als der Systemtheorie und einer Reihe der Strukturalisten scheint es mir jedoch nicht nötig, sich vom Subjektbegriff zu trennen. Ein postsubstanzialistisches Strukturverständnis kann durchaus mit dem oben genannten postsubstanzialistischen Subjektverständnis zusammengedacht werden. Dies ist zudem hilfreich: Systemtheorie, zumindest bei Luhmann, gibt den *moral point of view* zu Gunsten der Affirmation von Systemprozessen auf; strukturalistische Ethik, so weit es sie gibt, gerät in den Verdacht des Sein-Sollens-Fehlschlusses, wenn sie im weiteren Sinn genetische Rekonstruktionen der Entstehung von Mustern und Prozessen zum Angelpunkt der Begründung normativer Geltungsansprüche machen wollte. Auf der Basis eines postsubstanzialistischen Subjektverständnisses lässt sich dies überwinden (ebenso natürlich mit der Diskursethik oder Rawls).

Strukturell rekonstruiert werden können freilich viele Gegenstände – der psychische Haushalt einer Person ebenso wie der Erfolg eines Unternehmens oder der Zusammenbruch eines Biotops. Die Sozialethik widmet sich gemäß ihrer Bezeichnung dabei den »sozialen Strukturen«. Allerdings erweckt dieser Begriff etwas irreführende Assoziationen: Soziale Strukturen scheinen jene zu sein, die aus den symbolisch vermittel-

ten und symbolisch produktiven Interaktionen der Individuen hervor-  
gehen. Sie sind eher Gegenstand einer mikrosoziologischen Analyse.  
Sozialethik bedarf jedoch auch einer makrosoziologischen Perspektive.  
Sie muss gesamtgesellschaftliche Strukturen, transnationale Systempro-  
zesse und mittelbare Folgewirkungen solcher Prozesse ebenfalls in Blick  
nehmen können. Daher erscheint der Begriff der Strukturenethik gegen-  
über dem einer »Sozialstrukturenethik« (*Arthur Rich*) bevorzugens-  
wert.

Freilich lässt sich von diesem Einwand her auch fragen, warum nicht  
stattdessen von »Systemethik« (*Michael Schramm*) gesprochen werden  
soll. Die Systemik von Mustern und Prozessen zu untersuchen, gehört  
allerdings zur Aufgabe der Sozialethik als Strukturenethik. Doch legt  
der Begriff der Systemethik eine allzu starke Verbindung mit der Sy-  
stemtheorie nahe. Mit Blick auf die gesellschaftlichen Handlungssy-  
steme könnte er zudem zu einer makrosoziologischen Engführung ver-  
leiten. Die mikrosoziologischen »sozialen Verhältnisse« scheinen mir je-  
doch ebenso zu den Gegenständen der Sozialethik zu rechnen zu sein.  
Mit Blick auf die Begrifflichkeit von *Jürgen Habermas* könnte man sa-  
gen: Sozialethik sollte »System«- und »Lebensweltethik« zugleich sein.

Über Habermas hinaus erscheinen mir gleichwohl die mit beiden Be-  
griffen noch nicht ausreichend erfassbaren informationellen Beziehun-  
gen und medialen Interaktionen – insbesondere über das Internet – zu-  
nehmend an Bedeutung zu gewinnen. Sie können allerdings unter den  
Strukturbegriff gefasst werden. Ich möchte daher zu den Gegenständen  
der Sozialethik alle transpersonalen, aus lebensweltlichen und medialen  
Interaktionen sowie systemischen Prozessen hervorgehenden Struktu-  
ren rechnen. Ihre normative Reflexion und Bearbeitung erscheint mir  
dabei mit dem Begriff der Strukturenethik nach wie vor am geeignet-  
sten, nämlich zusammenfassend und zugleich hinreichend offen und  
plastisch bezeichnet. Die normative Reflexion kann sich freilich – das  
versteht sich – nicht in funktionaler Normativität erschöpfen, sondern  
ist vom Standpunkt der Moralität aus zu entwerfen.

