

## Was leistet die Philosophie im Dialog mit den Geowissenschaften?

Gerhard Kruij

Die Geowissenschaften geben uns eine Fülle von Daten über die Weltrohstoff-Situation an die Hand. Dabei wird deutlich, dass diese Ressourcen sehr ungleich über die ganze Welt verteilt sind, dass sie von Menschen in sehr unterschiedlicher Weise genutzt und damit auch verbraucht werden, sodass sie späteren Generationen nicht mehr oder nicht mehr im selben Ausmaß zur Verfügung stehen. Während die einen an Hunger oder leicht therapierbaren Krankheiten sterben, leben die anderen in unvorstellbarem Luxus. Während wir heute kostbare Rohstoffe wie Erdöl einfach zu Heizungszwecken verbrennen, wird späteren Generationen dieser Rohstoff möglicherweise für wichtige Anwendungen in der chemischen oder pharmazeutischen Industrie nicht mehr zur Verfügung stehen. Unsere moralischen Intuitionen sagen uns, dass diese extreme Ungleichheit ungerecht sein könnte. Trotzdem ist die moralische Empörung nicht so weit verbreitet, dass sich tatsächlich etwas ändert.

Kann hier eine praktisch-philosophische Reflexion weiterhelfen? Rationale Argumente in Sachen der Moral können selten die Motivation schaffen, sich auch moralisch zu verhalten, aber sie können dabei helfen, unsere Intuitionen aufzuklären, unsere moralischen Forderungen damit mit größerer Gewissheit auszustatten und uns vor Fehlschlüssen zu bewahren.

Es reicht nämlich nicht aus, dass wir uns in diesen Fragen nur auf unsere moralischen Gefühle oder Intuitionen verlassen. Hier gilt es, wie in anderen Lebensbereichen auch, unterschiedliche Auffassungen mit Argumentationen auszutauschen und zu einem „richtigen“ Urteil zu gelangen. Solange man nicht in äußerst voraussetzungsvoller Weise wie die Schottische Schule im „common sense“ so etwas wie einen angeborenen, von allen deshalb selbstverständlich und unbestritten geteilten „gesunden Menschenverstand“ vermutet, wird man sich nicht nur auf die in einer Gesellschaft mehrheitlich oder durchschnittlich gemeinsamen Überzeugungen berufen wollen.

Diese sind hinsichtlich der Armut in der Dritten Welt und der Ausbeutung der Umwelt gar nicht so stark, wie es scheint. Es sind bei weitem nicht alle bereit, sich durch die Armut oder die bedrohte Umwelt in die Pflicht nehmen zu lassen. Wenn es einen solchen „common sense“ gäbe, müsste das Engagement für die Dritte Welt und die Umwelt größer sein, müssten Armutsbekämpfung und umweltgerechtes Verhalten ein größeres politisches Gewicht haben, müssten sich Politiker für das Thema stärker interessieren, müsste es in Wahlkämpfen eine Rolle spielen etc. Viele denken doch ganz anders: Die Menschen dort seien selbst schuld. Bei selbst verschuldeter Armut bestehe keine Pflicht zur Hilfe, man könne doch ohnehin nichts ändern. Was die Umwelt angeht, so wird es schon nicht so schlimm sein. Zukünftigen Generationen wird schon etwas einfallen, usw.

Viele Elemente dieses egoistischen oder mindestens provinziellen „common sense“ sind natürlich nicht im Kern ethische Urteile, sondern Fehleinschätzun-

gen und mangelnde Information über die Situation – deshalb ist manchmal schon viel gewonnen, wenn man nur über die Fakten informiert. Aber selbst wenn man annehmen würde, es gäbe ein über diesen „common sense“ hinausreichendes ethisches Bewusstsein, bedürfte dieses sicherlich einer ständigen Reproduktion, einer Weitergabe an die nachfolgende Generation und dabei einer rationalen Vergewisserung, auch in Form von Begründungen, bei denen sich die Beteiligten eben auch praktisch-philosophischer Argumente bedienen, bis hinein in lebensweltlich geprägte Sprichwörter mit ethischen Prinzipien. Vor allem in einer Zeitsituation, in der wegen der Erosion traditioneller Milieus und der Individualisierung und Pluralisierung mehr und mehr Menschen förmlich zu einer postkonventionellen Moral gezwungen werden, wird die Rolle der praktischen Philosophie hoch einzuschätzen sein.

