ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

EDITORIAL: **Genwelten. Die Herausforderung einer zweiten Schöpfung** (Dietmar Mieth)

Bruno SCHMID: **Recht und Würde geistig behinderter Menschen. Eine Auseinandersetzung mit der sog. „Bioethikkonvention" des Europarats.** Dietmar Mieth zum 60. Geburtstag

Wolfgang SCHLÖGL: **Rechtliche Fragestellungen zur Sterbehilfe im Lichte aktueller Rechtsprechung**

Hans-Martin SCHÖNHERR-MANN: **Die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert. Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk von Emmanuel Lévinas**

Diskussionsforum:

Holger ZABOROWSKI: Verletzt „Big Brother" die Menschenwürde? Ethische Überlegungen

Nachrichten
Bücher und Schriften
ETHICA-Bibliografie

Jahr 9 – 2001 – 1

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

Prof. em. P. Martin Benzerath, Ostwald / F (Bibliographie)
Dr. Alberto Bondolfi, Zürich (Theologische Ethik)
Prof. Dr. Alexius J. Bucher, Eichstätt (Philosophie)
Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)
Prof. Dr.-Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)
Prof. Dr. Hans Halter, Luzern (Theologische Ethik)
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)
Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)
Prof. Dr. Peter Inhoffen, Graz (Moraltheologie)
Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)
Prof. Dr. Brian Johnstone, Rom (Moraltheologie)
Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt, dzt. Wien (Physik)
Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)
Prof. Dr. Peter Koslowski, Hannover (Wirtschaftsethik)
Prof. Dr. Hartmut Kreß, Kiel (Systematische Theologie/Ethik)
Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans Lenk, Karlsruhe (Philosophie, Soziologie)
Dr. Walter Lesch, Fribourg (Philosophie, Theologie, Literaturwissenschaft)
Prof. Dr. Dr. h. c. Werner A. Luck, Marburg (Physikalische Chemie)
Univ.Doz. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik)
PD Dr. Reinhard Margreiter, Innsbruck (Philosophie)
Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)
Ass.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)
Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)
Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)
Prof. Dr. Matthias Rath, Eichstätt (Kommunikation, Medienethik)
Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Basel (Biologie, Ökologie, Biomedizin)
Dr. Kurt Remele, Graz (Christliche Sozialethik)
Prof. em. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck (Psychologie, Paranormologie)
Dr. Klaus P. Rippe, Zürich (Philosophie, Geschichte, Völkerkunde)
Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt (Theologische Ethik)
Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)
Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)
Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)
Prof. Dr. Walter Schweidler, Weingarten (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)
Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)
Prof. Dr. Rainer Stuhlmann-Laeisz, Bonn (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

9. Jahrgang 1 – 2001 Innsbruck: Resch

Genwelten. Die Herausforderung einer zweiten Schöpfung (D. Mieth, Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Universität Tübingen) 3

Leitartikel

Bruno SCHMID: Recht und Würde geistig behinderter Menschen. Eine Auseinandersetzung mit der sog. „Bioethikkonvention" des Europarats. Dietmar Mieth zum 60. Geburtstag 13

Wolfgang SCHLÖGL: Rechtliche Fragestellungen zur Sterbehilfe im Lichte aktueller Rechtsprechung 37

Hans-Martin SCHÖNHERR-MANN: Die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert. Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk von Emmanuel Lévinas 57

Diskussionsforum

Holger ZABOROWSKI: Verletzt „Big Brother" die Menschenwürde? Ethische Überlegungen 83

Nachrichten

Schweizerische Gesellschaft für biomedizinische Ethik 91
Schöne neue Welt 91
Biomedizin-Kongress 91
Innovation und Prävention 91

Bücher und Schriften

Hille Haker: Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der Jahrestage von Uwe Johnson (Chr. Rehmann-Sutter) 92

B. Gordijn/H. ten Have (Hg.): Medizinethik und Kultur. Grenzen medizinethischen Handelns in Deutschland und den Niederlanden (V. Schubert-Lehnhardt) 93

Sibylle Reinhardt: Werte-Bildung und politische Bildung. Zur Reflexivität von Lernprozessen (B. Claußen) 95

Franz-Josef Bormann: Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin (B. Irrgang) 96

Simson Garfinkel: Database Nation: The Death of Privacy in the 21st Century (K. Weber) 98

Hans-Richard Reuter (Hg.): Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I (E. Luther) 99

Barbara Skorupinski/Konrad Ott: Technikfolgenabschätzung und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung in Theorie und Praxis (N. C. Karafyllis) 102

Karl-Wilhelm Merks: Gott und die Moral. Theologische Ethik heute (H. Kreß) 103

ETHICA-Bibliographie

ETHICA-Bibliographie 105

ETHICA; 9 (2001) 1, 3 – 12

EDITORIAL

GENWELTEN
Die Herausforderung einer zweiten Schöpfung

DIETMAR MIETH
Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Universität Tübingen

Mit zwei Büchern will ich versuchen, einen Einstieg in jene technische Mentalität zu finden die auch hinter den Visionen schöner neuer „Genwelten" stehen. Das eine Buch stammt von dem Amerikaner David NOBLE und heißt *Die eiskalten Träume*, 1998 in das Deutsche übersetzt. Das andere Buch, aus der Feder von Bernd GRÄFRATH, trägt den Titel *Es fällt nicht leicht, ein Gott zu sein*; der Untertitel lautet: *Ethik für Weltenschöpfer von Leibniz bis Lem.* Stanislaw LEM ist einer der berühmtesten Science-Fiction-Autoren, der sich auch mit der Frage der Moral der Zukunft sehr beschäftigt hat (vgl. das Interview in *Die Zeit*, 16. 9. 2000).

1. Technik als Menschheitstraum und Gottesspiel

NOBLE weist auf den amerikanischen Traum von einer Erlösung durch Technologie hin, und einer der wichtigsten Autoren, mit denen er auch mich bekannt gemacht hat, ist der amerikanische Sozialist Edward BELLAMY. Er vertritt am nachhaltigsten den robusten Geist der Religion der Technology Amerikas am Ende des 19. Jahrhunderts. In seinem ersten Buch *Die Religion der Solidarität* beschreibt BELLAMY „die Neigung der Menschenseele, ihre Solidarität mit dem Universum vollkommener zu verwirklichen, indem sie Instinkte entfaltet, die zum Teil oder ganz latent in ihr angelegt sind." Und er erklärt weiter: „die Seele birgt eine abgrundtiefe, göttliche Verzweiflung über die Unzulänglichkeit ihres Daseins und hegt den leidenschaftlichen Traum, unsterblich zu sein". Der „halbbewusste Gott", der der Mensch ist, hat die Berufung, seine göttlichen Elemente voll zu erkennen. 1888 veröffentlichte dieser BELLAMY einen utopischen Roman mit dem Titel *Looking Backward*. Zurückschauend wählt er die Perspektive des Jahres 2000, also unsere Perspektive, gewählt im Jahre 1888. Er zeigt die USA des Jahres 2000 als ein technologisches Utopia, als eine „ideale" Gesellschaft. Die technischen Errungenschaften, die er schildert, sind in der Tat eingetreten, aber ob sie die ideale Gesellschaft

heraufgeführt haben, darüber wird man heute streiten. Dennoch: BELLAMY lässt sich in der damaligen Gründerzeitstimmung von dem Aufbruch der Technik so sehr anstecken, dass er sagt, „die Menschheit beweist jetzt, dass die Gottheit in ihr steckt" und in ihr eröffnet sich die Aussicht, sehr poetisch ausgedrückt, „auf einen Fortschritt, dessen Ende vor lauter Fülle des Lichts uns ganz benommen macht." BELLAMYs Übereinstimmung einer Vision von der Erfüllung des Menschseins mit den technologischen Mitteln, die er heraufkommen sah, steht in der Tradition eines US-amerikanischen Chiliasmus. Chiliasmus ist die Lehre von JOACHIM VON FIORE im Mittelalter, der damit rechnet, dass es ein Tausendjähriges Zeitalter gäbe, an dessen Ende die Erfüllung stehen würde. „Die Menschheit beweist, dass die Gottheit in ihr steckt", – wer denkt da nicht an Präsident Clintons Behauptung im Jahr 2000, mit der Erschließung des *menschlichen Genoms* sei Gottes Schöpferplan aufgedeckt.

Einen ähnlichen Versuch, aus der Zukunft zurückzublicken, hat Stanislaw LEM in seinen Sterntagebüchern unternommen. Er beschreibt die Zukunft dort ungefähr aus der Sicht des Jahres 3000 nach Christus. Einige Beobachtungen über die Welt, die er in dieser Zeit sieht: „Zunächst wurde kaum einer und schließlich niemand mehr aus der Verbindung eines Mannes mit einer Frau geboren, sondern aus einer Zelle, die im Uterator, einer künstlichen Gebärmutter eingeschlossen war, und man konnte schwerlich der gesamten Menschheit die Sakramente mit der Begründung verwehren, dass sie durch Jungfernzeugung entstanden waren. Obendrein folgte schon die nächste Technologie, die des Bewusstseins. Mit dem Problem des Geistes in der Maschine, der durch die Elektronik und ihre vernünftigen Computer geboren wurde, wusste man sich noch zu helfen, aber danach kam die nächste, die des Bewusstseins und der Psyche in Flüssigkeiten. Man synthetisierte kluge und denkende Lösungen, die man in Flaschen abfüllen, umgießen und zusammenschütten konnte, und jedes Mal entstand eine Persönlichkeit, mitunter vergeistigter und klüger als alle Dichtonier zusammengenommen". „Dichtonien" heißt der Planet, auf dem dieser Gast im Jahre 3000 weilt. Computerisiertes Leben (Bioinformatik). Und LEM fährt fort: „um die Frage, ob die Maschine oder eine biochemische Lösung so etwas wie eine Seele haben könnte, gab es dramatische Auseinandersetzungen in den Kirchen auf der Synode im Jahre 2479, bis man dort ein neues Dogma aufstellte, das von der mittelbaren Schöpfung, welches besagte, Gott habe den von ihm erschaffenen vernünftigen Wesen die Macht der Zeugung von Intellekten des nächsten Wurfes verliehen. Aber das war noch nicht das Ende der Wandlung, denn bald stellte sich heraus, dass die künstlichen Intelligenzen andere nächst-

folgende produzieren konnten oder auch nach eigenem Kalkül menschförmige Wesen oder gar normale Menschen aus einem beliebigen Haufen Materie zu synthetisieren vermochten. Man unternahm später weitere Versuche, das Dogma von der Unsterblichkeit zu retten, aber sie brachen im Feuer der weiteren Entdeckungen zusammen, die in wahren Lawinen über das 26. Jahrhundert hineinstürzten. Kaum hatte man das Dogma mit einer abgewandelten Auslegung abgestützt, da entstand bereits die synthetische Bewusstseinstechnologie. Das Einzige, was also blieb, war das Dogma von der mittelbaren Schöpfung."

