

Markus Vogt

Grenzen und Methoden der Verantwortung in der Risikogesellschaft

Gliederung

1. Einführung: Zum ethischen Begriff der Grenze

- 1.1 Zur Aktualität der Rede von Verantwortung
- 1.2 Grenzen als Voraussetzung von Verbindlichkeit
- 1.3 Was heißt „Verantwortung“?

2. Die vier Beziehungsdimensionen der Verantwortung

- 2.1 Verantwortungssubjekt: Der Zivilisationsprozess als Vorgang ohne Handlungssubjekt?
- 2.2 Verantwortungsobjekt: Die Ausweitung der Gegenstände der Moral als „Pries der Moderne“
- 2.3 Verantwortungsinstanz: Grenzen der Privatisierung der Moral
- 2.4 Verantwortungskriterien: Menschenwürde als ethischer Schlüssel pluraler Gesellschaft

3. Verantwortung als Methode

- 3.1 Folgenbewertung und Güterabwägung als „Ernstfall der Ethik“
- 3.2 Reichweite und Grenzen teleologischer Verfahren am Beispiel aktueller Konflikte
- 3.3 Perspektiven für eine Balance zwischen Teleologie und Deontologie

4. Theologie der Verantwortung

- 4.1 Der an-archische Ursprung der Verantwortung
- 4.2 Vergebung als paradoxe Grenze der Verantwortung

1. Einführung: Zum ethischen Begriff der Grenze

1.1 Zur Aktualität der Rede von Verantwortung

Der folgende Beitrag umfasst zwei Hauptteile, die jeweils eine spezifische Aktualität des Begriffs Verantwortung charakterisieren:

Gesellschaftstheoretisch: In den komplexen Beschleunigungsprozessen der Globalisierung wird es zunehmend schwierig, den Begriff „Verantwortung“, der klar abgrenzbare Subjekte und Gegenstandsbereiche braucht, einzulösen. Das Phänomen personaler und institutioneller Verantwortung scheint uns abhanden zu kommen in der Eigendynamik komplexer Systeme und anonymer Wirkungsketten in der Risikogesellschaft (vgl. dazu Bornholt/Feindt 1996 [Band 15 des „Forum für interdisziplinäre Forschung“]). Ich möchte mich dieser gesellschaftstheoretischen Problematik nähern anhand einer begrifflichen strengen Analyse der vier Relationen von Verantwortung: Wer ist für was vor wem nach welchen Kriterien verantwortlich?

Methodisch: Verantwortungsethik für das entscheidungstheoretische Verfahren der Folgenbewertung. Technikfolgenabschätzung (z.B. in der Biotechnologie) ist die gesellschaftlich am stärksten nachgefragte Form der Ethik (vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von Renn/Klinke). Zugleich zeigen sich in diesen Diskursen sehr deutlich die Grenzen der konsequenzialistischen Methode, weil sich die Folgenabschätzung in der mangelnden Zurechenbarkeit weit in die Zukunft reichender Entwicklungen verliert und viele gerade in dem Verfahren der Folgenbewertung einen Ausverkauf der Ethik sehen, weil es methodisch dem Optimierungsdenken unserer Zeit nahesteht und die Ethik nicht hinreichend gegen das Nutzenkalkül abgrenze. Dieser Konflikt zeigt sich besonders hart in theologischer Ethik, die unter dem Anspruch steht, dass die unbedingte Liebe Gottes zum Menschen ihr Maßstab ist und die von daher einer ganz anderen Logik des Ethischen verpflichtet scheint. Wo liegt die Grenze zwischen den konditionalen Imperativen der Folgenabschätzung und den kategorischen Imperativen der Nächstenliebe und Menschenwürde? Die Unterschiedlichkeit der Antworten auf diese Frage ist der methodische Kern aktueller Konflikte in Kirche und Gesellschaft.

1.2 Grenzen als Voraussetzung von Verbindlichkeit

Der Titel meines Beitrags ist doppeldeutig: Verantwortung setzt unserem Handeln Grenzen, Grenzen zwischen dem Erlaubten und dem, was wir zwar können, aber nicht dürfen. Solche Grenzen werden unter den Bedingungen postmoderner Gesellschaft, die von einer Lust an Grenzüberschreitungen geprägt ist (Widmer 1991), nur dann Akzeptanz finden, wenn sie in neuer Weise als Chance der Freiheit erkannt, gestaltet und erlebt werden. Feste Regeln und Grenzen engen Freiheit ein; zugleich und grundlegender ermöglichen sie aber auch Freiheit, nämlich Freiheit jenseits von Willkür und Daseinskampf, die sich nur in Räumen geregelter Kommunikation entfalten kann. Dies ist ein banales, aber immer wieder psychologisch, pädagogisch und gesellschaftstheoretisch aktuelles Grundthema der Ethik.

„Grenzen der Verantwortung“ meint aber auch, dass der verantwortungsethische Sollensanspruch selbst Grenzen hat: Wir sind nicht für alles verantwortlich. Eine Entgrenzung der Zuschreibung und Übernahme von Verantwortung führt zu ihrer Verflachung ins Inhaltsleere und Unverbindliche. – Dies ergibt sich schon aus der logischen Grundregel: Je größer der Umfang eines Begriffs, desto kleiner sein Inhalt. Wer meint, er müsse für alles verantwortlich sein, der überfordert sich und andere, dem wird Verantwortung zur unerträglichen Last (er wird durch den diffusen Verweis auf Übernächstes der Verantwortung gegenüber seinem Nächsten ausweichen) und er wird in Konflikt geraten mit dem Freiheitsanspruch anderer.

Man redet und schreibt von einer Sache, wenn das Phänomen selbst unsicher wird. So auch bei dem seit Beginn der 90er Jahre zur intellektuellen Mode gewordenen Verantwortungsdiskurs. Seine heterogene und appellative Verwendung in sehr unterschiedlichen Kontexten hat im Alltagsgebrauch zu einer begrifflichen Unschärfe geführt, die es erlaubt, fast jeden für alles verantwortlich zu machen (Höffe 1993, 20; zur logischen Analyse des Verantwortungsbegriffs ebd. 20-33; vgl. auch Huber 1983, 68-73; Lübke 1994; Bayertz 1995; Di Fabio 2002, 21-24). Die Ausweitung des Begriffs ist eine „Vorentscheidung in Richtung Moralisierung“ (Höffe 1993, 20). Personen und Institutionen werden mit diffus adressierten und falsch dimensionierten Verantwortungszuschreibungen überlastet, die sich in Anklagen entladen und die Bereitschaft zu sachlicher Auseinandersetzung mindern. Der Kampf um Wählerstimmen führt in der Politik zu einer „deklamatorischen Verantwortungsüberlastung“ (Lübke 1994, 298) und als Folge uneingelöster Versprechen zu Unglaubwürdigkeit.