Viele Menschen haben auch den Eindruck, die praktische Philosophie könne zumindest in den Fragen des konkreten Umsetzens allgemeiner moralischer Forderungen nichts mehr beitragen. Es ist natürlich zuzugeben, dass sich aus einer normativen Orientierung *alleine* keine konkrete Handlungsanweisung ergibt. Tatsächlich lassen sich die normativ ausgezeichneten Ziele auf verschiedenen Wegen verwirklichen. Auch ist richtig, dass sich im konkreten Handeln immer wieder Ziel- und Normkonflikte ergeben, die nicht abstrakt, also losgelöst von der konkreten Situation, in der diese Konflikte auftreten, gelöst werden können. Drittens schließlich ist zuzugestehen, dass mit der Formulierung positiver Pflichten noch nicht der genaue Adressatenkreis derer benannt ist, die diesen Pflichten nachkommen sollen.

Trotzdem sollte man den moralphilosophischen Begründungsdiskurs und die Fragen der Anwendung und Umsetzung nicht zu stark voneinander trennen. Ich halte einen engen Bezug der praktischen Philosophie auf Umsetzungs- und Anwendungsfragen aus zwei Gründen für bedeutsam: Erstens wird praktische Philosophie aus diesem Bezug die Chance erhalten, ihre häufig allzu abstrakt formulierten ethischen Theorien zu überprüfen und daraus für den

eigenen moralphilosophischen Diskurs lernen können. Probleme der Anwendung und Umsetzung haben Rückwirkungen auf den Begründungsdiskurs. Sie führen möglicherweise zu neuen ethischen Einsichten. Auf Dauer wird nicht als normativ gültig betrachtet werden können, was ständig an der Umsetzung scheitert. Zweitens besteht die Gefahr, dass die normative Forderung, um die es geht, in den Problemen der Umsetzung und Anwendung unkenntlich wird, wenn die moralische Sensibilität nicht bis in die feinsten Verästelungen der konkreten Probleme hinein mitläuft und die Übermacht des Faktischen nicht immer wieder kritisch in Frage stellt.

Auch die an sozialen Bewegungen beteiligten Akteure argumentieren sehr wohl ethisch und behandeln diese Fragen nicht nur als technische Probleme, auch nicht, wenn es um unterschiedliche Lösungsstrategien geht. Dies kann einerseits ein Problem sein, wenn die Geltungsansprüche der Wahrheit, der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit nicht auseinandergehalten werden und beispielsweise Tatsachenfragen moralisch aufgeladen werden. Andererseits liegt bekanntlich der Teufel im Detail. Auch im Detail können sich ethisch relevante Fragen stellen, von deren Bearbeitung sich die Ethik nicht dispensieren darf.

In den aktuellen Debatten um „Gerechtigkeit weltweit“, in denen sowohl die Ungleichheit in der gegenwärtigen Ressourcennutzung sowie Fragen der Gerechtigkeit zwischen den Generationen zusammenfließen, spielt die „Theorie der Gerechtigkeit“ von John Rawls eine große Rolle. Es ist unmöglich, hier diese Theorie und die breite Diskussion, die sich an ihr entzündet hat, darzustellen. John Rawls hat mit seinem Ansatz ein ausgesprochen voraussetzungsvolles Modell von Verfahrensgerechtigkeit vorgelegt, das nur als Gedankenexperiment funktionieren kann. In einem fiktiven „Urzustand“ legen alle Menschen in einem besonderen Verfahren (Stufe 1) die später einzuhaltenden Verfahren (Stufe 2) in Form von Grundregeln der von ihnen zu gründenden Gesellschaft fest. Im Urzustand werden die Beteiligten, die im übrigen beim Verfahren