Dieses Dogma von der *mittelbaren Schöpfung* ist heute in den Visionen einiger Naturwissenschaftler bereits vorausgenommen. *Richard Seed* etwa betrachtet seinen Plan, den Menschen zu klonen, als einen Vollzug der wahren Gottebenbildlichkeit, weil die in die Gottebenbildlichkeit des Menschen hineingelegte Fähigkeit, Gottes Ebenbild zu entwickeln, unbedingt an die nächste Generation in besserer Form weitergegeben werden müsste. Ähnlich argumentieren zwanzig amerikanische Wissenschaftler und Nobelpreisträger, ähnlich eine Gruppe in Kalifornien, die sich mit der Weiterentwicklung der künstlichen Intelligenz beschäftigt und der Meinung ist, dass der Mensch von heute nicht ganz gut genug sei für die Probleme, die er mit seinen technologischen Lösungen heute schon schaffe, und dass man deswegen zugleich mit diesen technologischen Lösungen auch den Menschen, die zureichende künstliche Intelligenz neu schaffen müsste, die in der Lage sei, auch die Probleme, die durch die technologischen Lösungen entstehen, zu lösen. Die Vision, dass in einer bestimmten Zeit durch bestimmte Mittel, die man heute zur Verfügung hat, eine Vollendung erreichbar sei, spielt also eine große Rolle. Der amerikanische Bioethiker *Tristram Engelhardt* hat, um dies anschaulicher und mit etwas Humor zur Kenntnis zu bringen, eine Geschichte von Puritanern und Cowboys erzählt. Einige der ersten US-Amerikaner kamen mit der „Mayflower" hinüber nach Amerika, und sie waren Puritaner. Die Puritaner hatten eine relativ strenge Moral, die auf Pflichten und auf die Gesinnung abgestellt war, weniger auf Folgenanalysen. Aber mit den ersten Schiffen nach Amerika kamen auch Kavaliere. Kavaliere sind die Erben des englischen Adels, die Welteroberer und Imperialisten, und sie machten sich auf, um das Land zu unterwerfen, mit Mitteln, die, z. B. in Bezug auf die Urbevölkerung, ziemlich fragwürdig waren. Die Puritaner setzten sich gegen die Kavaliere im Unabhängigkeitskrieg zur Wehr, besiegten sie und vertrieben sie. Die Kavaliere zogen in den Süden US-Amerikas und gründeten dort die großen Farmen, auf denen sie Sklaven hielten und Baumwolle produzierten, bis wieder die Puritaner kamen, einhundert Jah-

re später, und im amerikanischen Bürgerkrieg die Sklavenhalter ebenfalls vertrieben. Diese setzten sich dann auf den Rücken ihrer Pferde und ritten nach Westen, und als sie dann in Kalifornien an der Grenze des Meeres angekommen waren und sich zu „new frontiers", neuen Grenzen, auf den Weg machten (so J. F. Kennedy 1961), ließen sie sich nieder und gründeten die Firmen der Biotechnology, Silicon Valley und andere technologische Errungenschaften. Das ist eine etwas humorvoll vorgetragene Geschichte dieser Art von „chiliastischer" Option. Derzeit fühlen sich die „Kavaliere" wieder von den Puritanern belästigt, die z. B. etwas gegen die Patentierung am Leben haben.

a) Wissenschaft, Technik und Ökonomie

Es scheint mir klar, dass in all diesen Fortschrittsträumen die Auffassung vom Schöpferischen im Menschen einseitig zum Zuge kommt. Was wir hier sehen, ist der in dem Geist des Menschen, in sein Bewusstsein aufgenommene, internalisierte *Bund* unserer Gesellschaft mit dem Futurum, als Fortschritt verstanden. Und ich möchte das nicht ironisieren. Es ist in der Tat so: wenn wir unsere Gesellschaften im Plural betrachten, dann haben wir in gewisser Weise schon in der Neuzeit einen nicht rückholbaren, einen irreversiblen Bund geschlossen – (erstens) mit der *Wissenschaft*, indem wir die wissenschaftliche Neugier in jeder Richtung zugelassen und sie als Wert in sich betrachtet haben, (zweitens) mit der *Technik*, d. h. mit der Vorstellung, dass das, was wir erkennen, auch umgesetzt wird in Fertigkeiten, und schließlich (drittens) mit der *Ökonomie*. D. h.: das, was wir umgesetzt haben in der Technik, das machen wir auch zum Gegenstand der Produktion, des Handels, des Verkaufs und des Konsums. Dieser Bund, sagte ich, ist nicht rückholbar, und er hat auch phantastische, faszinierende Erfolge in unserer modernen Welt erzielt. Die Tatsache, dass unsere Welt in dieser Weise überschaubar geworden ist, zusammenrückt und austauschbar in ihren Kulturen geworden ist, die sog. *Globalisierung*, ist sicherlich eine Chance, die sich aufgrund dieses Bundes eingestellt hat. Das moralische Zauberwort, das die neuen Genwelten ethisch regulieren soll, heißt „Selbstbestimmung". Das Menschenbild ist das des Konkreators (Teilhard, Rahner, Rombach) bzw. des „operablen" Menschen, wie es P. SLOTERDIJK in seinem letzten Beitrag (in: Der imperfekte Mensch, Katalog der Ausstellung gleichen Titels, Hygiene Museum Dresden) genannt hat. Dies ist jedoch keine Realprognose, sondern eine Fiktion, die sich der Normativität des Fortschrittes verdankt.

b) Die normative Kraft des Fiktiven

Lange Zeit hat man von der normativen Kraft des *Faktischen* gesprochen. Aber es sind nicht so sehr die wissenschaftlichen Fakten, die aus sich heraus auf neue Einstellungen in der Gesellschaft drängen. Eher handelt es sich um Optionen, die durch neue Erkenntnisse und erfolgversprechende Experimente in den Köpfen wach werden, obwohl ihre Erreichbarkeit durch die Fakten des Fortschritts keineswegs garantiert wird. Ein Beispiel dafür ist die *Gentherapie*. Zunächst als Ersatz genetischer Information in Zellen geplant, wurde sie bald zu einem Transfersystem, wobei durch Vektoren („Gentaxis") neue Informationen und Schaltvorgänge in die erkrankten Zellen eingeschleust werden sollten. Bisher sind dabei nur zweifelhafte Erfolge zu verzeichnen und seit 1999, seit der heftigen Diskussion einiger Todesfälle in den USA, wird die Skepsis auch seitens der Genforscher geteilt. Von mir 1989 bei einem Besuch im NIH gefragt, inwiefern er mit einer Versuchsanordnung im Vorfeld gleichsam den späteren Hauptgewinn, mit dem er die Mittel einwerbe, garantieren könne, antwortete *French Anderson*: garantieren könne er dies nicht, aber er glaube daran. Zu diesem Glauben, so versicherte mir ein Humangenetiker, gebe es keine Alternative.

In Analogie dazu kann man auch die Hoffnung auf *Organ- und Zellreparaturen* zwar als möglich, aber keineswegs als garantiert ansehen. Weder das Klonen noch das Herausbilden embryonaler Stammzellen ist als solches bereits eine „Therapie". Aber man pflegt oft den Weg nach dem Ziel zu benennen, so dass z. B. der Ausdruck „Zelltherapie" mit all seiner Herausbildung euphorischer Missverständnisse in der Öffentlichkeit die Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit nur allzu deutlich macht. Der Wunsch kann Wirklichkeit werden, doch der Glaube läuft einem Wissen voraus, das zweideutig bleibt.

Auch die so genannte *„prädiktive" Medizin* ist eigentlich eine Fiktion. Denn nur bei monogenetischen, in ihrer Wahrscheinlichkeit sicher prüfbaren und in ihrem Schweregrad genau feststellbaren Krankheiten ist etwas vorauszusagen – und die Antwort kann längst noch nicht in einer Therapie bestehen. Da dies die zahlenmäßig geringeren Fälle sind, hofft man auf die Feststellungen von Prädispositionen. Dies wird jedoch, trotz der beschleunigten Erfolge in der Erschließung des menschlichen Genoms, wegen multifaktorieller Informationen im Schnittpunkt der Gene ein Fortschritt sein, der zugleich mit dem Wissen auch das Wissen über das Nichtwissen ansteigen lässt. Kein Wissensfortschritt ohne fortschreitende Nichtwissenskenntnis. Warum nehmen wir das nicht ernst?

Die *Investition der Wirtschaft* folgt immer mehr der Fiktion. Um erfolgreich der Erste zu sein, um an der Spitze mitzuschwimmen, muss das Geld dem Erfolg vorauslaufen. Es muss aber auch versuchen, den Erfolg einzuholen. Das Mittel dazu heißt: *Patentierung*. Es ist kein Wunder, dass ein neuer Streit entstanden ist, inwiefern die patentierbaren „biologischen Materialien" wirklich Entdeckungen seien, vor allem wenn es sich um sog. „Genschnitzel" handelt, deren Herstellbarkeit reine Routine und deren Nützlichkeit mehr oder weniger Fiktion geworden ist.

Die normative Kraft des Fiktiven gilt auch für die Gentechnik in der *Landwirtschaft*. Auf der einen Seite stehen zwar Produktionsvorteile als möglicher finanzieller Gewinn (wenn sie sich verkaufen lassen), auf der anderen Seite stehen die fehlenden praktischen Nachweise von neuen Sorten mit Standortvorteilen für die Dritte Welt. Auch fehlen die neuen Qualitäten für die Verbraucher und die ökologischen Gewissheiten angesichts nur schwer absehbarer Risikomöglichkeiten. Auch hier ist die erste Euphorie in den Vereinigten Staaten einer neuen grundsätzlichen Diskussion gewichen. Dabei scheint die Wunschvorstellung der Promotoren – je mehr Information, umso mehr Akzeptanz – eher in ihr Gegenteil umzuschlagen: je mehr Information, desto mehr Kritik. Jeder Wegfall von Scheuklappen, welche durch eine selektive Informationspolitik befestigt werden, begünstigt, so behaupte ich, diejenigen, die zur Vorsicht mahnen.

Dennoch bleibt die Kraft der Fiktion, die uns alle erfasst. Es sind die Träume einer aufgeklärten, nachmetaphysischen Gesellschaft, die wir alle träumen: *eine Welt ohne Leid, ohne Hunger* (wenn auch nicht ohne Krieg). Aber träumen wir diese Träume für alle? Mehren oder verringern wir die Distanz mit den Ländern am Ende der Armutsschlange? Fortschritt für wen? Diese Frage erfasst uns auch in den hochentwickelten Gesellschaften. Wir müssen uns entscheiden, was wir eigentlich wollen: Versicherung, Arbeitsplatz, Reproduktion, Gesundheit und Lebensführung *nach Genmaß*? Dabei werden wir uns nicht nur unter dem Druck derer fühlen, die an den neuen großartigen Aufgaben verdienen wollen; wir werden auch in den Bann unserer eigenen zugespitzten Anspruchsprofile geraten. Denn wir sind es, die eine billige Versicherung und einen garantierten Arbeitsplatz für uns selber wollen. Oder gibt es solidarische Lösungen auf der Basis individueller Ansprüche?

Die normative Kraft des Fiktiven zeigt, dass der anscheinend *glaubensindifferente moderne Mensch* vielleicht doch derjenige ist, der am meisten glaubt, weil er keine Alternativen dazu hat. Der Glaube an Gott macht skeptisch für die unbewussten, aber intensiven Glaubensformen

und Glaubensnormen in der Welt. *Die Ablehnung der Metaphysik führt zum Triumph der Spekulation:* einer Spekulation zwar auf der Basis von Realien, aber nicht von diesen gedeckt, sondern emporgetragen von der Kraft unserer Wünsche, die ohne Gelassenheit und ohne Bewusstsein unserer Endlichkeit entfaltet werden.

2. Das Paradox der Selbstbestimmung

Mit der Erschließung des menschlichen *Genoms* hat ein großes Abenteuer der Menschheit begonnen. Aber es ist nicht die Entdeckung des menschlichen oder gar göttlichen Bauplans, denn dieser lässt sich nicht total objektivieren. Der Mensch, der sich total objektivieren könnte, würde selbst als Subjekt verschwinden und in der dann entstehenden manipulativen Masse untergehen. Oder er müsste ein Gott sein – dann wäre er kein manipulierter Gegenstand mehr. Die Entdeckung ist vielmehr so zu charakterisieren, dass nun Grundinformationen zur Verfügung stehen werden, deren Funktionen, Schaltstellen und Konditionierungen weiter erforscht werden können. Gelingen und Scheitern liegen hier nahe beieinander.

Der *Mensch nach dem Maß der Gene* ist nicht das Ziel ernsthafter Forschung, sondern nur das Ziel von Träumern, welche die abgesunkenen Glaubenskräfte des Menschen einsammeln und sie zu einer neuen normativen Kraft des Fiktiven zu vereinen suchen. Der glaubensindifferente Mensch ist für derlei Glaubensangebote besonders anfällig. Es ist aber nicht damit zu rechnen, dass wir die Endlichkeit und Fehlerfähigkeit des erkennenden Menschen selbst überwinden können. So werden wir – leider – auch immer mit Krankheiten, Leiden und Sterben zu rechnen haben. Mit der Erhöhung unserer individuellen Anspruchsprofile für gesundes Leben haben wir schon bisher nicht jene mitnehmen können, die wie die Fliegen an Krankheiten und Hunger in der Dritten Welt sterben, ganz zu schweigen von Aggression und Krieg.