Das Problem unserer ethisch-politischen Kultur ist also nicht ein Mangel an Appellen zur Verantwortung, sondern ein Mangel an Verbindlichkeit aufgrund unklar zugeordneter und deshalb unkontrollierbarer Verantwortungsversprechen. Der Ruf nach Verantwortung an den Grenzen des Projekts der Moderne ist eine Reaktion auf die Verunsicherung durch den Verlust von Metaphysik sowie der neuzeitlichen Fortschrittsutopien, die lange als Projektion der Metaphysik in die Zukunft einen sinnvermittelnden Horizont für alles gesellschaftliche Tun eröffnet haben. Je größer die Unsicherheit, desto stärker der Ruf nach Verantwortung (Kaufmann 1992; Bayertz 1995).

Die Ausweitung des Verantwortungsbegriffs hat auch eine strukturelle Ursache: Die Dynamik der „Risikogesellschaft“ (Beck 1986, bes. 25-66), die ständig neue Bereiche, die einst Schicksal waren oder als solches galten, als Risiko definiert, führt zu einer Entgrenzung der Bereiche gesellschaftlicher Verantwortung: So werden beispielsweise mit den bioethischen Fortschritten zahlreiche Krankheiten oder Eigenschaften von Kindern vom Schicksal zum Risiko, das eine Entscheidung fordert und entsprechend verantwortet werden muss. Die Erweiterung der technischen Möglichkeiten ist verbunden mit einer Erweiterung der Notwendigkeit, zu entscheiden und zu verantworten.

Auch hier ist kulturgeschichtlich eine neue Grenze der Verantwortung im Blick: Die Utopie des unbegrenzten Fortschritts weicht zurück vor der Frage: „Was wollen wir können?“, die sich allmählich als neue ethische Leitfrage der Risikogesellschaft etabliert (Mieth 2002). Als Fortschritt

kann heute nur noch eine Entwicklung bezeichnet werden, die ihre Maße, Ziele und Grenzen kennt. Denn eine maß- und grenzenlose Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten führt angesichts der Unübersichtlichkeit und technischen Potenz postmoderner Gesellschaft nicht zur einer Optimierung von Freiheit, sondern zu ihrer Aushöhlung durch Beliebigkeit und Willkür, weil sie sich nicht mehr beherrschen läßt (Huber 1983, 65f; Etzioni 1997, 62-126).

Die Pointe der hier vorgelegten Reflexion über die Grenzen der Verantwortung ist die These, dass eine diffus moralisierende Überlastung des Begriffs „Verantwortung“ zu einer Fehlaustrichtung der ethisch-politischen Debatte der Gegenwart führt, weil sie erkennbare Zuständigkeiten verdeckt.

Mein Plädoyer für die Grenzen der Verantwortung hat – neben der sprachanalytischen und der gesellschaftstheoretischen – noch eine dritte Begründung, nämlich von der Logik normativer Vernunft im Horizont des christlichen Glaubens her: Oft ist das Gegenteil von „gut“ nicht eine böse Absicht, sondern „gut gemeint“ - der moralische Übereifer in einem geschlossenen System, der sich selbst nicht zu relativieren vermag, der sich selbst für gut hält und andere für „böse“, der andere Menschen und die Welt verbessern will und deshalb in Konflikt gerät mit dem Freiheitsanspruch anderer Menschen und der Eigenwirklichkeit von Sachzusammenhängen.

Im Rahmen einer solchen Entgrenzung von Verantwortung wird das vermeintlich Gute zur Ideologie, die den Menschen versklavt; Ideologien zeichnen sich ja nicht dadurch aus, dass sie moralisch schlechte Ziele verfolgen, sondern sie werden in der Regel im Namen von Gutem verkündet und geglaubt. Auch christliche Moral wurde oft zu einer Ideologie. Dies widerspricht aber ihrer ursprünglichen Intension: Christliche Ethik wirkt unter anderem gerade dadurch befreiend, dass sie den Menschen davon entlastet, den Himmel auf Erden selbst schaffen und sich durch gute Werke einen Platz im Himmel verdienen zu müssen. Sie ist nicht einfach eine religiöse Überhöhung der bürgerlichen Moral durch das Versprechen eines himmlischen Lohns, sondern fragt nach der Bedingung der Möglichkeit von Moral (Auer 1989; Römelts 1990, 5-15, 29-51 und 75-80; Bonhoeffer 1992). Sie weiß um die Grenzen des Machbaren, deckt von daher Ideologien kritisch auf und befreit den Menschen zu den kleinen Schritten einer am Nächsten orientierten Verantwortung.

Verantwortung im christlichen Anspruch der Antwort auf die unbedingte Liebe Gottes zum Menschen fordert bisweilen unbedingte, grenzenlose Hingabe und immer wieder neu die Überwindung gewohnter Abgrenzungen; sie fordert jedoch nicht eine unbegrenzte Verantwortung für die Optimierung der Welt und die Schaffung eines besseren Menschen. Sie ist nicht abstrakt, sondern konkret, begrenzt. Eine „Theologie der Verantwortung“ (Römelts 1991) gewinnt vor allem dadurch Konturen, dass sie die Kontingenz der Welt und die Geschöpflichkeit des Menschen, die auch Tod und Sünde umfasst, nicht durch eine Fortschrittsutopie zu überspielen sucht, sondern inmitten allen Mißlingens immer wieder neu einen Anfang konkreter Verantwortung für den Nächsten zu ermöglichen sucht.

1.3 Was heißt „Verantwortung“?

Verantwortung ist „eine Schlüsselkategorie unseres gegenwärtigen Selbstverständnisses“ (Kaufmann 1992, 11), das nach dem Verlust der Metaphysik und dem Fragwürdigwerden des Sinnhorizontes neuzeitlicher Fortschrittsutopien in dem Ruf nach Verantwortung Halt sucht.

Von seiner Wortbedeutung her meint „Verantwortung“ eine sprachliche Interaktion: Antwort geben, Rechenschaft ablegen. Bei den ersten Nachweisen des Begriffs in Rechtstexten des 15. Jahrhunderts meint Verantwortung die Rechtfertigung oder Verteidigung einer Handlung vor Gericht (Korff/Wilhelms 2001; De Fabio 2002). Sie bezieht sich auf die Übertragung bzw. Übernahme von Aufgaben und Kompetenzen sowie die entsprechende Zurechnung und Kontrolle von Handlungsfolgen. Verantwortung kennzeichnet demnach eine Relation zwischen Subjekt (moral agent), Objekt (Handlung bzw. Gegenstand, moral patient) und einer Instanz (Adressat, meist Ge-

richt bzw. Gott; De Fabio 2002). Nach heutigem formalrechtlichem Bewusstsein muss sich die Instanz als legitim ausweisen durch transparente Regeln oder Kriterien der Beurteilung, die man entsprechend als vierte Dimension der Verantwortung ergänzen kann (Höffe 1993, 23).