Die ethische Reflexion der genannten Strukturen ist zugleich die zen-  
trale Aufgabe der Sozialethik. Sie verbindet sich integral mit zwei wei-  
teren Aufgaben: Der analytischen Rekonstruktion entsprechender Struk-  
turen und der Reflexion der Implementierungsmöglichkeiten normati-  
ver Lösungen. Die erstgenannte Aufgabe kann man als den im weiteren  
Sinn sozialwissenschaftlichen, die zweitgenannte als den praktischen  
Aspekt der Sozialethik bezeichnen. Die Implementierungsfrage ist dabei  
nicht etwas, das gewissermaßen erst am Ende stünde, als Suche nach der

Anwendungsform erarbeiteter normativer Lösungen – dies wäre bloße Operationalisierung. Wo Normen zu verorten und wie sie zur Geltung zu bringen sind, muss vielmehr bei ihrer Verfertigung mitbedacht werden, wenn sie ›richtig‹ ausfallen sollen.

Drei grundsätzliche Normierungsebenen lassen sich dabei formal unterscheiden: Rechtliche Rahmenordnung, institutionalisierte Selbstbindung und subjektives Ethos (wobei freilich nicht alle Ebenen für alle Gegenstandsbereiche gleich relevant sind). Bereits diese formale Unterscheidung verdeutlicht, dass die Verortung von Normen ihren Charakter mitbedingt und ihre Verfertigung dies berücksichtigen muss. So sind beispielsweise Normen auf den Ebenen der Rahmenordnung und Selbstbindung um der Freiheit willen zurückhaltend zu formulieren; die Zurückhaltung kann dabei etwa mit dem kantischen Rechtsprinzip in eine Metaregel gebracht werden.

Die Strukturnormierung auf diesen drei Ebenen kann dann die Chance bieten, dem oben skizzierten Problem der Steuerung und der möglichen Irrationalität systemischer Prozesse zu wehren. Im Zusammenspiel von Rahmenordnung, Selbstbindung und Ethos kann etwa versucht werden, ökonomischen Wettbewerb so einzuholen, dass ökonomisches Handeln verantwortbar verläuft und moralisch wünschenswerten *output* zeitigt. Im transnationalen Raum kommt hier der institutionalisierten Selbstbindung besondere Bedeutung zu. Wird sie in sich nochmals differenziert, so kann sie die Außenkomplexität derart intern reproduzieren, dass Regulierung und Systemerhalt gleichermaßen möglich werden.

Bei ihrer Strukturnormierung ist Sozialethik als wissenschaftliches Unterfangen freilich auf interdisziplinäre Zusammenarbeit und Auseinandersetzung mit den Praxisverhältnissen ›vor Ort‹ angewiesen, um gegenstandsadäquat zu bleiben. Gemäß dem Universalisierbarkeitsprinzip muss sie zudem die Betroffenen in diesem Reflexionsprozess zur Geltung bringen. Wie dies zu geschehen hat, unterliegt bekanntlich einem bis in die Grundlagenfragen geführten Streit. Sozialethik, die sich als »Ethik sozialer Bewegungen« (*Friedhelm Hengsbach*) versteht, ist sicher nahe an zumindest einem Teil der Betroffenen; dies gilt ebenso für Unternehmensethik, die konkrete Unternehmensdialoge organisiert (*Horst Steinmann*). Es kann jedoch auch als Element einer sinnvollen Arbeitsteilung betrachtet werden, wenn Sozialethik sich stattdessen wissenschaftlich gesicherter empirischer Untersuchungen über die Interessen der Betroffenen bedient – beispielsweise in der Medienethik Studien über Publika – und diesen bei ihrer Erarbeitung möglicher normativer Problemlösungen Rechnung trägt. Dabei gilt grundsätzlich, dass Sozial-

ethik als Wissenschaft zwar gut begründete Normierungskonzepte erarbeiten kann, jedoch diese keinen Endgültigkeitsstatus beanspruchen können. Sie sind vielmehr in den allgemeinen gesellschaftlichen und transnationalen Diskurs einzubringen, dem allein eine ›legislative‹ Stellung zukommt.