Mit einem beträchtlichem Einfluss einer möglichen *Genifizierung* des menschlichen Lebewesens und seiner Lebenspläne, ja seines Bewusstseins, ist zu rechnen. Viele sprechen nach Abschluss des HUGO-Projektes von der Ethik: sie wollen Schutz der Privatsphäre, Verbot von Diskriminierung und Stigmatisierung, Recht auf geninformationelle Selbstbestimmung u. Ä. Oft wird dabei vergessen, dass schon jetzt frühe menschliche Lebewesen nach genetischer Belastung aussortiert werden und dass Länder das Genom ihrer Bevölkerung für die Forschung verfügbar machen lassen (Island, Estland). Die Forschung ist ein Bündnis mit der individuel-

len Selbstbestimmung derer eingegangen, die ihre Interessen äußern können. Soziale Folgen, z. B. in der Einstellung zu Behinderten, werden so auf die individuelle Entscheidung abgeschoben, damit man nicht von „Eugenik" sprechen muss (aber einige sprechen doch wieder in positivem Sinne davon). Mit den *Diagnose-Gen-Chips*, die den ersten großen finanziellen Erfolg für die großen Investitionen bringen sollen, wird der Lebensplan gen-maßgeschneidert: Familienplan, Berufsplan, Gesundheitsplan, Freizeitplan. Man weiß nicht, was mehr zu befürchten ist: dass Versicherungen und Arbeitgeber die Gen-Kenntnis zur Verringerung ihrer Risiken einfordern oder dass die Menschen sich mit ihren spezifischen Gen-Privilegien ihnen anzubieten versuchen. Wird bei Tests ohne Therapie neben dem Recht auf Wissen auch das Recht auf Nicht-Wissen eingeklagt werden, damit der Betroffene darüber entscheiden kann, in welche Entscheidungssituationen er sich hineinbringen lassen will? Die *Genmanipulation* der Keimbahn über eine Generation hinaus wird ebenso ein Thema bleiben oder werden wie die Ausweitung des Verbrauches menschlicher Embryonen im Labor. An Patenten werden manche Spekulationsgewinne eingestrichen. Der Missgriff, nicht erfundenes Leben patentieren zu lassen, wird immer deutlicher werden, je weniger die Patente die versprochenen Nutzen einlösen werden.

Viele Vorschläge zur *Anwendung der neuen Gen-Kenntnis* beruhen zum großen Teil auf Voraussagen, was Menschen, die ihre Geschichte, ihre Kultur, ihre alten Glaubensformen und eine humanistische Aufklärung hinter sich lassen, einmal akzeptieren, ja prämieren werden. Die Aussicht auf diese schöne neue Welt wird manchen erschrecken, dem neue Willkürlichkeiten ebenso verdächtig vorkommen wie das Festhalten an alten Autoritäten, nur um der Konstanz willen. Werden Lebensrechte an Erfolgskategorien gebunden, verschwindet der Unterschied zwischen Abwehrrechten, die Menschen in ihrem Sexualverhalten und Reproduktionsverhalten gegenüber dem Staat geltend machen, einerseits und den Anspruchsrechten andererseits, wonach der Staat gesunde Kinder durch Eröffnung von rechtlichen Freiräumen zu garantieren habe. Ebenso wenig wie der Staat ein Büttel gegen Selbstbestimmung ist, dürfte er ein geknechtetes Instrument zur Durchsetzung bestimmter individueller Interessen sein.

Viele befürchten von *eugenischen Argumenten* nur dann etwas, wenn man sie, wie in der NS-Zeit, für staatliche Zwangseugenik einsetzen würde. Sie sehen nicht, dass in einer Zeit sehr subtiler Gleichschaltung personaler Entscheidungen im Namen von deren Originalität (etwa durch Ak-

zeptanzbeschaffung) eine „indirekte" Eugenik durchaus auch ethisch problematisch sein würde. Und dies nicht nur, weil sie unausweichlich mit der Diskriminierung von Behinderungen bzw. derer, die sie ertragen wollen, verbunden wäre, sondern auch, weil es keine Grenze gibt, die im Namen der Selbstbestimmung zwischen „negativer" (Vermeidung von Krankheiten) und „positiver" (Verbesserung, Züchtung) Eugenik zu halten wäre. Solche Grenzen gäbe es dann nur unter massiver Einschränkung von angemeldeten Anspruchsrechten, auf Kosten der Selbstbestimmung.

Die *Selbstbestimmung* als Kriterium der Anwendung genetischer Möglichkeiten unterliegt also dem Paradox, dass sie umso mehr reguliert werden muss, je mehr sie formal reklamiert wird. Eine der wichtigsten Folgen für die Zukunft ist es, wie wir – und unter welchen Maßstäben – einen Ausweg aus diesem Dilemma finden. Ohne Rekurs auf das übergreifende Prinzip der *Menschenwürde*, d. h. der Anerkennung der Menschheit in jedem menschlichen Lebewesen, werden wir das nicht schaffen.

Die Illusion, als ginge mehr Ethik aus mehr Sachkenntnis in der Biologie hervor, macht Ethik im Grunde verzichtbar. Die *Ethik* hat als *Reflexion über das Gute und Richtige* nicht ihre eigenständige Kompetenz zu beanspruchen. Oder sind wir dem ethischen Wissen von naturwissenschaftlichen Nobelpreisträgern ausgeliefert? Man hat ein gewisses Recht, zu befürchten, einer bio-ethischen Bevormundung von Ethik, mit ihren selektiv tödlichen Folgen, im Namen von Begleitforschung unterstellt zu werden. Wer nur die menschliche Tragödie sieht, wenn ein behinderter Fötus als Kind überlebt, nicht aber die Tragödien hinter der Abtreibung, der hat seine Sensibilität halbiert.

Mir scheint, ein dermaßen genifiziertes Bewusstsein lässt sich nicht schlicht mit Aufgeklärtheit in eins setzen. Es bedarf einer Analyse, inwieweit die scheinbar glaubensindifferenten Gen-Träumer nichts anderes tun, als ihre abgesunkenen Glaubensbereitschaften an anderer Stelle in Weltanschauungen, mit denen sie dann die Moral nach alter Sitte bevormunden, zu manifestieren. Wo immer ein genetischer Unterschied unterschiedliche Rechtsstellungen begründen kann, wird die Menschenwürde an die genetische Erfolgsmeldung gebunden. Nur mit einem universalgenetischen Brett vor dem Kopf kann man genetische Qualitäten als dijudikativ für Rechte betrachten. Wer Föten ihre Schutzrechte als menschliche Wesen abspräche, obwohl sie international noch als „members of the human species" anerkannt sind, der sieht nicht mehr, wie Immanuel KANT, die „Menschheit" im Menschen als Träger der Würde ansieht, sondern betrachtet das lebensgeschichtliche Entwicklungsstadium – unabhängig von

Mensch und Tier, wie Peter SINGER, – als Begründung von Hierarchien des moralrelevanten Status: dann ist ein erwachsenes Schwein u. U. mehr überlebensberechtigt als ein menschlicher Säugling.

Religiös gesprochen tritt zu der Achtung der Menschheit in jedem menschlichen Wesen nur die Idee der Annahme, unabhängig von Schwäche, Behinderung und Erfolglosigkeit, hinzu. Wenn diese Idee der Annahme verschwindet, werden wir keine *Ethik der Würde* mehr haben sondern nur noch eine Ethik der Erfolgsinteressen, in der das Wissen um evolutionäre Fitness sich zu einer neuen Religion überhöht.

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Zentrum für Ethik in den Wissenschaften,
Universität Tübingen, Keplerstr. 17, D-72074 Tübingen
E-Mail: dietmar.mieth@uni-tuebingen.de

ETHICA; 9 (2001) 1, 13 – 36

BRUNO SCHMID

RECHT UND WÜRDE GEISTIG BEHINDERTER MENSCHEN

Eine Auseinandersetzung mit der sog. „Bioethikkonvention" des Europarats

Dietmar Mieth zum 60. Geburtstag

Bruno Schmid, Jahrgang 1944, Studium der Kath. Theologie und der Philosophie an der Universität Tübingen und den Facultés Catholiques de Lyon; 1973 Dozent für Christliche Sozialethik an der Kath. Fachhochschule Freiburg/Br.; 1975 Wechsel an die Pädagogische Hochschule Ludwigsburg; 1982 Promotion zum Dr. theol. an der Universität Tübingen. Seit 1982 Professor für Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten.
Veröffentlichungen (in Auswahl): Sittliche Existenz in Entfremdung. Eine Untersuchung zur Ethik J. J. Rousseaus (1983); als Mitautor: Wirtschaftliche Gerechtigkeit aus der Sicht des Glaubens (1988); Lernen aus Widersprüchen. Dilemmageschichten im Religionsunterricht (2001).
Arbeitsschwerpunkte: Christliche Ethik im Bereich der Religionspädagogik, Ethisches Lernen. Seit 1994 ehrenamtliche Mitarbeit in der Stiftung Liebenau, einer kirchlichen Einrichtung für behinderte Menschen. Angesichts der lauter werdenden utilitaristischen bzw. eugenischen Stimmen Auseinandersetzung mit dem Fragenkreis Behinderung und Ethik.

Nachdem das Thema *„Wert des Lebens behinderter Menschen"* nach 1945 in Deutschland tabu war, hat seit etwa zehn Jahren eine neue Diskussion darüber eingesetzt. Vereinfachend kann man drei Wurzeln dieser Diskussion unterscheiden. Zum Ersten sind es die wachsenden Möglichkeiten der Medizin- und Biotechnik, die nicht nur ungeahnte individuelle Therapien in Aussicht stellen und so die Mentalität einer „machbaren Gesundheit" verstärken, sondern auch alten eugenischen Träumen neue Nahrung geben. Zum Zweiten ist die Diskussion bestimmt von der Auseinandersetzung mit „Menschenbildern", die teils durch die Medizin- und Biotechnik inspiriert sind, teils aber auch aus Traditionen stammen, denen die Idee der „Heiligkeit menschlichen Lebens" fremd ist. Eine dritte Ursache, die wiederum zum Teil aus den beiden ersten erwächst, sind die Bestrebungen zur Vereinheitlichung des internationalen, insbesondere des europäischen Rechts, in denen die Vorstellungen unterschiedlicher Staaten und

Kulturen vom angemessenen Schutz menschlichen Leben aufeinander treffen.

Wachsende Beachtung findet in dem zuletzt genannten Zusammenhang das 1996/97 vom Europarat verabschiedete „Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Blick auf die Anwendung von Biologie und Medizin", meist kurz *„Bioethikkonvention"* genannt. Verblüffend ist hierbei, wie gegensätzlich die Konvention im Blick auf den Schutz von Recht und Würde geistig behinderter Menschen beurteilt wird. Während Kritiker gravierende Lücken zu erkennen glauben, halten Befürworter das Schutzniveau für höher als im herkömmlichen deutschen Recht. Die diesbezüglichen Regelungen der Konvention und ihre unterschiedliche Auslegung will der folgende Beitrag im Kontext der oben erwähnten aktuellen Kontroverse vorstellen.

Ein erster Schritt verdeutlicht die aktuelle öffentliche Diskussion über Recht und Würde behinderten Lebens. Ein zweiter Schritt fragt nach dem ethischen Hintergrund dieser Kontroverse. Ein dritter Schritt prüft die Konvention des Europarats, besonders jene den Schutz nicht-einwilligungsfähiger Personen betreffenden Artikel, in denen sich die Kontroverse spiegelt.

I. DIE NEUE DISKUSSION ÜBER DEN WERT BEHINDERTEN LEBENS

Kein Ereignis markiert den Streit um Recht und Würde behinderten Lebens in Deutschland deutlicher als die so genannte „Singer-Debatte". Peter SINGER, damals Leiter des „Center for Human Bioethics" in Melbourne/Australien, heute Philosoph an der Harvard-University (Cambridge/Mass.), erhielt 1989/90 mehrere Einladungen zu Vorträgen in der Bundesrepublik. Proteste gegen sein Auftreten führten jedoch zu tumultartigen Auseinandersetzungen und schließlich zu Absagen. SINGERs Gegner beriefen sich bei ihrem Protest auf sein 1979 veröffentlichtes, 1984 ins Deutsche übersetztes Buch „Practical Ethics", in dem er unter der Überschrift „Entscheidungen über Leben und Tod von behinderten Säuglingen" sagt: Die „Tötung eines behinderten Säuglings ist nicht moralisch gleichbedeutend mit der Tötung einer Person. Sehr oft ist sie überhaupt kein Unrecht."[1]

1 P. SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 244.

Dass der Streit über diese These SINGERs gerade in Deutschland so eskalierte, hängt ohne Zweifel mit der Ermordung Hunderttausender Behinderter während der nationalsozialistischen Herrschaft zusammen.[2] Immer wieder brachten die Demonstranten SINGERs Thesen mit dem nationalsozialistischen Gedankengut in Verbindung.[3] Er selbst erwiderte auf diese Vorwürfe, er sei ein Kind österreichisch-jüdischer Flüchtlinge und drei seiner Großeltern seien in Nazi-Konzentrationslagern umgekommen.[4] Seine Rechtfertigung von Euthanasie habe mit der Nazi-Ideologie nichts gemeinsam, auch beziehe sie sich nicht auf Erwachsene. Weil man dies nicht zur Kenntnis nehme, werde er in Deutschland „mundtot gemacht".[5]

Offensichtlich stehen sich in Deutschland in dieser Frage zwei konträre Positionen gegenüber. Für die einen verbieten die Verbrechen des Dritten Reichs jede Diskussion über das Lebensrecht Behinderter. Auf der anderen Seite wird die Meinung lauter, der ständige Verweis auf das damals Geschehene verhindere eine vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit bedrängenden Fragen der Gegenwart, etwa mit der Frage nach einer aktiven Sterbehilfe für Schwerstbehinderte. Die Frage, ob man mit SINGER diskutieren solle, wird auch von den Behindertenverbänden unterschiedlich beantwortet: Er war unter anderem von der Bundesvereinigung „Lebenshilfe für geistig Behinderte" zu einem Symposium nach Marburg eingeladen worden; aber die vehementesten Angriffe auf ihn kamen ebenfalls von Behindertengruppen, etwa von der „Krüppelbewegung" um Franz Christoph.