der Aushandlung von Grundsätzen gleiche Partizipationschancen haben und einen Konsens finden müssen, unter den „Schleier des Nichtwissens“ gestellt und damit durch diese Verfahrensvoraussetzung zu einem unparteiischen „moral point of view“ gezwungen, sodass ihr eigeninteressiertes Handeln unter dieser Bedingung zu „gerechten“ Ergebnissen führt. Denn jeder muss damit rechnen, in der späteren gesellschaftlichen Wirklichkeit eine benachteiligte Position zugeteilt zu bekommen, weshalb er versucht, in einer Strategie der Maximierung der Minima solche benachteiligten Positionen möglichst gut auszustatten. Daraus ergibt sich als eine Grundregel der Gerechtigkeit das sogenannte „Differenzprinzip“, dass Unterschiede der Verteilung nur solange zugelassen sind, als sie auch den am meisten Benachteiligten noch nutzen. Die Moralität der Ergebnisse dieses Verfahrens wird also nicht allein dadurch erreicht, dass die Beteiligten eigeninteressiert und rational die Grundsätze einer späteren Gesellschaft festlegen, sondern wesentlich durch die Nebenbedingung des „Schleiers des Nichtwissens“. Natürlich: nur wer diese Nebenbedingung für plausibel (für „fair“) hält, wird bereit sein, die Ergebnisse dieses Verfahrens als rationale Argumente zu akzeptieren.

Wenn wir dieses Gedankenexperiment auf Fragen der Gerechtigkeit weltweit und zwischen den Generationen anwenden, so fällt es nicht schwer, zu dem Ergebnis zu kommen, dass niemand von uns, ohne zu wissen, in welchem Land er geboren würde bzw. welcher Generation er angehören würde, einer solchen Welt mit solchen Ungleichheiten und einem Ressourcenverbrauch auf Kosten unserer Nachkommen zugestimmt hätte. Mindestens hätten wir versucht, das Existenzminimum für alle und entsprechende soziale Sicherungssysteme sowie die Erhaltung eines Minimums an Ressourcen für die zukünftigen Generationen zu fordern.

Die Anwendbarkeit dieses Gedankenexperiments auf die gesamte Menschheit setzt freilich eine Zusammengehörigkeit dieser Menschheit voraus, was sicherlich noch nicht ins Bewusstsein aller Menschen getreten ist. Es setzt soziale Kooperationszusammen-

hänge voraus, die, so meinen manche, zwischen Erster und Dritter Welt nicht oder nicht in ausreichendem Maße bestünden. Ich denke, dass diese Annahme nicht zutrifft.

Viele Länder der Dritten Welt sind in Kooperationszusammenhänge hineingezwungen worden und werden weiter in sie hineingezwungen. Dass einige dieser Länder heute für solche Kooperationsbeziehungen nicht mehr viel anzubieten haben, beispielsweise weil einmal vorhandene Ressourcen erschöpft sind (z.B. Silbervorkommen in Bolivien), ist ja gerade das Ergebnis dieses Zwanges. Dass die Kolonialgeschichte mindestens in Teilen eine Ausbeutungsgeschichte war, ist unbestritten.