Verantwortung lässt sich demnach definieren als eine Beziehung, die vier Elemente enthält: Sie ist eine Zuständigkeit, die (1) bei jemandem, (2) für etwas, (3) gegenüber jemandem und (4) nach Maßgabe von Bestimmter Kriterien liegt. Diese vier Dimensionen der Verantwortung (Träger oder Subjekt der Verantwortung; Gegenstand oder Objekt der Verantwortung; Instanz oder Adressat der Verantwortung; Kriterien oder Regeln der Verantwortung) gelten nicht nur für die Ethik, sondern auch für das Recht: Alle Rechenschafts- und Haftungsfragen spielen sich in diesem vierstelligen Spannungsfeld ab (Höffe 1993, 23). Zugleich ist Verantwortung in diesem fundamentalen Sinn der Zuschreibung von Kompetenz und Rechenschaftspflicht der normative Kern dessen, was gesellschaftliche Institutionen und Organisation ausmacht (Bayertz 1995, 43): Die Kunst der Organisation ist die die Kunst der klaren Zuschreibung und Abgrenzung von Verantwortung.

2. Die vier Beziehungsdimensionen der Verantwortung

2.1 Verantwortungssubjekt: Der Zivilisationsprozess ohne Verantwortungssubjekt?

Die Steuerungs- und damit auch Verantwortungsfähigkeit der Politik in der globalisierten Welt-Gesellschaft ist begrenzt: Die hochkomplexe Vernetzung wirtschaftlicher Arbeitsteilung, informationstechnischer Kommunikation, ökologischer Wirkungsketten und kulturellen Autonomiestrebens zeigt ein wachsendes Maß an Eigenschaften chaotischer Systeme (Vogt 1996, 162-169). Einzelne Menschen, politische und gesellschaftliche Institutionen und ganze Völker erfahren sich in solchen komplexen Wirkungszusammenhängen mehr als Spielbälle schicksalhafter Geschehensabläufe denn als Handlungssubjekte (Lübbe 1994, 299):

"Wir machen gegenwärtig Erfahrungen unserer Abhängigkeit von evolutionären Verläufen unserer Zivilisation, die handlungsbestimmt sind, aber ersichtlich gesamthaft weder im guten noch im bösen handlungsrational interpretiert werden könnten. Man kann das auch so ausdrücken: Der Zivilisationsprozess ist ein Vorgang ohne Handlungssubjekt."

Der Vernunft- und Steuerungsoptimismus der Moderne scheint an sein Ende gekommen. Diese Skepsis gibt der Epoche, an deren Beginn wir stehen und – mehr behelfsweise – als Postmoderne bezeichnen, auch ethisch eine neue Signatur. Dabei kann sich die Ethik jedoch nicht mit dem Verlust eines Handlungs- und Verantwortungssubjektes abfinden. Sie sucht Zuflucht bei der Systemtheorie, indem die gesellschaftlichen Subsysteme in analoger Weise wie Handlungssysteme behandelt werden.

Die „Soziologische Aufklärung“ (Luhmann 1994) wird umgemünzt in eine normative Sozialtheorie, deren Ziel die Ermöglichung von Verantwortung durch eine Optimierung der wechselseitigen Kontrolle und Selbststeuerung der einzelnen Subsysteme mittels „Resonanzfähigkeit“ ist (Homann 1993). Die Integration systemtheoretischer Analysen gehört zu dem, was Sozialethik als Fach definiert und als „Strukturenethik“ von der Moralthologie unterscheidet (Hausmanninger 1993; Vogt 1997, 396-403). Dabei ist jedoch zu beachten, dass Systemtheorie allein weder die Logik der normativen Vernunft noch ihre Subjekte, die nie einfache Systeme, sondern primär Menschen sind, in den Blick bekommt. Träger der Verantwortung ist immer der Mensch als Person.

Strukturelle Verantwortung von Institutionen kann deshalb nur gelingen, wenn sie rückgebunden wird an individuelle Handlungs- und damit Verantwortungssubjekte. Verantwortung als Tugend oder als Ethos (Kluxen 1974) meint das aktiv planende und stets lernbereite Wahrnehmen von Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens. Sie ist eine Grundhaltung, die nur sehr begrenzt von außen erzwungen oder berechnet werden kann. Verantwortung ist ein Akt der Freiheit und der Menschlichkeit, sie lebt von der wachen Beobachtung der Menschen und des Zeitgeschehens und gewinnt

Orientierung aus dem ständigen Diskurs über die verschiedenen Vorstellungen des guten und gerechten Lebens. Verantwortung äußert sich in der Bereitschaft, sich und anderen Rechenschaft zu geben für das eigene Handeln.

Verantwortung in postmoderner Gesellschaft ist nur möglich, wenn sie sowohl individuell wie strukturell wahrgenommen wird: individuell als Pflichtbewusstsein, Tugend und Klugheit, strukturell als Bemühen um eine verantwortliche Gestaltung der rechtlichen und politischen Strukturen, aus denen sich wesentliche Bedingungen und Folgen des individuellen Handelns ergeben. Systemische Optimierung kann das individualethische Ethos der Verantwortung nicht ersetzen. Sie kann und muss es jedoch ergänzen.

Hilfreich ist dabei über die Systemtheorie hinaus die normative Institutionenökonomie, die danach strebt, die Handlungsbedingungen so auszugestalten, dass moralisch verantwortliches Verhalten möglichst wenig ausgebeutet werden kann und sich dementsprechend stabilisiert (Pies 1993). Diesem Anspruch werden die gegenwärtigen Systeme oder Organisationsformen der Weltwirtschaft, der Medien oder der Wissenschaft in vielen Bereichen nicht gerecht (Beck 1986; Thierse u.a. 1999; Vischer 2001; Vogt 2003). Reformen, die die Ausbeutbarkeit von moralischem Verhalten begrenzen, sind jedoch mühsam, weil sie stets gegen vielfältige Interessen durchgesetzt werden müssen und die gegenwärtige Anonymisierung der Verantwortungssubjekte in der Globalisierung viele Nutznießer hat.

2.2 Verantwortungsobjekt: Die Erweiterung der Verantwortung als „Preis der Moderne“

Die Klagen über Moralverfall sind so alt _wie die Geschichte der Ethik selbst. Auch in Bezug auf die Gegenwart scheinen sie mir nicht sehr überzeugend: Die Verantwortungsprobleme postmoderner Gesellschaft lassen sich nicht nur als Sinken der moralischen Standards deuten, sondern eindeutiger und klarer als Folge der vielfältigen Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten. Der Preis für die Offenheit und Dynamik moderner Gesellschaft ist die zunehmende Ausweitung der Gegenstände individueller und kollektiver Verantwortung (z.B. Gentechnik oder weltwirtschaftliche Zusammenhänge). Otfried Höffe nennt dies “Moral als Preis der Moderne” (Höffe 1993).

Durch die Erweiterung der technischen Handlungsmöglichkeiten und internationalen Abhängigkeiten entstehen ständig neue Felder der Verantwortung, in denen sich die zwischenmenschliche Unmittelbarkeit und die sozial übersichtlichen, von eindeutigen Aufgabenstellungen und Zurechenbarkeiten geprägten Handlungskontexte zunehmend auflösen (Bayertz 1995; Korff /Wilhelms 2001).