1. These: Wachsende Akzeptanz behinderter Menschen

Im Jahr der „Singer-Debatte", 1989, erschien die gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, „Gott ist ein Freund des Lebens", die unter den „aktuellen Herausforderungen beim Schutz menschlichen Lebens" auch zwölf Seiten dem Thema „Behindertes menschliches Leben"[6] widmet. Die „Annahme

2 Die genaue Zahl ist nicht mehr zu ermitteln, da die Aktion T4 Ende 1941 abgebrochen bzw. ihre Tötungstechnologie in den Dienst der Judenvernichtung gestellt wird. Doch gehen die Morde an Behinderten zwischen 1942 und 1945 mit unauffälligeren Methoden weiter. Ernst KLEE spricht von insgesamt etwa 250 000 Opfern (vgl. G. HERRMANN/K. v. LÜPKE (Hg.): Lebensrecht und Menschenwürde (1991), S. 28 f., 60).

3 Vgl. P. SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 434 – 451.

4 Vgl. ders., ebd., S. 436.

5 Vgl. P. SINGER: „Wie man in Deutschland mundtot gemacht wird". Anhang der 2. Auflage von „Praktische Ethik" (1994), S. 425 – 451.

behinderter Menschen", wird dort gesagt, sei „erst in einem mühsamen Lernprozess (...) vorangekommen", und dieser Lernprozess sei noch nicht abgeschlossen. Eine der Kränkungen sei gewesen, dass den Behinderten „ihre Personalität abgesprochen" wurde (!).[7] Kritisch richten die Kirchen den Blick auch auf ihre eigenen Einrichtungen, in denen Mitarbeiter während der Nazi-Herrschaft mitschuldig geworden seien. So fühlen sie sich besonders zur Verantwortung gerufen, um so mehr, als heute erneut Stimmen laut würden,

> „die den Gedanken einer am vermeintlichen Wert oder Unwert von Menschen orientierten ‚Euthanasie' befürworten und mit dieser überwunden geglaubten Position viele Behinderte und ihre Angehörigen mit Schrecken erfüllen"[8].

Die Aussagen der Kirchen über die Einstellung der Gesellschaft sind zwiespältig. Einerseits deuten sie die neue Debatte um die Legitimation der Euthanasie bei behinderten Menschen an; andererseits konstatieren sie eine wachsende Akzeptanz von Behinderten in der Gesellschaft und erklären die Diskussion über deren Personsein zu einem Phänomen der Vergangenheit.

2. Gegenthese: Eine neue Behindertenfeindlichkeit

Sehr viel skeptischer als die Erklärung der Kirchen über die gesellschaftliche Einstellung gegenüber Behinderten äußern sich Vertreter der theologischen Ethik. Alfons AUER spricht von einer „neuen Behindertenfeindlichkeit"[9], deren Zunahme er u. a. daran abliest, dass bei Befragungen etwa 40% für die Tötung schwer Geisteskranker plädieren – nur 10% weniger als für die Tötung von solchen schwerstkranken Menschen, die ausdrücklich nach Sterbehilfe verlangen! Unter diesen 40% sind auch ein Drittel regelmäßiger Kirchgänger.[10]

AUER sieht die Erfahrungen aus dem Dritten Reich weithin verdrängt. Für die neuen Tendenzen macht er neben dem überkommenen, vom Nationalsozialismus rezipierten Gedankengut auch Anstöße des evangeli-

6 Dt. Bischofskonferenz/Rat der EKD: Gott ist ein Freund des Lebens (1989), S. 90 – 102.

7 Dies., ebd., S. 90.

8 Dies., ebd., S. 90 f.

9 A. AUER: Steht das menschliche Leben heute neu zur Disposition? (1992), S. 225 u. ö.

10 Ders., ebd., S. 237.

schen Ethikers John FLETCHER verantwortlich, der 1972 eine Reihe von „Indikatoren der Humanität" zusammenstellte[11]:

> „Als Mensch darf darnach gelten, wer minimale Intelligenz, Selbstbewusstsein, Sinn für Zukunft wie für Vergangenheit, Beziehungsfähigkeit, Fürsorglichkeit, Gleichgewicht zwischen Rationalität und Gefühl u. a. ausweisen kann."[12]

Auf diesem Grund eines Konzepts von Menschsein, so AUER, wird Peter SINGER weiterbauen können.

Auch Dietmar MIETH diagnostiziert eine „neue Behindertenfeindlichkeit"[13]. Er sieht sie in der Moralgeschichte seit jeher angelegt, auch bei „Geistesgrößen" wie Seneca, Thomas Morus, Robert Bacon, Erasmus von Rotterdam und Martin Luther.[14] In der Gegenwart werde diese Feindschaft neu akzentuiert. Neben den Ansätzen von Peter SINGER und John FLETCHER nennt MIETH auch das Konzept des amerikanischen Deontologen Tristram ENGELHARDT. Von Seiten der Biotechnologie erhielten solche Ansätze Unterstützung durch das Versprechen der Gentherapie, das durch den Stand der Entwicklung aber nicht gedeckt sei, sondern allenfalls zur Frühselektion führe.

II. ETHISCHE HINTERGRÜNDE DER KONTROVERSE

1. Peter Singer: Rechtfertigung von Euthanasie bei geistig Behinderten

Stets wird Peter SINGER zuerst genannt, wenn der aktuelle Streit über den Wert behinderten Lebens zur Sprache kommt. Seine provozierenden Formulierungen dürfen jedoch nicht dazu führen, den Ansatz seines Hauptwerkes „Praktische Ethik" zu übersehen: Es ist der Grundsatz der Gleichheit, genauer: der gleichen Interessenberücksichtigung von Lebewesen, die Interessen haben, d. h. leiden oder sich freuen können.[15] Mit diesem Grundsatz versucht SINGER die Ethik von der Anthropozentrik hin

11 J. FLETCHER: Indicators of Humanhood. A Tentative Profile of Man. In: Hasting Center Report 2 (1972), p. 1 – 4, zit. bei A. AUER: Steht das menschliche Leben heute neu zur Disposition? (1992), S. 230.

12 A. AUER: Steht das menschliche Leben heute neu zur Disposition? (1992), S. 230.

13 D. MIETH: Behindertes Leben (1997), S. 89 – 95.

14 Auch LYKURG und PLATON wären hier zu nennen.

15 Vgl. P. SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 82 – 90. Weil im Folgenden der Ansatz im Vordergrund stehen soll, konzentriere ich mich auf dieses Werk. Vgl. darüber hinaus H. KUHSE/P. SINGER: Muss dieses Kind am Leben bleiben? (1993); P. SINGER: Wie sollen wir leben? (1996); ders.: Leben und Tod (1998).

zur „Pathozentrik" zu verändern, die auch der „Befreiung der Tiere"[16] verpflichtet ist. Nur die Interessen der betroffenen Wesen zählen für eine ethische Beurteilung. So lässt sich etwa das Verbot, zu töten, nicht aus einem Grundsatz absoluter Unantastbarkeit des Lebens begründen, sondern allein aus dem Interesse des betroffenen Lebewesens am Weiterleben. Nach dem von SINGER bevorzugten „Präferenz-Utilitarismus" sind Handlungen nicht – wie im klassischen Utilitarismus – danach zu beurteilen, ob sie Lust maximieren und Leid minimieren, sondern danach, inwieweit sie mit den Präferenzen der betroffenen Wesen übereinstimmen.[17] In Situationen, wo ein Interesse am eigenen Weiterleben nicht, noch nicht oder nicht mehr vorhanden ist, kann eine Tötung gerechtfertigt werden. Auch bei Menschen ist zu unterscheiden zwischen der Gattung als ganzer und solchen, die ein Lebensinteresse tatsächlich haben; letztere sind für SINGER jene, die Rationalität und Selbstbewusstsein besitzen, und denen damit der Status von „Personen" zuzubilligen ist.[18] Nur Personen in diesem Sinne haben also ein Lebensrecht. Ein Tötungsverbot für die ganze Gattung zu fordern wäre „Speziesismus", Selbstprivilegierung der Spezies Mensch.

Eine ausführliche Darstellung von SINGERs Ansatz kann hier ebenso wenig erfolgen wie eine eingehende Kritik.[19] Es soll nur der Frage nachgegangen werden, was sein Ansatz für Lebensrecht und Würde von behinderten Menschen bedeutet. Unter der Überschrift „Entscheidungen über Leben und Tod von behinderten Säuglingen"[20] betont SINGER, letztlich entscheide der Wunsch der Eltern über Weiterleben oder Tötung des Kindes, und dieser hänge von dessen voraussichtlicher Lebensqualität ab. Er schildert dann Fälle von Säuglingen mit schweren Schädigungen: Spina bifida, Hämophilie und Down-Syndrom. Eine Differenzierung zwischen den Folgen körperlicher und geistiger Behinderung erfolgt nicht. Vielmehr klingt immer wieder durch, wie „elend"[21] das künftige Leben eines solchen Kindes sein wird, besonders, wenn es gar „in einem Heim dahin-

16 So der Titel eines früheren Werkes von P. SINGER (1982).

17 Vgl. P. SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 128.

18 Vgl. ders., ebd., S. 120 (unter Berufung auf J. FLETCHER!). In dem Abschnitt „Entscheidungen über Leben und Tod von behinderten Säuglingen" nennt Singer als Kriterien „Rationalität, Autonomie und Selbstbewusstsein" (S. 233).

19 Zu einer eingehenden Kritik vgl. J.-P. WILS (Hg.): Streitfall Euthanasie (1991); W. JANTZEN: Natur, Moral, Vernunft (1991); K. HILPERT: Wer hat ein Lebensrecht? (1992); E. SCHOCKENHOFF: Ethik des Lebens (1993), S. 130 – 137; R. SPAEMANN: Personen (1996); I. GENKEL/J. MÜLLER-KENT: Leben werten? (1998).

20 P. SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 232.

21 Allein S. 234 zweimal.

siecht", weil die Eltern „sich nicht in der Lage fühlen", für es zu sorgen.[22] Auf erwachsene Behinderte geht er nicht ein. Nach seinen oben entfalteten Kriterien ist aber klar: Behinderte, die Vernunft und Selbstbewusstsein besitzen, haben ein Lebensrecht, schwerst geistig Behinderte nicht.

2. Peter Sloterdijk: „Regeln für den Menschenpark"

Neben dem von SINGER repräsentierten utilitaristischen Ansatz ist es vor allem die Hoffnung auf eine eugenische Verbesserung des menschlichen Erbguts, die gegenwärtig den Wert behinderten Lebens negiert. Als Exempel dafür soll die „Elmauer Rede" Peter SLOTERDIJKs vorgestellt werden.[23]

SLOTERDIJK, Professor für Ästhetik und Philosophie an der Karlsruher Hochschule für Gestaltung, hielt diesen Vortrag im Juli 1999 bei einer Tagung im oberbayerischen Schloss Elmau. Das Thema der Tagung hieß: „Jenseits des Seins – Exodus from Being. Philosophie nach Heidegger". Es ging um die Frage, was heute an die Stelle der „Seinsphilosophie" treten kann. Die erste Hälfte des Vortrags setzt sich mit Heideggers Thesen auseinander. Martin Heidegger hatte nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs einen Neuanfang der Philosophie gefordert, der sich vom alten Humanismus unterscheiden müsse.

Heute – so SLOTERDIJK – genügen auch die von Heidegger vorgeschlagenen Wege nicht mehr; man müsse das Problem grundsätzlicher angehen. Dazu bezieht er sich im zweiten Teil des Vortrags auf zwei Philosophen, die *schon vor Heidegger* das Thema erörtert haben: auf *Platon* und *Nietzsche*. Beide haben den Gedanken des Humanismus in einer spezifischen Weise – heute würden wir sagen: eugenisch – ausgelegt. „Lektionen und Selektionen haben miteinander mehr zu tun", sagt SLOTERDIJK, „als irgendein Kulturhistoriker zu bedenken willens und fähig war".[24] Im Zeitalter der Gentechnik stehen wir vor der Entscheidung, ob wir an Stelle des überkommenen humanistischen Weges der „Zähmung" – sprich: der Erziehung, der Bildung – den Weg der „Züchtung" gehen wollen. Zumindest geben die modernen „Anthropotechniken" uns die Chance, die Gedanken Platons und Nietzsches radikal und effektiv zu verfolgen. „Es ist die Signatur des technischen und anthropotechnischen Zeitalters, dass

22 P. SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 235.
23 P. SLOTERDIJK: Regeln für den Menschenpark (1999).
24 Ders., ebd., S. 20.