Sicherlich ist es nahezu unmöglich, im Sinne einer *korrektiven* Gerechtigkeit weit zurückliegende Ungerechtigkeiten wieder gutzumachen. Dazu fehlen uns die notwendigen Quantifizierungsmöglichkeiten. Außerdem ist nicht klar, wer eigentlich heute die Nachkommen der früheren Ausbeuter und der früher Ausgebeuteten sind und welche moralischen Ansprüche und Pflichten ihnen aus der vergangenen Ungerechtigkeit erwachsen. Mindestens aber lassen es die Geschichte und die Gegenwart nicht zu, davon auszugehen, es hätten zwischen Erster und Dritter Welt gar keine Kooperationsbeziehungen bestanden, die heute eine Basis für die Begründung von Forderungen distributiver Gerechtigkeit und einer solchen prinzipiellen Zusammengehörigkeit abgeben könnten. Wenn heute eine Reihe von Ländern faktisch aus den Tauschbeziehungen auf dem Weltmarkt herausfallen, dann kann doch ein solcher Abbruch von Beziehungen moralisch nicht genauso behandelt werden wie der Fall, in dem solche Beziehungen nie bestanden haben. Mindestens ist also das Vorliegen von Kooperationsbeziehungen anzuerkennen, die eine Basis für die Anwendbarkeit der Forderungen distributiver Gerechtigkeit und damit auch des Gedankenexperiments von Rawls bilden können. Eine Exklusion darf es nicht geben!

Schließlich kommt noch das Problem der Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen hinzu, wobei ich zunächst die jeweils unmittelbar nachfol-

gende Generation betrachten möchte: Ohne Korrektur von Transaktionen, die auf Grund legitimen Tausches von Gütern und Dienstleistungen (kommunative Gerechtigkeit) zustande kommen, wird es in einer Gesellschaft wachsende Ungleichheiten geben.

Unabhängig davon, ob man schon in ihnen ein Gerechtigkeitsproblem sieht, stellt sich jedoch die Frage, ob nachfolgende Generationen mit den bereits bestehenden Ungleichheiten belastet werden dürfen. Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob es moralisch zu rechtfertigen ist, dass weltweit die meisten in eine Situation extremer Armut hineingeboren werden, sondern auch darum, ob es zu rechtfertigen ist, dass einige, ohne eigene Leistung, von Beginn ihres Lebens an mit einer unermesslichen Güterfülle ausgestattet sind. So ergeben sich für jede nachwachsende Generation erhebliche, unverschuldete Ungleichheiten in den Startbedingungen. Man kann darin – wenn man von der Maxime der Chancengleichheit ausgeht – selbst schon eine Verletzung von Gerechtigkeitsforderungen sehen. Aber auch darüber hinaus lässt sich zeigen, dass es im allgemeinen Interesse liegt, bestehende Ungleichheiten nicht einfach an nachfolgende Generationen weiterzugeben, weil auf diese Weise Potenziale der nachwachsenden Generation nicht entdeckt und genutzt werden können.

Es gibt durchaus Gründe, die Versorgung und Erziehung einer nachfolgenden Generation als ein „öffentliches Gut“ zu betrachten, von dem alle profitieren, zu dem aber auch alle beizutragen haben. Daraus müsste dann gefolgert werden, dass die Generationenfolge kontinuierlich ein gewisses Maß an Redistribution erfordert, mindestens zur Herstellung von Chancengleichheit. Und in der Gegenwart beschleunigter Globalisierungsprozesse handelt es sich eben bei diesem „öffentlichen Gut“ auch um ein globales Gut, für dessen Bereitstellung alle Mitverantwortung tragen.

Betrachten wir nun aber noch die Frage der Gerechtigkeit gegenüber weit in der Zukunft lebenden Generationen. Vor allem in der Wirtschaftsethik, wird heute – m.E. nur teilweise erfolgreich – versucht,

die Moral mit Hilfe des Rekurses auf das wohlverstandene langfristige Eigeninteresse zu rekonstruieren. Sofern dabei das Spezifische des moralischen Standpunkts nicht in idealisierenden Verfahrensbedingungen oder in einem Begriff von Eigeninteresse versteckt wird, der auch reinen Altruismus noch umfasst, kann ein solcher Ansatz für Fragen der Gerechtigkeit zwischen den Generationen wenig austragen. Denn, um auf ein Dictum von Keynes zu verweisen: „*In the long run, we are all dead.*“ Tote haben keine Interessen mehr, und das Interesse der Lebenden an einem Nutzen, der sich erst nach ihrem Tod einstellt, dürfte gering sein. Umgekehrt haben zukünftige Generationen noch kein Drohpotential, um eine Vergeltung an uns vorzunehmen, wenn wir ihre Interessen vernachlässigen. Überhaupt ist es schwierig, von den Interessen oder Rechten noch nicht geborener, noch nicht einmal gezeugter zukünftiger Generationen zu sprechen. Nur wenn ein Individuum bereit ist, den Nutzen der eigenen Kinder im Sinne eines Eigennutzens zu verstehen, lässt sich durch Iteration der Eigennutzenbegriff in die Zukunft hinein verlängern.