## 5. TRANSNATIONALITÄT – BEISPIEL INTERNETETHIK

Die transnationale Dimension systemischen Handelns impliziert nicht nur, dass die Wirkungskraft territorialstaatlicher Regelungen und damit der rechtlichen Rahmenordnung gemindert werden. Alles transnationale Handeln führt vielmehr auch vor das Problem groß- und kleinräumiger kultureller Diversität und Pluralität. Kaum irgendwo zeigt sich dies derart verdichtet wie im Internet, das diese Diversität und Pluralität in einem Kommunikationsraum zusammenführt und in bisher kaum gekannter Weise *accessible* macht. Die zunehmende Informatisierung ökonomischen und politischen Handelns, die sich gerade auch über das Netz realisiert, unterstreicht zudem dessen Bedeutung für die Transnationalisierungsprozesse. Die Anforderung an die Sozialethik, diese Prozesse mit in Blick zu nehmen, kann daher an diesem Beispiel plastisch und relevant anskizziert werden.

Die Struktur der netzvermittelten Transnationalität ist allerdings nicht die einer egalitären Globalität, sondern der Segmentierung. Faktoren derselben sind die nationalen IT- und Telekommunikationsinfrastrukturen, die Diversität der Sprachen und ihrer Graphien und die Kompetenzen wie Interessen der *users*.<sup>13</sup> So verfügen beispielsweise die USA über mehr Computer als die gesamte übrige Welt und fehlen in Afrika zu großen Teilen Möglichkeiten der Telekommunikation. Unter den präsenten Sprachen dominiert Englisch – bezüglich des *content* mit 81%, bezüglich der Nutzung mit 57%. Spanisch, Deutsch und Japanisch folgen mit jeweils um 8% des *content* und zwischen 1% und 4% der Nutzung. Französisch und nordische Sprachen sind in 4% des *content* sowie 2% der Nutzung, Chinesisch ist in 3% des *content* repräsentiert. Die Nutzung des Netzes setzt bislang nicht nur Computerkenntnisse, son-

---

<sup>13</sup> Vgl. zu den nachfolgenden Zahlen: UNESCO (Anm. 5); *Digital Divide Network Staff*, Digital Divide Basics, in: <http://www.digitaldividenetwork.org/content/stories/index.cfm?key=168> (Stand 8/2001); *Dayna Goltz*, Nielsen/NetRatings reports nearly half a billion home internet users, in: <http://www.europemedia.net/shownews.asp?ArticleID=5355> (29.8.2001).

dern vor allem Literalität voraus, die keineswegs in allen Teilen der Welt gegeben ist. Diesen Strukturmerkmalen entspricht, dass sich 41% der *online population* in den USA und Kanada finden, während nur 27% aus Europa, dem Mittleren Osten und Afrika sowie 20% aus dem asiatischen Raum stammen. Insgesamt sind lediglich 6% der Weltbevölkerung *online*. Gleichwohl gewinnen diese (oder zumindest Teile von ihnen) kommunikativ generierte Macht gegenüber den *offline*-Personen in all jenen Fragen, die nicht nur diese 6% betreffen. Allein das verweist schon auf die Notwendigkeit einer Internetethik. Gleichzeitig wird daraus erkennbar, dass diese sich sowohl dem Handeln im Netz (inklusive seiner Folgewirkungen für die nicht darin Handelnden, aber von diesem Handeln Betroffenen), als auch der Verbreitung des Netzes, seiner Zugänglichkeit und aller damit verbundenen Faktoren widmen muss.