Menschen mehr und mehr auf die aktive oder subjektive Seite der Selektion geraten, auch ohne dass sie sich willentlich in die Rolle des Selektors gedrängt haben müssten." So wird es

> „in Zukunft wohl darauf ankommen, das Spiel aktiv aufzugreifen und einen Codex der Anthropotechniken zu formulieren"[25].

SLOTERDIJK sieht „Perioden der gattungspolitischen Entscheidung" heraufziehen:

> „Ob aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt; ob die Menschheit gattungsweit eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion wird vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich, wie auch immer verschwommen und nicht geheuer, der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt."[26]

3. Der Verlust des Menschlichen

Schon die Sprache dieser „Elmauer Rede" ist menschenverachtend: „Menschenpark", „Selektion", „Anthropotechniken" sind Begriffe, die der Menschenwürde widersprechen. Dabei ist nicht klar zu erkennen, was SLOTERDIJK will; er „spielt" gedanklich mit Experimenten, deren genaue Gestalt er im Unklaren lässt Die ganze Rede enthält kaum ein Argument, sie macht nur Andeutungen. Auch wenn es ihr nicht um ethische Urteilsbildung geht, ist festzuhalten: Ein Menschenbild, das in Züchter und Gezüchtete unterteilt, missachtet das Gleichheitsprinzip. Die Absicht von Experten, andere als Zuchtobjekte zu behandeln, verstößt gegen das Prinzip der Selbstbestimmung. Selbst wenn diese Absicht den besten Motiven entspränge und erstrebenswerte Eigenschaften zum Ziel hätte, wäre sie eine Art „Tugendterror". Beide Prinzipien – Gleichheit und Selbstbestimmung – beruhen auf dem Axiom: Jeder hat das Vermögen, sittliches Subjekt zu sein.[27]

Im Kontext einer Reflexion über geistige Behinderung scheint der Gedanke der Selbstbestimmung auf den ersten Blick fehl am Platz zu sein. Längst ist jedoch das Bemühen um Selbstbestimmung – wie eingeschränkt

25 Ebd.
26 Ders., ebd., S. 21.
27 Vgl. Der Spiegel: Interview mit L. HONNEFELDER: „Der Mensch droht zu stolpern" (1999), S. 318.

auch immer – zur Zielvorstellung auch im Umgang mit Schwerstbehinderten geworden.[28] Dazu freilich bedarf es besonderer ethischer und pädagogischer Sensibilität, die SLOTERDIJKs Denken abgeht. Hier können geistig behinderte Menschen nur die Rolle der „zu Selektierenden" spielen; sie sind das Material, an dem die „Anthropotechniken" zu optimieren sind.

Aufschlussreich ist der in der Zeitschrift *entwurf* veröffentlichte Briefwechsel zwischen einer Klasse körperbehinderter Schüler des Rehabilitationszentrums Neckargemünd (bei Heidelberg) und Peter SINGER aus dem Herbst 1991.[29] Die Schüler schreiben, ihre Schwierigkeiten entstünden nicht aus ihren körperlichen Einschränkungen, sondern aus der Erkenntnis, von der Gesellschaft „nicht für voll genommen" zu werden. Dass dies Behinderte zu tieferen Einsichten über das Leben führe, werde – so der Eindruck der Schüler – von SINGER ignoriert, der sich „in die Situation eines Behinderten nicht hineinversetzen" könne. „Wir finden das Leben trotz unserer Behinderung sehr lebenswert", sagen die Schüler, „und haben uns noch nie den Tod gewünscht." In seiner Antwort versichert SINGER,

> „dass meine Ansichten in keiner Weise eine Bedrohung für irgendeine(n) von euch bedeuten. Ich freue mich, dass ihr so voller Begeisterung für das Leben seid, und ich hoffe, dass die gesellschaftlichen Hindernisse, die euch im Wege stehen, immer mehr abgebaut werden."

Bei Sonderpädagogen besteht heute – so Hans EBERWEIN – „Einigkeit darüber", dass letztlich nicht die körperliche Schädigung das Anderssein des behinderten Menschen ausmacht; in diesem Sinne „behindert" sind wir alle mehr oder weniger. Vielmehr stellt „Behinderung eine von außen durch gesellschaftliche (...) Verhältnisse bedingte Beeinträchtigung von Teilhabe- und Lebensmöglichkeiten"[30] dar.

> „Das Idealbild des modernen Menschen mit den Kriterien ‚Leistung, Erfolg, Karriere, Wettbewerb, Rationalität und Machtstreben', von Leidensfreiheit, Gesundheit, Aktivität und Vervollkommnung bestimmt so auch den Begriff der Behinderung."[31]

28 Vgl. den Überblick bei B. v. SCHUBERT: Behinderung und selbstbestimmtes Leben (1995).

29 *entwurf*; Heft 2-3 (1993), S. 52 – 54.

30 H. EBERWEIN: Sonder- und Rehabilitationspädagogik (1998), S. 90.

31 J. ZIRFAS: Die Normativität des Humanen (1998), S. 100; Zitat aus G. THEUNISSEN: Behindertenfeindlichkeit (1990), S. 546. – Vgl. auch M. OVERDICK-GULDEN: Unbehindert und schön wie Apoll? (1997).

Für eine Ethik der Gleichheit, wie sie SINGER vertritt, müsste eine solche anthropologische Norm höchst fragwürdig sein. Doch der Fortgang seines Briefs belegt, dass er diese Zusammenhänge nicht sieht.

Mit dem Satz „Ihr sagt, dass ihr das Leben mit einer Behinderung für nicht schlechter haltet als das Leben ohne Behinderung" unterstellt SINGER den Schülern eine Aussage, die sie nicht gemacht haben; sie hatten – siehe oben – lediglich davon gesprochen, dass sie ihr Leben trotz ihrer Behinderung „sehr lebenswert" fänden. SINGER will die von ihm unterstellte Position dann widerlegen durch die Frage:

> „Wenn ihr eine einzige Tablette nehmen könntet, die – ohne irgendwelche Nebenwirkungen – eure Behinderung beseitigen würde, würdet ihr sie nehmen?"[32]

Das von ihm erwartete Ja sieht er offenbar als Rechtfertigung der „totalen Version" des Utilitarismus, die er in seinem Buch so formuliert hatte:

> „Sofern der Tod eines behinderten Säuglings zur Geburt eines anderen Säuglings mit besseren Aussichten auf ein glückliches Leben führt, dann ist die Gesamtsumme des Glücks größer, wenn der behinderte Säugling getötet wird."[33]

Der suggestive Stil und die platte Logik seiner Argumentation, sein oberflächliches Verständnis von „Glück" und „Elend" und der damit verknüpfte Anspruch, „aus der inneren Perspektive" eines behinderten Menschen heraus entscheiden zu können, ob es sich „zu leben lohnt", belegen SINGERs mangelnde Wahrnehmungsfähigkeit oder -bereitschaft. Für ihn zählt es letztlich nicht, dass man trotz schwerer Behinderung sein Leben lebenswert finden kann, und es längst nicht ausgemacht ist, ob „die Summe des Glücks" ohne Behinderung größer wäre. Auch weiß er offenbar wenig vom Empfinden und Denken der Eltern behinderter Kinder. Dass sich ihre Einstellung nach dem anfänglichen Schock häufig wandelt, dass die „Zumutungen Chancen sind"[34], entzieht sich utilitaristischem Kalkül. Dieses Kalkül freilich findet gesellschaftlich mehr und mehr Zustimmung. Im Fall der Abtreibung eines genetisch behinderten Fötus sollte die Erleichterung im Vordergrund stehen, schreibt z. B. jüngst der Molekularbiologe und Nobelpreisträger James D. WATSON in einem Artikel, dem die *Frankfurter Allgemeine* immerhin eine halbe Seite einräumt:

32 *entwurf*; Heft 2-3 (1993), S. 54.
33 P. SINGER: Praktische Ethik (1994), S. 238.
34 So ein betroffener Vater: A. GÖRRES: Brauchen wir die Behinderten? (1989), S. 179.

„die Erleichterung darüber (...), dass niemand gezwungen wurde, ein Kind zu lieben und zu unterstützen, dessen Leben niemals Anlass zur Hoffnung auf Erfolge gegeben hätte."[35]

All dies dokumentiert den mit einem solchen Ansatz verbundenen „Verlust des Menschlichen"[36]. Fast zynisch wirkt so SINGERs oben zitierter Wunsch nach dem Abbau gesellschaftlicher Hindernisse. Ist ihm nicht bewusst, dass gerade Positionen wie die *seine* gesellschaftliche Ressentiments verstärken, indem sie von vorneherein unterstellen, behindertes Leben sei „elendes" Leben?

III. DIE DISKUSSION IM SPIEGEL DER „BIOETHIKKONVENTION"

Die Auseinandersetzung über den Wert behinderten Lebens und den Umgang mit behinderten Menschen spiegelt sich rechtspolitisch prägnant in der so genannten „Bioethikkonvention" des Europarats.

Anlass für die Erarbeitung des Übereinkommens waren die Fortschritte in Medizin und Biologie, die seit Mitte der siebziger Jahre den Europarat beschäftigten und ihn motivierten,

„erstmals ein internationales Rechtsdokument zu den rechtlichen Fragen und den Grenzen des medizinischen Handelns zu erarbeiten"[37].

Damit sollte die Europarats-Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950 weiterentwickelt und ein gemeinsamer rechtlicher Rahmen

„zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde bei der Anwendung von Biologie und Medizin im gesamteuropäischen Raum"[38]

geschaffen werden. Es war vor allem daran gedacht, Leitlinien für die Gesetzgebung in *den* Ländern zu schaffen, die im Bereich der Biomedizin noch keine rechtlichen Regelungen besaßen, und Schutzniveaus grenzüberschreitend zu sichern. Fragen, über die im europäischen Raum kein Konsens zu erzielen war wie etwa Abtreibung oder Sterbehilfe, wurden ausgeklammert.

35 J. D. WATSON: Die Ethik des Genoms (2000).
36 So der Untertitel des Buches von J.-P. WILS (Hg.): Streitfall Euthanasie (1991).
37 Bundesministerium der Justiz: Das Übereinkommen... – Informationen (1998), S. 8.
38 Dass., ebd., S. 11.

Der Auftrag an ein Experten-Komitee zur Erstellung eines Entwurfs erfolgte 1991. Als im Mai 1994 eine vorläufige Fassung des vom sog. „Lenkungsausschuss" erarbeiteten Textes durch Indiskretion bekannt wurde[39], begann ein heftiger Streit in der Öffentlichkeit, der zur Korrektur auch mehrerer Folgeentwürfe führte und bis heute andauert. Insbesondere in der Frage des Schutzes einwilligungsunfähiger Personen war der Lenkungsausschuss nicht zu einer einvernehmlichen Position gekommen; auch die deutsche Delegation hatte die Entwürfe hierzu kritisiert und einen weitergehenden Schutz verlangt.

Im Juni 1996 wurde die endgültige Fassung des Entwurfs vorgelegt. Die Parlamentarische Versammlung des Europarats empfahl im September dem Ministerkomitee die Annahme des – geringfügig veränderten – Textes, die im November 1996 erfolgte.[40] Die Mehrheit der deutschen Abgeordneten in der Parlamentarischen Versammlung hatte gegen die Annahme gestimmt; im Komitee der Ministerbeauftragten enthielt sich die deutsche Bundesregierung – neben Polen und Belgien – der Stimme. Im April 1997 wurde die Konvention zur Unterzeichnung aufgelegt und bis Jahresende von über 20 Staaten unterzeichnet. Nachdem fünf Staaten die Ratifikationsurkunde in Straßburg hinterlegt hatten, trat das „Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin" am 1. Dezember 1999 in Kraft. Doch haben längst nicht alle Mitgliedsstaaten des Europarats die Konvention unterzeichnet, geschweige denn ratifiziert; auch in Deutschland ist die Diskussion darüber noch in vollem Gange. Neben den Regelungen zur Embryonenforschung stoßen vor allem jene zur Forschung an einwilligungsunfähigen Personen auf Widerstand.

Im Folgenden können weder das „Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin" – so der Kurztitel – noch die Diskussion dazu im Einzelnen vorgestellt werden; der Blick ist vor allem darauf zu richten, was der Text für Recht und Würde geistig behinderter Menschen bedeutet. Verblüffend ist vor allem, wie gegensätzlich die Beurteilung durch Befürworter und Gegner einer Ratifizierung ausfällt.