Da die Lebenschancen künftiger Generationen sowie zahlloser Menschen in anderen Kontinenten heute aufgrund der technisch potenzierten und global vernetzten Auswirkungen unseres Handelns eine abhängige Variable unserer Entscheidungen sind, können die Grenzen der Verantwortung heute kaum noch national und kurzfristig definiert werden. Wer heute in den Zusammenhängen postmoderner Gesellschaft den Anspruch erhebt, verantwortlich zu handeln, muss dies auch gegenüber den Auswirkungen unseres Handelns auf Menschen in anderen Kontinenten und auf künftige Generationen rechtfertigen können. Nationale Standortsicherung ist kein hinreichendes Kriterium verantwortlicher Politik.

Viel zitiert, aber in ihrer Tragweite immer noch relativ wenig geklärt, ist die erstmals von Hans Jonas grundsätzlich postulierte Erweiterung des Gegenstandes der Verantwortung auf die Zukunftsdimension im Sinne einer Verantwortung für künftige Generationen (intergenerationelle Gerechtigkeit: vgl. Jonas 1984, 26-30 und 61-69; Birnbacher 1995; Birnbacher u.a. 2001).

Künftige Generationen, die es noch nicht gibt, können jedoch nicht unmittelbar zu Vertragspartnern der Verantwortung/Gerechtigkeit gemacht werden. Wir können uns nur indirekt gegenüber ihnen verhalten, indem wir begreifen, dass der Lebensraum der Schöpfung, in dem wir leben, nicht unser

Eigentum ist, sondern dass wir diesen gewissermaßen nur "von den Nachkommen geliehen" haben (indianisches Wort), oder – im ökonomischen Sprachspiel ausgedrückt - nur den Ertrag der Erde nutzen, nicht aber ihre Substanz schädigen dürfen (John Locke nennt dies in seiner liberalen Eigentumstheorie "usus fructus"; vgl. Höffe 1993, 185). Zukunftsverantwortung ist wesentlich antizipativ und präventiv. Sie kann deshalb nur unzureichend mit einem kausalen Denken der Zurechnung erfasst werden (Vogt 2003).

2.3 Verantwortungsinstanz: Grenzen der Privatisierung von Verantwortung

Die Instanz, vor der der Mensch all sein Tun verantworten muss, ist zunächst sein Gewissen. Im jahrhundertelangen Ringen um Religionsfreiheit hat in den westlichen Gesellschaften das Gewissen als oberste Moralinstanz weitgehend Anerkennung gefunden. Mit der Gewissensfreiheit ist die stete Pflicht zur Gewissensbildung verbunden. Gewissen ist das Hören auf die Stimme der Vernunft, die Stimme des Herzens, die Stimme Gottes (Johannes Paul II 1993, Nr. 54-64).

Alle staatliche Macht muss sich dadurch legitimieren, dass sie sich als Schutz der (Gewissens-) Freiheit seiner Bürger ausweist (Böckenförde 1992). Wenn Personen, Lebewesen oder Sachen, für die eine staatliche Schutzpflicht definiert ist, bedroht sind, hat der Staat die Pflicht, als Instanz aufzutreten, die Rechenschaft fordert und Verfehlungen ahndet.

Dabei muss die gesellschaftliche Organisation von Verantwortung über die Gesetzgebung hinaus auch Kontrollinstanzen umfassen: Es ist unmoralisch, Gesetze zu erlassen, die keiner kontrollieren kann. Denn das führt zur "Erosion der Moral" (Homann 1993), weil es die Erfahrung provoziert, dass diejenigen, die sich nicht an die Gesetze halten, davon Vorteile haben und „der Ehrliche der Dumme ist" (Ulrich Wickert).

Ideal ist die Organisation von Verantwortungsinstanzen dann, wenn es gelingt, diese entlang der eigenen Anreize zu organisieren, so dass der einzelne sein Handeln aufgrund seiner eigenen Interessen kontrolliert und möglichst wenig äußere Kontrolle nötig ist (Pies 1993). Ein aktuelles Beispiel hierfür ist die Einigung für die Tarifverträge im Bankgewerbe, die den Lohn teilweise von der jeweiligen Leistung abhängig macht (Dezember 2002). Man kontrolliert das Arbeitsergebnis, nicht die einzelnen Arbeitszeiten und -abläufe.

Diese Privatisierung der Verantwortung erhöht Leistungsanreiz und Flexibilität, unterstützt aber gleichzeitig eine Grundhaltung des ständigen Vorteilskalküls, so dass der Angestellte geneigt sein wird, statt im Interesse des Kunden im Interesse seiner privaten Provisionsmaximierung zu handeln, was das Vertrauen untergräbt. Die höchst ambivalenten Erfahrungen mit der Welle von Deregulierungen, die oft darauf hinauslaufen, dass die Gewinne für bestimmte Gruppen privatisiert und die Risiken kollektiviert oder auf die Schwächeren abgewälzt werden, zeigt, dass das rechte Gleichgewicht zwischen individueller und institutioneller Verantwortung noch nicht gefunden ist.

Der Staat, der in Gesetzgebung und Rechtsprechung als Verantwortungsinstanz auftritt, ist auch seinerseits rechenschaftspflichtig: Er muss sein Handeln gegenüber der Öffentlichkeit moralisch rechtfertigen. Zunehmend wird die internationale Staatengemeinschaft und die Weltöffentlichkeit in neuer Weise zur moralischen Instanz, die staatliches und gesellschaftliches Handeln im Blick auf globale Verantwortung kritisiert, motiviert und integriert (Vischer 2001, 24-44).

Wichtige Vermittler dieser Verantwortungsinstanz der öffentlichen Meinung sind die Medien. Ebenso die zahlreichen Verbände und "Nichtregierungsorganisationen", die einen Strukturwandel der Öffentlichkeit als Zivilgesellschaft begründen, in den zunehmend auch die Kirche eingeordnet wird. So erschien das letzte Jahrbuch der Sozialwissenschaften nicht zufällig unter dem Titel „Der Dritte Sektor“ (Gabriel 2001). Soziale Bewegungen und Nichtregierungsorganisationen etablieren sich mit dem Anspruch, „Experten des Gewissens“ und damit Instanzen der Verantwortung zu sein und haben inzwischen eine nicht unwichtige Rolle bei Weltkonferenzen.

Insgesamt bahnt sich in diesen Entwicklungen eine neue "Architektur" der öffentlichen Verantwortung an, die nur dann funktionieren kann, wenn sie auf drei Standbeinen aufbaut: Politik (Staaten), Wirtschaft (Unternehmen) und Zivilgesellschaft (Nichtregierungsorganisationen) - so das Konzept "global governance" (Vogt 2000, 28-36). Für christliche Sozialethik bedeutet es eine wesentliche Umstellung, wenn sie sich auf diese drei Adressatengruppen konzentriert.