Das Handeln im Netz erfordert gemeinsam geteilte normative Standards. Die christliche Sozialethik kann hierfür Vorschläge machen. Abgesehen davon, dass sie schon selbst plural, nämlich aus unterschiedlichen Ansätzen zusammengesetzt ist, findet sie sich dabei rasch mit der genannten kulturellen Pluralität konfrontiert. Ihre Stimme ist eine unter vielen, ihre Begründungskonzepte werden in einer Art faktischem Postsubstantialismus zu kontingenten Größen (selbst wenn sie substanzialistisch konfiguriert sein sollten). Die Erarbeitung von Vorschlägen muss dem Rechnung tragen, wenn sie Relevanz durch Konsensfähigkeit erlangen will. Hierfür bietet sich ein diskursiver Weg an. Sozialethik kann sich zunächst bemühen, in der pluralen Situation dennoch ähnliche Moralvorstellungen aufzufinden, die sich zudem mit einer rationalen Begründungsfigur ausweisen können. Welche das ist, muss nicht vorweg fixiert werden; auch muss nicht verlangt werden, dass alle Begründungswege demselben Paradigma verpflichtet sind. Nicht zuletzt die im Rahmen des interreligiösen Dialogs von *Hans Küng* unternommenen Anstrengungen haben gezeigt, dass es offenbar einfacher ist, vergleichbare moralische Grundnormen aufzufinden, als identische Begründungsdiskurse für solche Normen.<sup>14</sup> Daher ist der Ansatz bei ähnlichen Moralvorstellungen vielversprechender als etwa der Versuch, ein voraussetzungsloses, kontextenthobenes Gesamtkonzept einer Internetethik zu entwickeln. Beliebigkeit und einem irrationalen Relativismus hingegen ist ausreichend gewehrt, wenn diese Vorstellungen sich argumentativ ausweisen können. Ihre Richtigkeit wird eher bestätigt als in Frage gestellt, wenn sie sich auf mehreren ethischen Reflexionswegen als begründbar erweisen.

---

<sup>14</sup> Vgl. *Hans Küng*, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München-Zürich 1997.

Dabei kann Sozialethik im hier skizzierten Verständnis wiederum ihren Begründungsmodus in den Wettbewerb mit anderen um die je größere Problemlösungskapazität stellen. Ob sich der Ansatz bei einem post-substantialistischen Subjektverständnis dann als durchsetzungsfähig erweisen kann, steht freilich dahin. Es ist jedoch zu vermuten, dass das Universalisierbarkeitsprinzip in irgendeiner Begründungsform tragend sein wird – ob diskursethisch, gerechtigkeits-theoretisch, regelutilitaristisch etc. fixiert, es wird als Bezugspunkt für die Differenzsetzung zwischen moralisch legitimen und illegitimen Geltungsansprüchen unverzichtbar sein. Hierauf deutet letztlich auch die Verbreitung der Goldenen Regel seit der ›Achsenzeit‹ in allen Kulturen.

Die Bemühung um ähnliche, rational begründbare moralische Grundvorstellungen aber kann dann zu so etwas wie einem *overlapping consensus* (Rawls) fortentwickelt werden, der den Kern eines Weltethos des Internet bilden kann. Dabei ist es durchaus hilfreich, wenn zunächst zumindest segmentäre Konsense gewonnen werden. Die Segmentierung des Internet erscheint zwar problematisch, wo kommunikative Macht und hegemoniale Prozesse entstehen. Sie kann jedoch ethisch fruchtbar gegen sich selbst gewendet werden, wenn es gelingt, zumindest segmentär mit der Etablierung eines Ethos zu beginnen, das solcher Hegemonialisierung entgegengesetzt ist und sich auf Berücksichtigung aller Betroffenen im Handeln verpflichtet. Darüber hinaus kann in der Segmentierung gegenhegemoniale Macht durch lokale Konsense geschaffen werden, die einem entsprechend allgemein konsensfähigen Internetethos zuarbeiten. Dem erstgenannten Prozess kann die Dominanz des Englischen dienstbar gemacht werden. Dies vernetzt immerhin (auch) die menschenrechtlich orientierten Gesellschaften, so dass hier ein menschenrechtlicher Konsens gefunden und etabliert werden kann. Gegenhegemoniale Kontrastkonsense können wachsen, wo die unfreiwillig Lokalisierten sich zumindest lokal vernetzen und ihre Begrenzung zur Gewinnung von Selbstverständnis, Selbstbewusstsein und argumentativer Macht nutzen. Als Beispiel kann Afrika gelten, in dem das Internet fehlende Telekommunikation partiell ersetzt und den Binnenaustausch von Information ermöglicht.<sup>15</sup> Hier können spezifische Konsensformen etwa in Gestalt eines afrikanischen Ethos entstehen, das sich dann eventuell über den afrikanischen Raum hinaus bemerkbar und bedeutsam machen kann. Daneben können sich jedoch auch entsprechende gegen-

---

<sup>15</sup> Vgl. Ingrid Volkmer, Universalism and Particularism, in: Brian Kabin/Charles Nesson (Hrsg.), *Borders in Cyberspace*, Cambridge, Mass.-London 1997, 48–83, hier 70–72.

hegemoniale ethische Interessen von Individuen transnational zusammenschließen und etwa in Gestalt einer Netzaktion oder einer Nichtregierungsorganisation (NGO) diskursive Macht formieren. Gerade hier liegt ein Aktionsfeld übrigens auch für die christliche Sozialethik, christliche Gruppierungen und die Kirchen.