39 Nachgedruckt in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik; 1 (1996), S. 277 – 289; Stellungnahmen dazu S. 291 – 306.

40 Die endgültige Fassung des Übereinkommens findet sich u. a. in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik; 2 (1997), S. 285 – 303

1. Argumente *für* eine Ratifizierung der Konvention

Die internationale Kooperation in Wissenschaft und Forschung erfordere, so der Tenor einer Expertengruppe in einer Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung, auch eine internationale rechtliche Regelung. Dabei seien Kompromisse unumgänglich. Ziel sei nicht ein Minimalkonsens, sondern ein Mindeststandard, der dynamisch angelegt sei, d. h. auf Länder mit niedrigeren Schutzbestimmungen in der Weise wirken solle, dass ein Lernprozess zur Anhebung des Rechtsniveaus in Gang komme. Ludger HONNEFELDER, der als Mitglied im Lenkungsausschuss für Bioethik des Europarats den Entwurf von Anfang an mitberaten hat, nennt Beispiele, wo das Übereinkommen schon jetzt in diesem Sinn gewirkt habe. Er plädiert für eine Unterzeichnung durch Deutschland, da Zahl und Gewicht der unterzeichnenden Staaten für die weitere Wirkung wichtig seien.[41] Sein Argument könnte freilich auch in umgekehrter Richtung verwandt werden: Auch das „strenge" deutsche Embryonenschutzgesetz von 1990 beeinflusste die Gesetzgebung anderer europäischer Staaten; ein Beitritt Deutschlands zur Europarats-Konvention würde also eine Aushöhlung der eigenen Position bedeuten.[42]

Der häufig geäußerte Vorwurf, die Konvention benutze im Wechsel die Begriffe *Mensch* bzw. *menschliches Lebewesen* und *Person*, ohne sie zu definieren, wird von HONNEFELDER zurückgewiesen; der Text folge hier

> „dem Mutterdokument, der europäischen Menschenrechtskonvention, die diese Begriffe äquivalent verwendet. (...) Die Unterscheidung zwischen Personsein und Menschsein ist ihr fremd."[43]

Ob eine solche implizite Anlehnung an ein Dokument von 1950 heute noch genügt, muss freilich bezweifelt werden. Ist nicht gerade nach der SINGER-Debatte eine explizite Begriffsklärung unerlässlich?

Der Schutz von nichteinwilligungsfähigen Personen, der u. a. in den Artikeln 6 und 17 des Übereinkommens geregelt ist und gerade in Deutschland zu heftigen Diskussionen geführt hat, geht nach Jochen TAUPITZ in mehrfacher Weise über das deutsche Schutzniveau hinaus. Er verweist

41 Vgl. L. HONNEFELDER u. a.: Das Übereinkommen über Menschenrechte (1999), S. 7 f.; L. HONNEFELDER: Intention und Charakter. In: ders. u. a.: Das Übereinkommen über Menschenrechte (1999), S. 9 – 15, hier S. 11; L. HONNEFELDER: Das Menschenrechtsübereinkommen (1997).

42 Vgl. D. MIETH: Zur Kritik der Konvention (1999), S. 16.

43 L. HONNEFELDER: Intention und Charakter. In: ders. u. a.: Das Übereinkommen über Menschenrechte (1999), S. 9 – 15, hier S. 13.

auf Bestimmungen im deutschen Arzneimittelgesetz und im Medizinproduktegesetz, die z. B. nicht die Einschränkung von „minimalem Risiko" und „minimaler Belastung" für die Probanden kennen.[44] Zu dem Schluss, „dass die Konvention im europäischen Maßstab das Schutzniveau erheblich verbessert"[45], kommt auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das folglich eine Unterzeichnung ebenfalls befürwortet.

2. Argumente *gegen* eine Ratifizierung der Konvention

Die Kritik an dem Abkommen stammt aus sehr divergenten Lagern. Dieter BIRNBACHER etwa ist aufs Ganze gesehen der Meinung, das Übereinkommen regle zu viel, nicht zu wenig. Skeptisch ist er in diesem Kontext gegenüber dem Argument der Befürworter, internationale Rechtsnormen könnten zur Orientierung und Steuerung in Fragen der Biomedizin beitragen und die Konsensbildung fördern. Der „für moderne liberale Gesellschaften charakteristische Pluralismus der moralischen Bewertungen in zentralen bioethischen Fragen", den BIRNBACHER durchaus nicht nur negativ bewertet, zeige sich u. a. darin, dass sich im Umfeld der Konvention „zwei Argumentationsrichtungen" mit unterschiedlichen Zielsetzungen und Begründungen gegenüberstünden. So begründeten die englischsprachigen Stellungnahmen etwa das Verbot des Klonens (in den Voten zum diesbezüglichen Zusatzprotokoll) mit der *Gefährdung konkreter Menschen* (Schädigung durch noch nicht ausgereifte Techniken), während französische und deutsche Voten auf die *Gefährdung von Werten* zielten. Die in der Argumentation der letzteren grundlegenden Begriffe (wie Menschenwürde, Identität) kämen in den britischen (wie auch in entsprechenden amerikanischen) Papieren gar nicht vor.[46]

Auch Dietmar MIETH, einer der nachhaltigsten Kritiker der Konvention unter den deutschsprachigen Ethikern, sieht in ihr einen Widerspruch zweier Konzepte, die nicht miteinander vermittelbar seien: auf der einen Seite das Konzept des „Personizismus", auf der anderen das einer „Achtung der Mitgliedschaft an der menschlichen Gattung". Während der zweite Ansatz die Menschenwürde mit der Zugehörigkeit zur Gattung gegeben sieht, bindet der erste sie – wie John FLETCHER und Peter SINGER

44 Vgl. J. TAUPITZ: Vereinbarungen zur Bioethik. In: L. HONNEFELDER u. a.: Das Übereinkommen über Menschenrechte (1999), S. 17 – 31, hier S. 25 f.

45 B. KEES: Was dient dem „positiven Ziel"? (1999), S. 25.

46 D. BIRNBACHER: Bioethische Konsensbildung durch Recht? (2000), S. 157 f.

– an bestimmte Indikatoren, etwa Rationalität und Autonomie. Solche in sich unvereinbaren Konzeptionen führten zu „Formelkompromissen, die von jeder Seite verschieden ausgelegt werden“[47]. Im Gegensatz zu BIRNBACHER, der in den „wenig klar konturierten Begriffe(n) *Menschenwürde, Identität* und *Freiheit*“ eher den „Ausdruck öffentlicher Empörung in der Tradition öffentlicher Steinigungen“ als „das Resultat sorgfältiger Abwägung“ sieht[48], fordert MIETH eine klare, widerspruchsfreie Definition grundlegender Begriffe.[49] Wenn – wie behauptet – nach dem Verständnis des Übereinkommens alle Mitglieder der menschlichen Spezies Personen seien, entstehe z. B. ein Wertungswiderspruch zwischen Art. 11, der jede Form von Diskriminierung einer Person aufgrund ihres genetischen Erbes verbietet, und Art. 14, der die Aussortierung von Embryonen unter bestimmten Bedingungen erlaubt. Ähnlich verhalte es sich mit Art. 18, wo ein „angemessener Schutz des Embryos“ verlangt wird – eine vage Formulierung, deren Unbestimmtheit wohl der divergierenden Rechtslage etwa zwischen Großbritannien und Deutschland Rechnung trägt. „In jedem Fall“, so MIETH, „hat das Wort ‚angemessen‘ bereits die Möglichkeit ausgeschlossen, den Embryo einfach unter den dem Menschen gebührenden Schutz zu stellen“.[50]

Auch dem Art. 17 des Übereinkommens, der die Forschung an einwilligungsunfähigen Personen betrifft, wirft MIETH Definitionsmängel und begriffliche Unklarheiten vor, besonders im Abs. 2, der die fremdnützige Forschung regelt: Ziffer i fasst die Indikation zu weit („...anderen Personen nützen können, welche derselben Altersgruppe angehören oder an derselben Krankheit oder Störung leiden oder sich in demselben Zustand befinden“); Ziffer ii lässt offen, was „minimales Risiko“ und „minimale Belastung“ sind; auch fehlt das bei Einwilligungsfähigen festgehaltene Recht (Art. 16, Ziffer v), die Einwilligung zu dem Forschungsversuch jederzeit frei widerrufen zu können.[51] – MIETHs Fazit: Er plädiert dafür, das Übereinkommen „so nicht und jetzt nicht zu unterzeichnen“, da die für die Interpretation eines Rechtstextes notwendige Kohärenz nicht gegeben sei.[52]

47 D. MIETH: Behindertes Leben (1997), S. 93.
48 D. BIRNBACHER: Bioethische Konsensbildung durch Recht? (2000), S. 161.
49 D. MIETH: Zur Kritik der Konvention (1999), S. 15.
50 Ders., ebd., S. 16.
51 Ders., ebd., S. 17.
52 Ders., ebd., S. 15. – Vgl. E. GEBHARDT: Die Verantwortung der Politik (2000), bes. S. 244 f.

3. Schutz von Recht und Würde geistig behinderter Menschen

Vor dem Hintergrund der Kritik sollen Korrekturen und Ergänzungen des Konventionstexts vorgeschlagen werden, die das Ziel haben, zur Sicherung von Recht und Würde geistig behinderter Menschen beizutragen. Sie wurden erarbeitet von der Ethikkommission der Stiftung Liebenau, einer 1870 gegründeten kirchlichen Einrichtung mit Sitz in Oberschwaben, die heute mehr als 2500 behinderte, kranke und alte Menschen betreut. In ihrer Ethikkommission sind Führungskräfte und Mitarbeiter unterschiedlicher Fachgebiete (Medizin, Sonder- und Heilpädagogik, Psychologie, Theologie und Philosophie) vertreten, die allesamt beruflich Kontakt mit ethischen Fragestellungen haben. Sie sehen im Umgang mit schwer- und schwerstbehinderten, dementen, komatösen und apallischen Menschen und in der Unterstützung für diesen Personenkreis die spezifische fachliche und spirituelle Kompetenz ihrer Einrichtung.

Aufgrund dieses Schwerpunktes setzte sich die Ethikkommission besonders mit jenen Aspekten des Übereinkommens auseinander, die Recht und Würde einwilligungsunfähiger Personen betreffen. Dabei waren die Zweifel groß, ob das Bemühen um verbesserten Schutz für diesen Personenkreis

> „durch eine gleichwie formulierte Konvention in einer von wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Interessen bestimmten Welt zu erreichen sei. Und zwar angesichts eines internationalen Wissenstransfers mit unkontrollierbaren Datenhighways, mit einer weltweiten Rezeption neuer Forschungserkenntnisse, angesichts vielfältiger Möglichkeiten zur Aushebelung nationaler Schutzbeschränkungen und Gesetze, angesichts des immensen wirtschaftlichen Drucks, den die Forschung in Spitzentechnologien auf Exportstaaten ausübt, und vor allem angesichts des gravierenden Wertwandels, der keine Prämissen mehr anerkennt und auch Meinungen akzeptiert, die jahrhundertealte anthropologische Grundpositionen auf den Kopf und gänzlich in Frage stellen."[53]

Ungeachtet dieser Skepsis anerkannte die Kommission jedoch auch,

> „dass die Forschung an einwilligungsunfähigen Menschen, beispielsweise in der Kinderheilkunde, in der Psychiatrie, in der Gerontologie immer wieder zu deutlichen Verbesserungen in der Versorgung von Patienten mit ähnlichen Erkrankungen beigetragen hat"[54]

53 W.-P. BISCHOFF: Ethikkommission lehnt Bioethikkonvention ab (1997), S. 2.
54 Ders., ebd., S. 4.

und sicher auch künftig beitragen wird. Eine prinzipielle Ablehnung von Forschung an der großen Gruppe einwilligungsunfähiger Menschen erschien ihr deshalb gerade aus ethischen Überlegungen unverantwortbar.

Zu den Artikeln 6 und 17 (Schutz einwilligungsunfähiger Personen) der Konvention machte die Kommission daher *Formulierungsvorschläge*:

In **Artikel 6 (Schutz einwilligungsunfähiger Personen)** soll als neuer Abs. 6 eingefügt werden:

„Die in den Absätzen 2 und 3 vorgesehenen Entscheidungen sind von einer unabhängigen Aufsichtsinstanz zu kontrollieren."