2.4 Verantwortungskriterien: Menschenwürde und Menschenrechte

Leitendes Kriterium der Verantwortung in demokratischen Gesellschaften ist die Würde des Menschen, die nach christlicher Vorstellung in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet ist, die in der Form des kategorischen Imperativs von Kant zum Ausgangspunkt für die ethische Wende zum Subjekt wurde, die nach dem deutschen Grundgesetz als „unantastbar“ gilt und in individuellen Freiheits-, sozialen Anspruchs- und politischen Mitwirkungsrechten (Korff 1993, 173f.; Hilpert 1991, 55-65) stets neu erkämpft werden muss.

Die Anerkennung der Menschenwürde und Humanität ist heute auch in demokratischen Gesellschaften in vielfältiger Hinsicht gefährdet: "Die Verabschiedung des Menschen als Subjekt, mit anderen Worten die Dispensierung seiner Gottebenbildlichkeit, lässt sich nicht nur in den Entwicklungen der Reproduktionsmedizin oder der Gen- und Biotechnologie erkennen. Auch eine ökonomische Logik, die Menschen auf ihre marktgemäßen Rollen als Arbeitskraft und Konsument reduziert, lässt nicht mehr viel übrig von einer Subjektvorstellung, die sich aus dem jüdisch-christlichen Gottesgedanken ableitet." (Thierse u.a. 1999, 3; vgl. auch Evangelische Kirche im Rheinland 2002, bes. 54-62 [Reflexion der Menschenwürde in der Biomedizin hinsichtlich eines problematischen Fortschrittsbegriffs]; zum Verhältnis von Humanität und Metaphysik vgl. Habermas 1992, 22-26). Christliche Sozialethik hat die Aufgabe, einer Sichtweise zu widersprechen, die den der Subjektvorstellung zugrundeliegenden Gottesgedanken zur Privatsache erklärt (Heimbach-Steins 2002). Die Menschenwürde ist der Dreh- und Angelpunkt der Diskursfähigkeit christlicher Sozialethik in pluraler Gesellschaft (Kaufmann 1995, 411):

„Eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung als normative Grundlage des Zusammenlebens haben christliche Werte nur noch in der säkularisierten Form der Menschenwürde und der daraus abgeleiteten Grundrechte.“

Der unbedingte Anspruch der Menschenwürde muss jedoch in den vielfältigen Bedingtheiten des Alltags eingelöst werden. Anwendungsorientierte Ethik konzentriert sich vor allem auf Entscheidungskriterien als "Handwerkszeug" der Ethik für die Bewältigung von Konflikten. Aber das leitet bereits über zu meinem zweiten Hauptabschnitt.

3. Verantwortung als Methode

3.1 Güterabwägung und Kompromiss als „Ernstfall der Ethik“

Methodisch ist für den Ansatz der Verantwortungsethik charakteristisch, dass er nicht primär von Fragen der Gesinnung und des guten Willens ausgeht, sondern von der ethischen Bewertung der Handlungsfolgen. Als Max Weber den Begriff 1919 in "Politik als Beruf" prägte (Weber 1993), zielte er damit auf die besonderen ethischen Herausforderungen des Politikers ab, die er pointiert gegen eine sich den Sachzwängen der Realität verweigernde „Gesinnungsethik“ abgrenzt. Verantwortung ist demnach eine ethische Grundhaltung, die nüchtern, realitätsnah, umsichtig, klug und kalkuliert die erreichbaren Güter gegen die in Kauf zu nehmenden Übel abwägt (Korff 2001, 600).

Die besondere Relevanz dieses Ansatzes für die ethischen Problemstellungen der Gegenwart besteht darin, dass der Ansatz bei den Handlungsfolgen auch solche Nebenwirkungen menschlichen Handelns einzubeziehen kann, die nur begrenzt gewollt und damit intentional zurechenbar sind (vgl.

Kaufmann 1992, 24-29; Hasted 1991, 47-66; Nida-Rümelin 1996, 815-822). Technikfolgenabschätzung, die es wesentlich mit nichtintendierten Nebenwirkungen des Handelns zu tun hat, wär nicht denkbar ohne den methodischen Ansatz der Verantwortungsethik.

Die Bedeurung der Verantwortungsethik als Methode geht aber weit über diese Erschließung eines neuen Gegenstandsbereiches hinaus. Sie ist grundlegend für das Verständnis der Logik normativer Vernunft: Konkrete Moral muss sich auch in ethischen Dilemmasituationen bewähren. Diese gehören zu alltäglichen Realität menschlichen Handelns, in der häufig unterschiedliche, nicht gleichzeitig zu habende Güter miteinander konkurrieren. Daher eignet nicht nur der Orientierung an Idealen, sondern ebenso der Bereitschaft zu Kompromissen und Güterabwägungen eine eigene ethische Würde und Dignität (Auer 1977, 48):

"Vom handelnden Subjekt und seiner Gesinnung her betrachtet ist eine Entscheidung auf der Basis eines Kompromisses zwischen verschiedenen konkurrierenden Normen keineswegs von geringerem ethischem Rang als eine Entscheidung aufgrund einer einzigen klar erkannten Norm."

Die Ordnung der Schöpfung ist eine Ordnung voller Konflikte, die nicht auflösbar sind. Deshalb gehört die Entscheidungsnot von Konflikten, in denen Interesse gegen Interesse, Überzeugung gegen Überzeugung, Risiko gegen Risiko stehen, zur Grundstruktur ethischer Problemstellungen. Das Modell einer konfliktfreien Moral, die stets glatte, eindeutige und kompromisslose Lösungen fordert, kann hingegen einer utopischen Wirklichkeitsflucht Vorschub leisten (Korff 2001, 601). Verantwortung muss sich auch in der ausgewogenen Wahrnehmung und Bewertung konkurrierender Güter und Risiken bewähren. Sie ist der "Ernstfall" moralischer Verantwortung.

3.2 Grenzen und Kriterien der Güterabwägung

Die Fähigkeit des Menschen, die mit seinen Entscheidungen verbundenen Güter und Übel vollständig zu bewerten, ist sehr begrenzt. Er braucht Normen gerade deshalb, weil sie so etwas wie Kurzformeln für Güterabwägungen sind, die sich in individueller und kollektiver Erfahrung langsam herausgebildet und bewährt haben (Vogt 1997, 59-64 und 321-332). Normen, Traditionen, und Gewohnheiten sind zum Ordnungswissen geronnener Niederschlag geschichtlicher Erfahrung. In diesen liegt oft mehr „Vernunft“ verborgen, als wir in rational in ethischen Güterabwägungen überschauen können (Hayek 1979). Alltagsmoral braucht das Ethos von klaren Regeln, die nicht durch das Verfahren situativer Güterabwägung zur Disposition gestellt werden. Die Grenze der Güterabwägung als verantwortungsethisches Verfahren ist eine Grenze des Rationalismus in der Ethik.