Ähnlich muss der Versuch scheitern, intergenerationelle Gerechtigkeit an Tauschgerechtigkeit zu assimilieren, nach der Regel: so wie wir die Erde von unseren Vorfahren unversehrt übernommen haben, seien wir auch verpflichtet, sie unsererseits an die nächste Generation weiterzugeben. Die unterstellte Reziprozität ist wegen der Asymmetrie der Zeit nur eine virtuelle. Der Geber der ersten Weitergabe und der Empfänger der zweiten sind nicht identisch, und das Nehmen ist längst geschehen, bevor das Geben fällig wird. Die Regel kann nur funktionieren, wenn sie nicht als reine Tauschhandlung im eigenen wechselseitigen Interesse, sondern als Explikation einer Universalisierungsregel verstanden wird, in die auch zukünftige Generationen einbezogen sein müssen.

Interessanterweise erweist sich der vielfach geschmähte Utilitarismus für die Entwicklung einer Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit als relativ tragfähig, sofern man nur von einem werttheoretisch neutralen Nutzenbegriff ausgeht. Mit ihm

kann gezeigt werden, dass es irrational ist, zukünftigen Nutzen allein deshalb geringer zu bewerten, weil er zukünftig ist. Dies verbietet ein Abdiskontieren zukünftigen Nutzens, wie es in der Ökonomie üblich ist. Nur wenn ein zukünftiger Nutzen nicht nur in Geldwert ausgedrückt, sondern auch durch Geld ersetzt werden kann und man relativ sicher von einer bestimmten Zinsrate ausgehen kann, sind Abdiskontierungen zulässig. Das Streben nach dem „größten Glück der größten Zahl“ führt – unabhängig davon, ob man unter dieser klassischen Formel nun einen Nutzensummenutilitarismus oder einen Durchschnittsnutzenutilitarismus versteht – dazu, den Nutzen zukünftiger Generationen nicht geringer zu veranschlagen, als den Nutzen gegenwärtiger Generationen.

Der Utilitarismus liefert sogar Argumente für das Fortbestehen der Menschheit, zumindest solange weitere Generationen mindestens einen positiven Nutzen haben. Doch hat er seine spezifischen Probleme, die typischerweise mit Fragen der Verteilungsgerechtigkeit zusammenhängen. Er würde es durchaus tolerieren, wenn einem Einzelnen oder einer Generation extreme Opfer zugemutet würden, sofern dadurch nur andere diese Opfer durch entsprechend höheren Nutzen wieder ausgleichen, so dass das Nutzenintegral über alle Generationen hinweg maximiert wird.

Ein Ansatz, der diese Nachteile vermeidet, ist wieder die schon kurz dargestellte Theorie der „Gerechtigkeit als Fairness“ von John Rawls. Wendet man das „Differenzprinzip“ auf die Bewertung intergenerationaler Allokationen an, bedeutet es, dass unter allen möglichen Konsumpfaden demjenigen der Vorzug zu geben ist, bei dem die am schlechtesten gestellte Generation den höchsten Nutzen hat. Diese Maximin-Regel würde aber auf eine gleichförmige Verteilung hinauslaufen, da sie der gegenwärtigen Generation verbietet, Opfer für zukünftige Generationen zu bringen, wenn sie sich durch diese Opfer schlechter stellt als im Falle einer gleichförmigen Verteilung. Die reine Maximin-Regel vernachlässigt die Gerichtetheit der Zeit, sie verlangt eine Fairness gegenüber vergangenen Generationen,

die zu kontraintuitiven Ergebnissen führt. Rawls selbst hat deshalb die Anwendung seiner Theorie für diesen Fall abgelehnt.