Die Änderungsvorschläge zu **Artikel 17 (Schutz einwilligungsunfähiger Personen bei Forschungsvorhaben)** lauteten:

Text der Konvention	Änderungsvorschläge
(1) Forschung an einer Person, die nicht fähig ist, die Einwilligung nach Artikel 5 zu erteilen, ist nur zulässig, wenn die folgenden Voraussetzungen erfüllt sind: i) Die Voraussetzungen nach Artikel 16 Ziffern i bis iv sind erfüllt; ii) die erwarteten Forschungsergebnisse sind für die Gesundheit der betroffenen Person von tatsächlichem und unmittelbarem Nutzen; iii) Forschung von vergleichbarer Wirksamkeit ist an einwilligungsfähigen Personen nicht möglich, iv) die nach Artikel 6 notwendige Einwilligung ist eigens für diesen Fall und schriftlich erteilt worden, und v) die betroffene Person lehnt nicht ab. (2) In Ausnahmefällen und nach Maßgabe der durch die Rechtsordnung vorgesehenen Schutzbestimmungen darf Forschung, deren erwartete Ergebnisse für die Gesundheit der betroffenen Person nicht von unmittelbarem Nutzen sind, zugelassen werden, wenn außer den Voraus-	*In Art. 1 Ziffer ii soll eingefügt werden:* das Forschungsprojekt lässt wesentliche Aufschlüsse zur Erkennung, Aufklärung, Vermeidung oder Behandlung einer Krankheit erwarten; *Begründung: Nicht das Forschungsinteresse darf im Vordergrund stehen, sondern der wesentliche Nutzen für die betroffene Person* *In Art. 1 Ziffer iv soll eingefügt werden:* der gesetzliche Vertreter hat die nach Artikel 6 erforderliche Einwilligung in die Maßnahme erteilt, wobei vorausgesetzt ist, dass er aus Kenntnis der vertretenen Person ausreichende Anhaltspunkte hat, um auf ihre Bereitschaft zur Teilnahme an der Untersuchung schließen zu können; die Einwilligung kann jederzeit widerrufen werden; *Begründung: Qualifizierte Entscheidung des gesetzlichen Vertreters; Widerrufsrecht, das hier nicht eigens erwähnt ist (warum?)* *Art. 2 Ziffer i soll lauten:* (...) die der betroffenen Person selbst oder anderen Personen nützen können, die an

setzungen nach Absatz 1 Ziffern i, iii, iv und v zusätzlich die folgenden Voraussetzungen erfüllt sind:
i) Die Forschung hat zum Ziel, durch eine wesentliche Erweiterung des wissenschaftlichen Verständnisses des Zustands, der Krankheit oder der Störung der Person letztlich zu Ergebnissen beizutragen, die der betroffenen Person selbst oder anderen Personen nützen können, welche derselben Altersgruppe angehören oder an derselben Krankheit oder Störung leiden oder sich in demselben Zustand befinden, und
ii) die Forschung bringt für die betroffene Person nur ein minimales Risiko und eine minimale Belastung mit sich.

der gleichen Krankheit oder Störung leiden, und
Begründung: Jetzige Fassung ist zu weit, ermöglicht alles!

In Art. 2 Ziffer ii soll hinzugefügt werden: Eine zentrale Kommission für medizinische Ethik des jeweiligen Landes stellt fest, was unter minimalem Risiko und minimaler Belastung zu verstehen ist.
Begründung: Die Begriffe sind völlig offen, bedürfen der Festlegung!

Zu weiteren Punkten – etwa zur Klärung des Personbegriffs, zu prädiktiven genetischen Tests und zur Forschung an Embryonen in vitro – regte die Ethikkommission Veränderungen an. Im Blick auf das Übereinkommen insgesamt kam sie zu folgendem Ergebnis: Sie begrüßt das Anliegen der Konvention, europaweit einen ethischen Mindeststandard zur Biomedizin verbindlich festzulegen, fordert jedoch einen verbesserten Schutz für einwilligungsunfähige Personen, insbesondere im Bereich der Forschung. Dem Text des Übereinkommens vom 19.11.1996 stimmt sie nicht zu. Sie appelliert an Politiker, Fachverbände, Kommissionen, Initiativen und Gremien, auf Modifizierung des Textes zu drängen und gegebenenfalls die Ratifizierung des Übereinkommens durch den Bundestag abzulehnen.

IV. SCHLUSS: *ETHIK DER INTERESSEN* VERSUS *ETHIK DER WÜRDE*

Eine völkerrechtliche Konvention darf nicht allein daran gemessen werden, „ob sie die eigenen sittlichen Überzeugungen hinlänglich zum Ausdruck bringt“[55]. Das Übereinkommen des Europarats will, wie die Befürworter betonen, Mindestnormen aufstellen, die nicht unterschritten wer-

55 L. HONNEFELDER: Intention und Charakter (1999), S. 12.

den dürfen, ohne das höhere Rechtsniveau im eigenen Land anzutasten. Auch will es das ethische Bewusstsein etwa bei der Embryonenforschung nicht auf das Niveau rechtlicher Mindestnormen senken. Ethik und Recht sind zu unterscheiden. Doch lassen sie sich auch nicht völlig trennen. Das Recht ist nicht nur Ausdruck ethischen Bewusstseins, es wirkt auch auf das Ethos zurück.[56] Unter diesem Aspekt beeinflusst das Übereinkommen des Europarats durchaus das ethische Bewusstsein davon, welche Würde geistig behinderten Menschen zukommt, und kann es auf eine „schiefe Ebene" führen.[57] Welche Wirkung hat das Übereinkommen?

Die zwei sich widersprechenden Konzeptionen im ethischen Ansatz der Konvention, von denen Dietmar MIETH spricht, erkennt auch Dieter BIRNBACHER. Er unterscheidet eine konsequentialistische und bedürfnisorientierte Argumentationsrichtung einerseits, eine deontologisch-wertethische andererseits. Dies ist hervorzuheben, weil, wie oben erwähnt, BIRNBACHER – anders als MIETH – Begriffen wie Menschenwürde, Identität und Freiheit skeptisch gegenübersteht.[58]

Die oben referierten Argumente beider Ethiker haben deutlich werden lassen, dass das Übereinkommen in der grundlegenden Kontroverse über Wert und Würde behinderten Lebens nicht eindeutig Stellung bezieht. Wolfgang HUBER trifft den Kern dieser Kontroverse, wenn er in der medizinethischen Diskussion der Gegenwart zwei ethische Grundorientierungen unterscheidet: eine „Ethik der Interessen" und eine „Ethik der Würde".[59] Die *Ethik der Interessen* sagt, ethische Urteile hätten sich ausschließlich an den Interessen der beteiligten Personen zu orientieren, wobei unter *Personen* nur diejenigen fielen, die zur Entwicklung von Präferenzen in der Lage seien. Prinzipien, die diesen Interessen übergeordnet seien und mit denen ein Konsens in ethischen Konfliktfragen von öffentlichem Interesse gefunden werden könne, gebe es nicht.

Nach SLOTERDIJKs „Elmauer Rede" muss darüber nachgedacht werden, ob neben das bei Peter SINGER individual begründete utilitaristische Interesse künftig ein sozial ansetzendes Interesse an „Regeln für einen

56 Vgl. W. HUBER: Gerechtigkeit und Recht (1996), S. 61 – 72.

57 Vgl. B. GUCKES: Das Argument der schiefen Ebene (1997). J. TAUPITZ erwidert, das Übereinkommen wirke dieser Gefahr deutlich entgegen (Vereinbarungen zur Bioethik. In: L. HONNEFELDER u. a.: Das Übereinkommen über Menschenrechte (1999), S. 17 – 31, hier S. 21).

58 Vgl. D. BIRNBACHER: Bioethische Konsensbildung durch Recht? (2000), S. 158, 161. Skepsis äußert (und begründet) auch E. HILGENDORF: Die missbrauchte Menschenwürde (1999).

59 W. HUBER: Grenzen des medizinischen Fortschritts (1994), S. 143 – 146.

(eugenisch perfektionierten) Menschenpark" treten wird. Das begeisterte Echo jedenfalls, das seine Rede in den USA hervorgerufen hat, gibt zu denken.[60]

Solcher Verfügungsmacht von Menschen über Menschen widerspricht – so HUBER – eine *Ethik der Würde*, die letztlich in einer grundlegenden Wiederentdeckung der Reformation wurzle. Demnach bringt sich der Mensch nicht durch seine eigenen Leistungen hervor und kann auch nicht durch seine eigenen Werke letztgültige Anerkennung erlangen.

> „Nicht die menschliche Vollkommenheit, sondern göttliche Gnade konstituiert die menschliche Person. Eben deshalb ist sie jeder Verfügung durch andere Menschen, durch gesellschaftliche Kräfte oder durch politische Macht entzogen."[61]

Martin LUTHER stelle der philosophischen Definition des Menschen als „animal rationale" die theologische Definition entgegen, nach welcher der Mensch allein durch Glauben gerechtfertigt werde.[62]

Angesichts der neu aufgebrochenen anthropologischen, ethischen und rechtlichen Auseinandersetzungen über den Wert behinderten Lebens ist es dringlich, diese *Ethik der Würde* über das christliche Verständnis hinaus auch in säkularer Form, etwa im Anschluss an Immanuel KANT, plausibel zu machen.[63] Zugleich muss sich christliche Ethik selbstkritisch fragen, ob sie sich – beginnend bei der mittelalterlichen Tradition bis hin zu FLETCHER – in ihrem Personbegriff nicht zu sehr auf BOETHIUS' Formel von der „unteilbaren Substanz eines vernünftigen Wesens"[64] gestützt, demgegenüber aber die Beziehungsdimension des Personseins vernachlässigt hat.[65]

60 Vgl. A. KREYE: Die Schwelle zur Macht (2000).

61 W. HUBER: Grenzen des medizinischen Fortschritts (1994), S. 144. Vgl. ders.: Gerechtigkeit und Recht (1996), S. 225 – 227.

62 Zit. bei W. HUBER: Grenzen des medizinischen Fortschritts (1994), S. 144, Anm. 12.

63 Ein Beispiel dafür ist D. MIETHs FAZ-Beitrag: „Watson steht im kalten Krieg..." (2000). – Grundlegend nach wie vor K. LACHWITZ: Menschenwürde, Grundgesetz, geistige Behinderung (1989).

64 Vgl. J. GRÜNDEL: Person und Gewissen (1991), S. 64; Th. KOBUSCH: Die Entdeckung der Person (1993), S. 28. 86 f.,

65 Zur Korrektur vgl. N. HUBER: Menschenbilder (1992), 246 f.

Zusammenfassung

SCHMID, Bruno: **Recht und Würde geistig behinderter Menschen,** *ETHICA;* 9 (2001) 1, 13 – 36

Seit etwa 1990 gibt es in Deutschland eine neue Diskussion über den Wert behinderten Lebens. In ihr verbinden sich utilitaristische und eugenische Motive: Peter Singer rechtfertigt die Euthanasie bei geistig behinderten Menschen, Peter Sloterdijk fordert „Regeln für den Menschenpark". Auch die 1999 in Kraft getretene sog. „Bioethikkonvention" des Europarats spiegelt solche Ansätze. Ihre Regelungen zum Schutz einwilligungsunfähiger Menschen sind geprägt vom Gegensatz zwischen einer Ethik der Würde und einer Ethik der Interessen.

Behinderung, geistige
Bioethikkonvention
Menschenrechte
Menschenwürde
Selbstbestimmung
Wert des Lebens

Summary

SCHMID, Bruno: **Rights and dignity of the mentally handicapped,** *ETHICA;* 9 (2001) 1, 13 – 36

Since about 1990 a new discussion about the value of handicapped life has started. It combines utilitarian and eugenic motives: Peter Singer justifies euthanasia for mentally handicapped people, Peter Sloterdijk requires „rules for the park of human beings". The „Convention on Bioethics" of the European Council, valid since 1999, reflects these approaches. Its regulations for the protection of human beings who cannot express their own will are characterized by the contrast between an ethics of dignity and an ethics of interests.

Handicap, mental
Convention on Bioethics
Human rights
Human dignity
Autodetermination
Value of life

Literatur

AUER, Alfons: Steht das menschliche Leben heute neu zur Disposition? Theologisch-ethische Überlegungen zur neuen Behindertenfeindlichkeit. In: Josef Römelt/Bruno Hidber (Hg.): In Christus zum Leben befreit. FS Bernhard Häring. – Freiburg: Herder, 1992, S. 225 – 247.

BIRNBACHER, Dieter: Bioethische Konsensbildung durch Recht? Das Dilemma des Menschenrechtsübereinkommens zur Biomedizin. In: Dietmar Mieth (Hg.): Ethik und Wissenschaft in Europa: die gesellschaftliche, rechtliche und philosophische Debatte. – Freiburg: Alber, 2000, S. 156 – 163.

BISCHOFF, Wolf-Peter: Ethikkommission der Stiftung Liebenau lehnt Bioethikkonvention des Europarats ab: Schutz nicht ausreichend gewährleistet. In: Anstifter: Infos aus der Stiftung Liebenau; Ausgabe 7/1997, S. 2 – 4.