Dies heißt freilich nicht, dass die philosophische oder theologische Begründung ethischer Normen durch den Aufweis dessen, dass sie zum Gelingen des Lebens beitragen, dezisionistisch einfach irgendwo abbrechen dürfte mit dem Verweise auf die Tradition oder auf Gott. Theologisch wäre das ein Mißbrauch Gottes als Vorwand für Irrationalismus. Der höheren Vernunft Gottes muss sich die ethische Begründung dadurch stellen, dass sie selbstreflexiv über die Reichweite und Grenzen der eigenen Vernunft reflektiert und sich dadurch offenhält für das, was sie ermöglicht und begründet. Ethik als Wissenschaft, d.h. als methodische Reflexion über die Begründung ethischer Sollensansprüche, kann die Spannung zwischen Deontologie und Teleologie nicht auflösen: Einerseits kommt der Prozess der Güterabwägung nie zum Stillstand, weil sie stets weiterfragt nach den Gütern, die durch das jeweilige Sollen vermittelt werden. Zugleich braucht sie dafür den Bezug auf ein *deon*, ein Sollen, auf das hin Güter abgewogen werden können.

Verantwortung als Methode der Güterabwägung und Folgenbewertung ist eine Gradwanderung. Wenn sie ihre eigenen Voraussetzungen und Grenzen nicht im Blick behält, kann sie unvermittelt vom „Ernstfall“ zum „Problemfall“ werden. Denn sie ist letztlich ein Optimierungsdenken, das eine

enge Verwandtschaft zum Nutzenkalkül aufweist, das keine hinreichende Basis des Ethischen ist. Ethik ist mehr als ein Kalkül des Vorteils. Das verantwortungsethische Verfahren, das Handlungen von den Folgen her bewertet – viele nennen es auch „Konsequenzialismus“ oder Teleologie (vom griechischen telos, Ziel) – braucht Grenzen, sonst wird es zum „Ausverkauf der Moral“ (Spaemann 1999).

Die Unterschiedlichkeit der Vorstellungen darüber, wie diese zu bestimmen sind, ist die Ursache maßgeblicher ethischer Konflikte der Gegenwart in Kirche und Gesellschaft, z. B.:

Bioethik: Welches Gewicht kommt der Verantwortung des Forschers für den potentiellen Nutzen seiner Tätigkeit für künftiger Patienten zu und wie ist das gegen das Risiko bzw. den Schaden der Schwächung der Personenwürde in Grenzbereichen verrechenbar ist? Wo ist die Grenze zwischen einem Fortschritt, der dem menschen dient und einem Fortschritt, der in eine prinzipielle Selbstüberforderung des Menschen mündet durch ein Wissen, dessen verantwortliche Handhabung er nicht mehr gewährleisten und gesellschaftlich sicherstellen kann?

Kernkraft: Bis zu welcher Grenze ist die klassische Methode Risikoberechnung nach dem Versicherungsprinzip (Multiplikation von erwartbarem Schadensumfang und Eintrittswahrscheinlichkeit) angesichts der prognostischen Unsicherheiten anwendbar? Wie soll man mit dem ethischen Dilemma umgehen, dass der durch ethische sicherheitsbedenken motivierte Ausstieg aus der Kernenergie im liberalisierten europäischen Energiemarkt zum Import von Energie aus sicherheitstechnisch sehr viel riskanteren Kraftwerken führt? Wie soll man das Gewicht ethischer Grundsätze gegen das Gewicht einer Abschätzung der unmittelbaren Folgen des Handelns entscheidungstheoretisch gegeneinander abwägen und einander zuordnen?

Schwangerschaftskonfliktberatung: Wann muss eine Handlung als *intrinsece malum* (Johannes Paul II 1993, Nr. 79-83), d.h. auch ohne Kenntnis der Umstände und Absichten des Handelnden als verwerflich gelten und wie ist der Unterschied zwischen spezifisch kirchlicher und politischer Verantwortung zu bestimmen?

Sterbehilfe: Wie weit reicht die Pflicht des Arztes, Leben zu retten? Wie weit reicht die Autonomie des Patienten, wenn er angesichts von Schmerzen, die für ihn unerträglich sind, sterben will? Welche Kriterien und Grenzziehungen lassen sich hier gesellschaftlich verantworten?

Diese komplexen Fragen betreffen Grundprobleme der Logik normativer Vernunft, deren systematische Entfaltung den hier gegebenen Rahmen sprengen würde. Stattdessen will ich mich auf acht Regeln beschränken, die Grenzen des ethischen Verfahrens der Güterabwägung aufzeigen und damit zugleich innerhalb dieser Grenzen seine Anwendung rechtfertigen können (Korff 1979; Spaemann 1999; Nida-Rümelin 1996, 815-829):

1. Differenz zwischen jemand und etwas: Der für die Erhaltung von Sachwerten angemessene Grundsatz des kleineren Übels darf nicht auf Entscheidungen, die das Leben und die Würde von Menschen betreffen, angewendet werden. Der Wert des Lebens und der Würde von Menschen lässt sich nur äußerst begrenzt und nachrangig nach quantitativen Methoden vergleichen.
2. Differenz zwischen Handeln und Unterlassen: Es gibt keine unbedingten Handlungsgebote, wohl aber unbedingte, d.h. keiner Abwägung unterliegende Unterlassungsgebote. Die Unbedingtheit bestimmter Unterlassungspflichten beruht darauf, dass wir eine vorrangige Verantwortung für diejenigen Handlungsfolgen haben, durch die unsere jeweilige Handlung definiert ist, sowie für diejenigen, die von deren Wirkung unmittelbar betroffen sind.
3. Der Zweck heiligt nicht die Mittel: Niemand hat die Verantwortung für etwas, das er nur durch ein Tun oder Unterlassen erreichen könnte, das der Menschenwürde widerspricht. Die Risikooptimierung muss durch Rechte eingeschränkt werden, die nach dem Modell konzentrischer Kreise abgestuft werden können als Einschränkung durch Lebensrechte, durch Menschenrechte, durch Rechte, die Tieren stellvertretend zuerkannt werden, und durch Eigentumsrechte.

Darüber hinaus ist auch die gemeinschaftsermöglichende Bindung an kollektive Entscheidungen eine notwendige Einschränkung der Güterabwägung und Risikooptimierung.