Die mit der Anwendung der Maximin-Regel gegebenen Schwierigkeiten lassen sich beheben, wenn man den Standpunkt des externen Beobachters aufgibt, eine nur auf die jeweils gegenwärtige Generation bezogene Handlungsregel formuliert und sich darauf beschränkt, eine Obergrenze des Verbrauchs des produktiven Ausgangsbestands dieser Generation festzulegen, und das ohne Berücksichtigung der Konsumniveaus vergangener Generationen. Die Regel lautet dann, dass die gegenwärtige Generation maximal so viel verbrauchen darf, dass sie einen produktiven Bestand weitergibt, der allen späteren Generationen mindestens dasselbe Konsumniveau ermöglicht wie ihr selbst. Durch Iteration kann dieses Konsumniveau dann von Generation zu Generation zunehmen, wenn der technische Fortschritt dies ermöglicht. Im Grunde läuft dies auf die bekannte Formel des „sustainable development“ (Nachhaltigkeit) hinaus, wie sie 1987 im Brundtland-Bericht definiert wurde, und zwar als eine Entwicklung, „die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“. Wir kommen mit ihr inhaltlich wieder zu der oben schon erwähnten virtuellen Reziprozität zurück, haben sie aber nicht mehr aus der Tauschergerechtigkeit, sondern aus intergenerationaler Chancengerechtigkeit heraus begründet.

Hinsichtlich der regenerierbaren Ressourcen bedeutet Nachhaltigkeit, dass jede Generation nur die Menge verbrauchen darf, die auf natürlichem Wege oder durch menschliches Einwirken nachwächst. Sie darf nur von den Zinsen des Naturkapitals, nicht von seinem Bestand leben. Schadstoffbelastungen sind nur in dem Maß zulässig, wie sie durch natürliche Selbstreinigungsprozesse verkraftet werden können. Bei nicht-regenerierbaren Ressourcen scheint das Kriterium der Nachhaltigkeit auf den ersten Blick auf einen Null-Verbrauch hinauszuweisen. Wenn ein begrenzter Kuchen auf eine zwar im Prinzip endliche, aber doch wohl sehr große Generationenfolge auf-

geteilt werden soll, werden die einzelnen Verbrauchsdaten minimal. Aber wie so oft ist auch hier das „cake-eating-model“ zu simpel. Zwar kann der Kuchen nicht unendlich wachsen, aber es gibt einen technischen Fortschritt, der es einer nachfolgenden Generation ermöglicht, mit einer kleineren Ressourcenmenge größeren Nutzen zu erreichen.

Einer der letzten Berichte an den *Club of Rome* trägt den Titel „Faktor 4“ und zeigt, wie eine Verdoppelung des Wohlstands bei gleichzeitiger Halbierung des Energie- und Stoffeinsatzes möglich ist. In den Fällen, in denen nicht-regenerierbare Ressourcen durch Ersatzstoffe, durch verbesserte Technik und know-how substituierbar sind, ist ein Verbrauch im Maße dieser Substitution auch zulässig. Das gleiche gilt für die Gefahren von Techniken, die im Rahmen eines Gesamtpaketts durch entsprechende Vorteile ausgeglichen werden müssen. Freilich ist hier große Zurückhaltung angebracht. Die Folgen des Treibhauseffekts wird man kaum technisch bewältigen können. Der Verlust einer großen Zahl von Tier- und Pflanzenarten wird sicherlich nicht dadurch wettgemacht, dass man Genbanken anlegt. Überhaupt ist bei irreversiblen Veränderungen größte Vorsicht geboten: sie sind zwar, wie der Name sagt, dauerhaft, aber sie widersprechen dem Prinzip der Nachhaltigkeit, weil sie einer zukünftigen Generation in der Regel nicht mehr dieselben Chancen einräumen, wie ihrer Vorgängergeneration.