Der Blick auf die Lokalisierung zeigt dabei jedoch auch, dass die Bemühungen um ein Weltethos des Internet Pluralität und Diversität nicht aufheben müssen und sollen, um dennoch eine ethische Integration des Handelns im Netz und seiner Folgewirkungen zu erreichen. Pluralität und Diversität sind vielmehr wünschens- und erhaltenswert. Worum es gehen muss, ist gleichwohl, dass differente Positionen nicht einfach nur bezugslos nebeneinander bestehen, sondern koexistenzfähig und kompatibel miteinander werden und ethisch verwerfliche Positionen benennbar sind. Gerade das Ineinander von Segmentierung und transnationaler Verfasstheit des Netzes bietet hierfür Chancen. Es erlaubt die Repräsentanz kulturell spezifischer, unterschiedlich begründeter Ethosformen, die dennoch zumindest potenziell sich einander stellen müssen und so ständig gefordert sind, sich selbst zu überprüfen und eine gemeinsame Basis ihres Miteinanders hervorzubringen. Das erfasst dann selbstverständlich auch material spezifische Positionen christlicher Provenienz, die beispielsweise durch ihren Einbezug bestimmter anthropologisch-theologischer Theoreme different gegenüber anderen ausfallen. Sie müssen sich dem Diskurs und der Auseinandersetzung ebenso stellen, wie diese – und sich eventuell damit bescheiden, eine kompatible Binnenmoral, nicht aber Teil des rahmensetzenden Weltethos des Netzes zu sein.

Von der Basis ethischer Binnen- und Rahmenkonsense aus erscheint es dann erforderlich, rechtsähnliche Strukturen im Netz selbst einzurichten und diese im nationalen und internationalen Recht netzextern zu flankieren. Netzintern handelt es sich bei diesen Strukturen dann um eine Art institutionalisierter Selbstbindung. In verschiedenen Formen der *Netiquette*, *Privacy Policies*, *Chatiquette* etc. sind bereits Vorarbeiten erkennbar. Netzspezifisch fortzusetzen sind zudem die sozialethischen Bemühungen um Bereichsethiken. So bedarf es etwa einer Internet-Wirtschaftsethik für das ökonomische Handeln im Netz. Entsprechende Bemühungen müssen auch von den ökonomischen Instanzen im Netz selbst unternommen werden. Sie können gleichwohl durch entsprechende Formierungen diskursiver Macht auf Seiten der Betroffenen diesen auch abgefordert werden. Gerade das Netz bietet solcher Einforderung Chancen, die in der Realen Welt so noch nicht existiert haben.

Nicht zuletzt *Karl Homann* verweist auf die Rolle der Öffentlichkeit für die Realisierung moralischer Forderungen durch Unternehmen.<sup>16</sup> Er verdeutlicht außerdem, dass moralische Vorreiterschaft vor allem dort gelingen kann, wo sie Image aufzubauen und profitabel zu werden vermag.<sup>17</sup> Image aber ist ein Kommunikationsprodukt. Daher erhalten institutionalisierte Selbstbindung und ethosspezifisches Handeln in einem kommunikativen Setting wie dem Netz besondere Chancen. Hier können Unternehmen und Branchen weitaus besser und näher an den Konsumierenden ihre Handlungsgründe und *policies* deutlich machen, um daraus Image und Vorzugswürdigkeit zu gewinnen. Darüber hinaus erzeugt der kommunikative Raum des Netzes zugleich größere Nähe zwischen den Unternehmen und ihren moralischen *policies*, weil alle nur einen Mausklick voneinander entfernt sind. So wächst nicht nur die Vergleichbarkeit der Angebote, sondern auch der moralischen Standards ökonomischen Handelns. Der dabei entstehende Wettbewerb um die bessere Moral kann sich für eine globale Wirtschaftsethik des ökonomischen Handelns im Netz und außerhalb desselben durchaus günstig auswirken. Ähnliches gilt für andere Bereichsethiken und moralische Standardbildungen etwa in der Wissenschaft, bei den Religionsgemeinschaften und dergleichen mehr.