4. Prinzip der Verhältnismäßigkeit: Handlungsmittel, die mit Übeln verbunden sind (z.B. eine unangenehme Medizin), dürfen nur dann verwendet werden, wenn das Übel zur Erreichung des Zieles unvermeidlich und verhältnismäßig ist und das Übel, das durch das Handeln vermieden oder verhindert werden soll, geringer ist als das in Kauf genommene Übel. Zusätzliche Voraussetzung für die Anwendbarkeit dieses Entscheidungsverfahrens ist, dass keine der anderen hier genannten Grundregeln gegen die Möglichkeit einer solchen Übelabwägung spricht.
5. Theologische Grenzen der Teleologie: Ethik gewinnt nur dann Verbindlichkeit, wenn die begrenzten Perspektiven und Zuständigkeiten bestimmter Menschen akzeptiert werden. Die Konflikte zwischen unterschiedlichen Präferenzen müssen gesellschaftlich nach den verfassungsrechtlichen Verfahren demokratischer Organisation von Verantwortung entschieden werden und können sich teilweise nach dem Prinzip der Aussenpluralität wechselseitig ergänzen. Es gibt keinen davon unabhängigen absoluten moralischen Standpunkt. Eine umfassende Folgenbewertung steht nur Gott zu. Da kein Mensch ausschließen kann, das das, was er „böse“ nennt, in komplexen psychischen, sozialen und historischen Prozessen am Ende auf paradoxe Weise „Gutes“ bewirkt, steht keinem Menschen ein letztes Urteil, über gut und böse zu.
6. Pragmatische Grenzen der Teleologie: Konsequente Teleologie führt zur Entmündigung des gewöhnlichen Menschen, weil sie hohen prognostischen Aufwand für die Folgenbewertung verlangt. Sie fördert Erpressungen, weil der Konsequentialist immer bereit sein muss, einen Mord zu begehen, wenn man ihm droht, sonst mehr Menschen zu töten. Alltagsmoral fordert klare und verlässliche Regeln, die nicht in jeder Situation neu zur Disposition gestellt werden.
7. Pluralität unterschiedlicher Verantwortlichkeiten: Es gibt unterschiedliche Arten der primären Verantwortung, die wechselseitig respektiert, toleriert, abgegrenzt und einander zugeordnet werden müssen. So ist z. B. bei einer militärischen Bedrohung der Staat primär verantwortlich für die Sicherheit seiner Bürger, während für die Kirche als weltweiter Gemeinschaft eine globale Perspektive Vorrang hat.
8. Akzeptanzproblematik: Politische Entscheidungen, mit mit großen prognostischen Unsicherheiten sowie ungleichmäßigen Risikoverteilungen verbunden sind, bedürfen einer demokratischen Rechtfertigung durch Transparenz der Verfahren, Ermöglichung von Partizipation und Zustimmung der primär Betroffenen. Welches Maß an Transparenz, Partizipation und Zustimmung jeweils nötig ist, muss demokratisch gerechtfertigt werden.

3.3 Perspektiven für eine Balance zwischen Teleologie und Deontologie

Diese acht Grenzbestimmungen zur Verantwortung als Methode sind nicht mehr als ein Denkanstoß für eine Weiterentwicklung der Verantwortungsethik den Konsequentialismus hinaus. Sie braucht eine ausgewogene Zuordnung von teleologischen und deontologischen Verfahren, von Prinzipien der Pflicht und der Methode der Risikooptimierung durch Folgenabwägung.

Beide Zugangsweisen sind auf einander angewiesen, wenn sie der Logik des Ethischen gerecht werden wollen: Eine Ethik, die sich den unaufhebbaren Konflikten der Realität stellt, braucht das Verfahren einer auf die Handlungskonsequenzen bezogenen Güterabwägung und des Kompromisses. Güterabwägungen brauchen aber immer einen Wert, der den Nutzen allererst definiert, auf den hin Güter bewertet und gegeneinander abgewogen werden können.

Der Kern der Logik normativer Vernunft ist die Grenzbestimmung und Zuordnung von teleologischen und deontologischen Methoden. Hier besteht Forschungsbedarf, da zentrale ethische Konflikte in Kirche und Gesellschaft mit Differenzen der Entscheidungslogik in dieser Zuordnung zu

tun haben. Man kann die Suche nach einer Balance zwischen Fortschritt und Risikominimierung auch als entscheidungstheoretische Funktion der Balance zwischen Teleologie und Deontologie formulieren.

4. Theologie der Verantwortung

4.1 Der an-archische Ursprung der Verantwortung

Der Begriff „Verantwortung“ erschließt Zugänge zu einem existentiellen Verständnis dessen, was Ethik ist: Ethik ist nicht einfach die deduktive Anwendung von Normen und Prinzipien; sie ist mehr als eine wohlwollende Gesinnung oder die altruistische Bereitschaft, zugunsten anderer auf Vorteile zu verzichten (wie es beispielsweise in der soziobiologischen Gleichsetzung von Ethik und Altruismus suggeriert wird); Ethik meint darüber hinaus und noch grundlegender das Antworten auf die Herausforderungen des Lebens und Zusammenlebens in der jeweiligen Situation. Sie ist kreative, schöpferisch liebende Zuwendung zum Nächsten.

Nach Emmanuel Levinas hat Verantwortung ihren Ursprung nicht in der Autonomie des Menschen, sondern in seinem Angesprochen werden durch Gott bzw. seinen Mitmenschen. Der jüdische Philosoph versteht Verantwortung als das existentielle Herausgerufen-Sein jedes Menschen durch das Angesicht des Nächsten. In seiner Phänomenologie der Verantwortung geht er davon aus, dass das in Anspruch genommen sein durch den Nächsten ein primäres Phänomen ist, das dem Erleben subjektiver Freiheit und Autonomie vorausgeht: Freiheit entsteht in der Wahrnehmung von Verantwortung; erst indem der Mensch stellvertretend für den anderen da ist, lernt er sich kennen und wird in diesem Vollzug der Verantwortung überhaupt erst Person. Verantwortung hat ihren Ursprung nicht in einer Willensentscheidung des autonomen Subjekts, sondern sie ist anarchisch, vor-ursprünglich zur menschlichen Freiheit und Autonomie (Levinas 1989, 61-83; Levinas 1992, 49-53 und 272-278; Burggraeve 1997).

Die Fähigkeit des Menschen zum Guten beruht nach jüdisch-christlicher Tradition wesentlich darauf, dass der Mensch von Gott angesprochen wird. Verantwortung ist das existentielle Hören und Antworten auf den Ruf Gottes (Bonhoeffer 1992). Zunächst muss der Mensch Liebe und Zuwendung erfahren, bevor er sie weitergeben kann. Dabei ist jedoch in Rechnung zu stellen, dass die grundlegendste Form der Erfahrung dieser Liebe jedem Menschen schon in dem Geschenk seines Lebens und seiner geschöpflichen Existenz gegeben ist. Die ganze Existenz des Menschen ist Zwiesprache mit Gott, Anruf Gottes, dem es zu antworten gilt (Splett 1984, 11-33; zur existenzphilosophischen Phänomenologie der „Transzendenz“ als Überwindung des selbstfixierten Seins vgl. Levinas 1992, bes. 23-28 und 52-58). Verantwortung ist von daher letztlich die Annahme seiner selbst, seiner Lebenssituation mit all ihren Möglichkeiten und Grenzen.

4.2 Vergebung als paradoxe Grenze der Verantwortung

Wer Verantwortung übernimmt, riskiert, schuldig zu werden. Da letztlich nie genau nachweisbar ist, wo die Grenze verläuft zwischen Freiheit und Schicksal durch die biologischen, kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen unseres Lebens, bleibt es eine offene ethische Grundentscheidung jedes Menschen, ob er Freiheit und Verantwortung tatsächlich wahrnehmen will oder ob er sich hinter der Schicksalhaftigkeit seines Lebens versteckt, sich vom Leben treiben lässt, statt es aktiv in die Hand zu nehmen, auf Ziele hin zu gestalten und zu verantworten.