Besonders Naturwissenschaftler, auch innerhalb des *Club of Rome*, haben schon sehr früh die Meinung geäußert, dass nur mit Hilfe einer Religion eine Moral der Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen etabliert werden kann. Aber Religionen lassen sich nicht stiften, weil man von ihnen eine bestimmte gesellschaftliche Funktion erhofft.

Hinter den genannten funktionalistischen Erwartungen verbirgt sich trotzdem eine richtige Erkenntnis. Denn in allen skizzierten Ansätzen stecken zwei nicht-triviale Annahmen:

- ✓ dass es überhaupt sinnvoll ist, von der Weiterexistenz der menschlichen Gattung auszugehen, und
- ✓ dass es für jeden Einzelnen einer Generation sinnvoll ist, moralisch zu handeln.

Letzteres ist Voraussetzung dafür, dass wir räumliche Distanz, ersteres dafür, dass wir auch zeitliche Distanz für moralisch unerheblich halten. Die Frage nach intergenerationaler Gerechtigkeit stellt exemplarisch eben auch die Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz in der Welt und der Geschichte überhaupt.

Von der Position einer abgrundtiefen Skepsis her kann jede zukunftsethische Reflexion eigentlich nur als lächerlich erscheinen, werden dem individuellen und dem Generationenegoismus Tür und Tor geöffnet. Umgekehrt bietet aber auch nicht jede beliebige Religion die Garantie für eine positive zukunftsethische Motivation. Apokalyptische Naherwartungen oder gewaltbereite Fundamentalismen wirken sich für die Wahrnehmung der Verantwortung für zukünftige Generationen unter Umständen genauso verheerend aus wie manichäische Weltflucht – wobei oft genug beides ja zusammenfällt.

Was heute gebraucht wird, sind Weltanschauungen und Religionen, in denen die Würde aller Menschen ohne Ausnahme weiterhin als unantastbar proklamiert wird und in denen der Mensch als Beziehungswesen – auch und gerade in seiner Beziehung zur außermenschlichen Natur – im Mittelpunkt steht.

## Literatur

Für die Abfassung dieses Textes habe ich in Teilen auf frühere Publikationen zurückgegriffen, in denen sich auch weiterführende Literaturhinweise finden:

- Kruip G. (1997) Sozialethik als Verfahrensethik. In: Höhn H.J. (Hrsg.) Christliche Sozialethik interdisziplinär, 41-58. Suhrkamp, Paderborn
- Kruip, G. (1998) Intergenerationelle Gerechtigkeit – eine sozialethische Annäherung vor dem Hintergrund aktueller Diskussionen. In: Amann II., Kruip G., Lechner M. (Hrsg.) „Kundschafter des Volkes Gottes“. Festschrift für P. Roman Bleistein SJ zum 70. Geburtstag (Studien zur Jugendpastoral 4), 162-177. Don Bosco, München
- Kruip G. (1999) Chancengerechtigkeit : Neue Generationen haben ein Recht auf Umverteilung. In: Schallenberg P. (Hrsg.) „Als wögen Tränen unsere Arbeit auf“ – Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel: 50 Jahre Sozialinstitut Kommende Dortmund, 195-207. Lit, Münster
- Kruip G. (i.V.) Nicht so bescheiden! Koreferat zum Referat „Die Verschuldung armer Entwicklungsländer aus ethischer Sicht“ von Wilfried Hinsch auf der Tagung „Die Diskussion um ein Insolvenzrecht für Staaten“, Münster, 17.-19.1.02

## Anschrift des Autors

apl. Prof. Dr. Gerhard Kruip  
Forschungsinstitut für Philosophie Hannover (FIPH)  
Gerberstraße 26  
30169 Hannover  
e-mail: kontakt.fiph@t-online.de