Der Weg zu rechtlichen Rahmenstrukturen wiederum lässt sich beschreiten, wenn es gelingt, durch transnationale Rahmenvereinbarungen die Rechtskulturen der Welt miteinander zu verzahnen. Dies ist ein langer Weg – wenngleich etwa die Vorarbeiten der World Intellectual Property Organization (WIPO) zum Urheberrecht zeigen, dass er beschritten wird und werden kann. Bei der immer wieder als drängend thematisierten Bekämpfung von Kriminalität kann der Grundgedanke am Anfang einer Verzahnung stehen, dass zur Verfolgung eines in einem Land als strafwürdig erachteten Handelns im Netz oder eines Kommunikationsangebots die Rechtslage relevant ist, die in jenem Land besteht, in der dieses Handeln seinen Ursprung hat oder dieses Angebot gespeichert ist.<sup>18</sup> Von hier aus lassen sich Wege zu einer verbesserten internationalen Zusammenarbeit entwickeln. Allerdings ist aus ethischem Gesichtswinkel sogar für illegale Gehalte nicht wünschenswert, dass stets die rigidesten Vorstellungen leitend werden. Als Hinweis darauf mögen

---

<sup>16</sup> Vgl. *Karl Homann/Franz Blome-Drees*, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992, 131–135.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Vgl. *Jens Waltermann/Marcel Machill* (Hrsg.), Verantwortung im Internet. Selbstregulierung und Jugendschutz, Gütersloh 2000, 33.

die Differenzen zwischen demokratischen Staaten wie den USA und Deutschland im Umgang mit einem traditionellen Medium wie dem Film dienen: In Deutschland sind Filme beschlagnahmt, also Gegenstand einer Strafverfolgung geworden, die in den USA als künstlerische Produkte bewertet werden und etwa im Museum of Modern Arts stehen. Die Differenzen der Rechtskulturen können in einem solchen Fall daher durchaus auch als konstruktive Provokation zur Reflexion über die jeweils strengere Regelung betrachtet werden.

Nicht nur über das Netz, sondern ebenso netzextern zu unterstützen und voranzutreiben sind zudem alle Bemühungen zu einer Überwindung der *digital divide*, also der Spaltung der Welt in die Sphären der *information rich* und der *information poor*. Der christlichen Sozialethik muss dies gerade auch aus einem ihrer materialen Spezifika, der Option für die Armen, heraus ein Anliegen sein – wenngleich dieses sich auf einem rein vernunftethischen Fundament ebenso begründen lässt. Entsprechendes Engagement kann sich dabei mit Aktionen wie der *Knownet Initiative*, *Simputer* oder den Bemühungen des *digital divide network* zusammenschließen.<sup>19</sup> Derartige Aktionen und Bemühungen zeigen im Übrigen, dass die transnationale Kommunikation über das Netz informellen Akteuren wie NGOs und *issue*-Gemeinschaften, also rein thematischen Zusammenschlüssen von Individuen, neue Gestaltungsmöglichkeiten jenseits der etablierten Institutionen und Strukturen eröffnet. Sich hier einzubringen, bleibt eine Aufgabe und Herausforderung für die christliche Sozialethik. Allerdings verbleiben den etablierten Institutionen, den Unternehmen und auch den Territorialstaaten ebenfalls große Aufgaben: Der Ausbau der IT- und Telekommunikationsinfrastruktur etwa und die Alphabetisierung sind nur von deren Anstrengungen erwartbar.

Thomas Hausmanning, Prof. Dr., ist Professor für Christliche Sozialethik an der Universität Augsburg.

---

<sup>19</sup> Vgl. <http://www.knownet.org>; <http://www.simputer.org>;  
<http://www.digitaldividenetwork.org>.