Theologisch Ethik fragt in besonderer Weise nach dem, was Menschen befähigt, Freiheit und damit auch Verantwortung wirklich zu wollen (Splett 1984, 75-93). Dabei zeigt sich eine paradoxe innere Grenze der Verantwortung: Wir können sie letztlich nur wollen, wenn wir darauf vertrauen, dass die mit der Verantwortung zugleich riskierte und übernommene Schuld Vergebung finden

wird, dass die unvollkommenen Bemühungen unseres Lebens in Gottes eine erlösende und befreiende Antwort finden. Verantwortung kann nur gelingen, wenn wir darauf vertrauen, dass die engen Grenzen unserer Fähigkeiten und Bemühungen nicht die Grenzen sind, nach denen unsere Hoffnungen bemessen werden. Die Verantwortung des Menschen ist in der Verantwortung Gottes für den Menschen geborgen, begrenzt und ermöglicht (Römelt 1990). Die Grenzen der Verantwortung sind zugleich der Grund ihrer Ermöglichung.

Literatur

- Auer, A. (1989): *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2. Aufl. Düsseldorf.
- Bayertz, K. (1995): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt.
- Beck, U. (1986): *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M.
- Birnbacher, D. (1995): *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart (erste Aufl. 1988).
- Birnbacher, D. / Brudermüller, G. (Hrsg.) (2001): *Zukunftsverantwortung und Generationensolidarität*, Würzburg.
- Böckenförde, E.-W. (1992): *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, 2. Aufl. Frankfurt a.M.
- Bonhoeffer, D. (1992): *Ethik*, Göttingen.
- Bornholt, S. / Feindt, P. (Hrsg.) (1996): *Komplexe adaptive Systeme (Forum für interdisziplinäre Forschung 15)*, Dettelbach.
- Burggraeve, R. (1997): *Die Ethik der Verantwortlichkeit im Plural. Die Auffassung von Emmanuel Levinas (Benediktbeurer Hochschulschriften 9)*, München.
- Di Fabio, Udo (2002): *Verantwortung als Verfassungsinstitut*, in: Knies, W. (Hrsg.): *Staat, Amt, Verantwortung. FS für Karl Fromme*, Stuttgart, 15-40.
- Etzioni, A. (1997): *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*, übers. von C. Münz, Frankfurt.
- Evangelische Kirche im Rheinland (2002): *Menschenwürde angefochten. Diskussionsbeiträge zur Orientierung in der Biomedizin*, hrsg. vom Amt für Sozialethik, Düsseldorf.
- Gabriel, K. (Hrsg.) (2001): *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften Bd. 42: Der Dritte Sektor*, Münster.
- Habermas, J. (1992): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.
- Haeflner, G. (1986): *Existenz- und Dialogphilosophie*, in: Coreth, E. u.a. (Hrsg.): *Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie 10)*, 39-59.
- Hausmanning, T. (1993): *Christliche Sozialethik in der späten Moderne. Grundlinien einer modernitätsintegrativen und -korrekativen Strukturethik*, in: ders. (Hrsg.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn, 45-90.
- Hayek, F.v. (1979): *Die drei Quellen der Werte*, Tübingen.
- Heimbach-Steins, M. (2002): *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen*, Mainz.
- Hilpert, K. (1991): *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf.
- Höffe, O. (1993): *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt a.M.
- Homann, K. (1993): *Wider die Erosion der Moral durch Moralisieren*, in: J. Beaufort u.a. (Hrsg.), *Moral und Gesellschaft (Forum für interdisziplinäre Forschung 11)*, Dettelbach, 47-68.
- Huber, W. (1983): *Sozialethik als Verantwortungsethik*, in: Bondolfi, A. (Hrsg.): *Ethos des Alltags. FS für Stephan Pfürtnner*, Zürich, 55-76.
- Johannes Paul II (1993): *Enzyklika Veritatis Splendor über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre*, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, korrigierte Fassung 1995), Bonn.
- Jonas, H. (1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 2. Aufl. Frankfurt a.M.
- Kaufmann, F.-X. (1992): *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg i.Br.
- Kaufmann, F.-X. (1995): *Art. Kirche*, in: Görresgesellschaft (Hrsg.): *Staatslexikon, Sonderausgabe der 7. Auflage Freiburg*, Bd. 3, 409-413.
- Kluxen, W. (1974): *Ethik des Ethos*, Freiburg i.Br.
- Korff, W. (1979): *Kernenergie und Moralthologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse*, Frankfurt.
- Korff, W. (1985): *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, 2. Aufl. Freiburg.
- Korff, W. (1993): *Institutionentheorie: Die sittliche Struktur gesellschaftlicher Lebensform*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, hrsg. v. A. Hertz u.a., Neuaufl. Freiburg, Bd. 1, 168-176.

- Korff, W. (2001): Verantwortungsethik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. W. Kasper, Bd. 10, 3. Auflage Freiburg 2001, 597-600.
- Korff, W./Wilhelms, G.(2001): Verantwortung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. W. Kasper, Bd. 10, 3. Auflage Freiburg 2001, 600-603.
- Levinas, E. (1989): Humanismus des anderen Menschen, Hamburg.
- Levinas, E. (1992): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg.
- Luhmann, N. (1994): Soziologische Aufklärung, Bd. IV: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, 2. Aufl. Opladen.
- Mieth, D. (2002): Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg/Basel/Wien.
- Nida-Rümelin, J. (1996): Ethik des Risikos, in: ders. (Hrsg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch, Stuttgart, 806-830.
- Pies, I. (1993): Normative Institutionenökonomik, Tübingen.
- Römel, J. (1990): Theologie der Verantwortung, Innsbruck.
- Spaemann, R. (1999): Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Schein-Debatte, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. 10. 1999.
- Splett, J. (1984): Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute, Frankfurt.
- Thierse, W. / Kues, H. / Nickels, Ch. / Essen, J. v. (1999): „Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid“ (1 Kor 5,7). Gründungserklärung des Politischen Clubs an der Katholischen Akademie in Berlin, Berlin (unveröffentlichtes Manuskript).
- Vischer, L. (2001): Verantwortliche Gesellschaft? Über Zukunftsfähigkeit, Solidarität und Menschenrechte, Neukirchen.
- Vogt, M. (1997): Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie, Freiburg.
- Vogt, M. (2000): Globale Nachbarschaft. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen, München.
- Vogt, M. (2003): Kann Politik globale Verantwortung für künftige Generationen organisieren?, in: Müller, J./Reder, M. (Hrsg.): Der Mensch vor der Herausforderung nachhaltiger Solidarität (Globalisierung der Solidarität. Schritte zu einer neuen Weltkultur Bd. 8), Stuttgart (im Druck).
- Weber, M. (1993): Politik als Beruf, Stuttgart [Erstveröffentl. 1919].
- Widmer, P. (1991): Die Lust am Verbotenen und die Notwendigkeit, Grenzen zu überschreiten, Stuttgart.