Bundesministerium der Justiz: Das Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin – Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin – des Europarats vom 4. April 1997: Informationen zu Entstehungsgeschichte, Zielsetzung und Inhalt. – Januar 1998.

Council of Europe: Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine. (Strasbourg, 19 November 1996). (Nicht verbindliche deutsche Übersetzung durch das Bundesministerium der Justiz: Europarat: Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde

im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin). Abgedruckt in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik; 2 (1997), S. 285 – 303.

Council of Europe: Explanatory Report to the Convention for the Protection... (Strasbourg, May 1997). Abgedruckt in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik; 3 (1998), S. 231 – 258.

Deutsche Bischofskonferenz/Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland: Gott ist ein Freund des Lebens: Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. – Trier: Paulinus, 1989.

EBERWEIN, Hans: Sonder- und Rehabilitationspädagogik – eine Pädagogik für „Behinderte" oder gegen Behinderungen? In: Ders./Ada Sasse (Hg.): Behindert sein oder behindert werden? Interdisziplinäre Analysen zum Behinderungsbegriff. – Neuwied: Luchterhand, 1998, S. 66 – 95.

entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen, hg. von der Fachgemeinschaft ev. Religionslehrerinnen und Religionslehrer in Württemberg e. V. und vom Fachverband ev. Religionslehrerinnen und Religionslehrer in Baden e.V. – Heft 2-3/1993.

GEBHARDT, Evelyne : Die Verantwortung der Politik in der technologischen Entwicklung. In: Dietmar Mieth (Hg.): Ethik und Wissenschaft in Europa: die gesellschaftliche, rechtliche und philosophische Debatte. – Freiburg: Alber, 2000, S. 241 – 247.

GENKEL, Ingrid/MÜLLER-KENT, Jens: Leben werten? Theologische und philosophische Positionen zur Medizinethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

GÖRRES, Albert: Brauchen wir die Behinderten? In: Walter Thimm u. a.: Ethische Aspekte der Hilfen für Behinderte. – Marburg: Lebenshilfe-Verlag, 1989, S. 172 – 180.

GRÜNDEL, Johannes: Person und Gewissen. In: Ders. (Hg.): Leben aus christlicher Verantwortung: ein Grundkurs der Moral. – Düsseldorf: Patmos, 1991, Bd. 1, S. 63 – 85.

GUCKES, Barbara: Das Argument der schiefen Ebene: Schwangerschaftsabbruch, die Tötung Neugeborener und Sterbehilfe in der medizinethischen Diskussion. – Stuttgart: G. Fischer, 1997.

HERRMANN, Georg/LÜPKE, Klaus von (Hg.): Lebensrecht und Menschenwürde: Behinderung, eugenische Indikation und Gentechnologie. – Essen: Klartext, 1991.

HILGENDORF, Eric: Die missbrauchte Menschenwürde. In: Jürgen Mittelstraß (Hg.): Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongress für Philosophie. Workshop–Beiträge. – Konstanz: Universitätsverlag, 1999, S. 759 – 766.

HILPERT, Konrad: Wer hat ein Lebensrecht? P. Singers „Praktische Ethik" in der Diskussion. In: Katechetische Blätter; 117 (1992), S. 338 – 348.

HONNEFELDER, Ludger: Das Menschenrechtsübereinkomen zur Biomedizin des Europarats. Zur zweiten und endgültigen Fassung des Dokuments. In: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik; 2 (1997), S. 305 – 318.

HONNEFELDER Ludger/TAUPITZ, Jochen/WINTER, Stefan F.: Das Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin des Europarates: Argumente für einen Beitritt. Interne Studie Nr. 171/1999, hg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung, Bereich Forschung und Beratung. – Sankt Augustin, Juni 1999.

HUBER, Norbert: Menschenbilder: ihre Konsequenzen im Umgang mit behinder-

ten Menschen. In: Ders.: Rehabilitation: Worauf es ankommt. – Freiburg: Lambertus, 1992, S. 243 – 256.

HUBER, Wolfgang: Grenzen des medizinischen Fortschritts aus ethischer Sicht. In: Christian Herfarth/Heinz J. Buhr (Hg.): Möglichkeiten und Grenzen der Medizin. – Berlin: Springer, 1994, S. 140 – 152.

HUBER, Wolfgang: Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996.

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Berlin/New York: de Gruyter; 1 (1996) – 4 (1999).

JANTZEN, Wolfgang: Natur, Moral, Vernunft. Anthropologische Grundlagen einer Kritik der utilitaristischen Ethik. In: Georg Herrmann/Klaus von Lüpke (Hg.): Lebensrecht und Menschenwürde: Behinderung, eugenische Indikation und Gentechnologie. – Essen: Klartext, 1991, S. 181 – 196.

KEES, Bernhard: Was dient dem „positiven Ziel"? Über eine umstrittene Stellungnahme des ZdK zur Konvention. In: Informationen, hg. vom Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart; Nr. 345, Juli 1999, S. 24 – 26.

KOBUSCH, Theo: Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. – Freiburg: Herder, 1993.

KREYE, Andrian: Die Schwelle zur Macht. Gen Westen zieht Peter Sloterdijk: Wie man in L.A. mit dem Deutschen über Gentechnologie spricht. In: Süddeutsche Zeitung München vom 24. Mai 2000.

KUHSE, Helga/SINGER, Peter: Muss dieses Kind am Leben bleiben? – Erlangen: H. Fischer, 1993.

LACHWITZ, Klaus: Menschenwürde, Grundgesetz, geistige Behinderung: eine Bilanz nach 40 Jahren Verfassungswirklichkeit. Hg. von der Bundesvereinigung Lebenshilfe für Geistig Behinderte e. V. Bundeszentrale. – Marburg: Lebenshilfe-Verlag, 1989.

MIETH, Dietmar: Behindertes Leben in unserer Gesellschaft – Mögliche Lernvorgänge für die Zukunft. In: Christine Amrein/Gérard Bless (Hg.): Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete im wissenschaftstheoretischen Diskurs (FS Urs Haeberlin). – Bern: Haupt, 1997, S. 89 – 106.

MIETH, Dietmar: Zur Kritik der Konvention des Europarates zur Biomedizin: Textanalyse und ethische Bewertung. In: Informationen, hg. vom Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart; Nr. 345, Juli 1999, S. 15 – 17.

MIETH, Dietmar: „Watson steht im kalten Krieg mit jedem Andersgläubigen". Was gut ist, stiften nicht die Biologen: Die eugenischen Ideale des Nobelpreisträgers sind unmenschlich. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. November 2000, S. 58.

OVERDICK-GULDEN, Maria: Unbehindert und schön wie Apoll? Reflexionen zum Thema Behinderung. – Kevelaer: Butzon und Bercker/Aachen: Einhard, 1997.

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Ethik des Lebens: ein theologischer Grundriss. – Mainz: M. Grünewald, 1993.

SCHUBERT, Britta von: Behinderung und selbstbestimmtes Leben: Das HELIOS-Programm der Europäischen Gemeinschaft – neue Aufgaben diakonisch-sozialer Arbeit in Europa. – Heidelberg: DWI-Verlag, 1995 (Diakoniewissenschaftliche Studien; 4).

SINGER, Peter: Befreiung der Tiere. – München: F. Hirthammer, 1982.

SINGER, Peter: Praktische Ethik. – 2., erw. Aufl. – Stuttgart: Reclam, 1994.

SINGER, Peter: Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit. – Erlangen: H. Fischer, 1996.

SINGER, Peter: Leben und Tod: Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik. – Erlangen: H. Fischer, 1998.

SLOTERDIJK, Peter: Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus – die Elmauer Rede. – In: Die Zeit Nr. 38 vom 16. September 1999, S. 15. 18 – 21.

SPAEMANN, Robert: Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand'. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, bes. S. 259 – 261.

Spiegel, Der: „Der Mensch droht zu stolpern". Interview mit Ludger HONNEFELDER. – In: Der Spiegel Nr. 39 vom 27. September 1999, S. 317 f.

THEUNISSEN, Georg: Behindertenfeindlichkeit und Menschenbild. In: Zeitschrift für Heilpädagogik; 41 (1990), S. 546 – 552.

WATSON, James D.: Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. September 2000.

WILS, Jean-Pierre (Hg.): Streitfall Euthanasie: Singer und der „Verlust des Menschlichen". – Tübingen: Attempto, 1991.

ZIRFAS, Jörg: Die Normativität des Humanen. Zur Theorie der Behinderung aus der Sicht von pädagogischer Anthropologie und Ethik. In: Hans Eberwein/Ada Sasse (Hg.): Behindert sein oder behindert werden? Interdisziplinäre Analysen zum Behinderungsbegriff. – Neuwied: Luchterhand, 1998, S. 96 – 119.

Prof. Dr. Bruno Schmid, Fachgebiet Kath. Theologie/Religionspädagogik,
Pädagogische Hochschule D-88250 Weingarten
bschmid@ph-weingarten.de

ETHICA; 9 (2001) 1, 37 – 55

WOLFGANG SCHLÖGL

RECHTLICHE FRAGESTELLUNGEN ZUR STERBEHILFE IM LICHTE AKTUELLER RECHTSPRECHUNG

Wolfgang Schlögl ist niedergelassener Rechtsanwalt in Passau, wo er 1956 geboren wurde und an der Universität in Passau Rechts- u. Politikwissenschaft studierte.
Zu den Schwerpunkten seiner Tätigkeit zählt neben dem allgemeinen Zivilrecht einschl. Familien- u. Erbrecht das Strafrecht ebenso wie das Arzt- u. Arzthaftungsrecht.
Rechtsanwalt Schlögl ist Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Medizinrecht im Deutschen Anwaltverein und Referent bei ärztlichen Fortbildungsveranstaltungen.

1. Ausgangslage

Rechtsfragen, die sich auf das Selbstbestimmungsrecht des Patienten und die Zulässigkeit der Sterbehilfe beziehen, stellen sich heute mit wachsender Dringlichkeit, nachdem die moderne Apparate-Medizin den Tod zunehmend manipulierbar macht. Dabei geht es aber nicht nur um Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe in Richtung der selbstverständlichen Hilfe *im* Sterben in Gestalt einer Schmerzbeseitigung bzw. -linderung, sondern vielmehr um Hilfe *zum* Sterben durch gezielte Tötung oder Abbruch einer nicht mehr sinnvoll erscheinenden Lebensverlängerung.

Weitere Problemfelder resultieren aus Fragestellungen bei Sterbehilfe für schwer Leidende und Moribunde, die explizit ihre Erlösung fordern; aber auch das Sterbenlassen von irreversibel Hirngeschädigten (wie beispielsweise beim Apalliker) oder die „Früheuthanasie" von Neugeborenen mit schwersten Missbildungen verlangen nach verständlichen Entscheidungsmustern.

Indes ist die Forderung nach praktikablen Lösungsansätzen schon wegen gegenläufiger Interessen nur begrenzt durchsetzbar. So wird beispielsweise aus der Ärzteschaft der Ruf laut, in der Grenzsituation des Sterbens dem Arzt ein möglichst breites Ermessen einzuräumen, was schon mit der grundgesetzlich verankerten Lebensschutzgarantie unvereinbar ist (Art. 2 Abs. 2 GG).

In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass es zudem keinen verfassungsrechtlich verbürgten Anspruch auf aktive Sterbehilfe gibt (BverfGE 76,248). Vergleichbares gilt bei Entscheidungen über die Fortsetzung oder den Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen.

Problematisch ist wegen § 216 StGB (Tötung auf Verlangen) auch der Versuch, die (ausdrückliche oder mutmaßliche) Einwilligung als einziges Zulässigkeitskriterium zu werten; im Übrigen bliebe die Komplexität des Behandlungsabbruchs bei entscheidungsunfähigen Patienten ohne brauchbaren Lösungsansatz.

Im Folgenden wird deshalb zu diskutieren sein, ob der Bereich zulässiger Sterbehilfe auch weiterhin nur durch bestimmte Fallgestaltungen umgrenzt werden kann. Die dabei rechtswissenschaftlich umstrittene Frage, ob beispielsweise das Abschalten des Beatmungsgerätes bei einem Moribunden im Rechtssinne ein Tun (Jeschek/Weigand/Otto/Baumann-Weber) oder, der Sache nach zutreffender, ein Unterlassen der Weiterbehandlung ist (BGH St 40, 265; Engisch; Geilen; Roxin; Wessels; Lackner), hilft nicht weiter. Nach dem Rechtswissenschaftler A. ESER[1] schafft sie durch ihren Fehlansatz nur unnütze und „dem gesunden Menschenverstand schwer begreiflich zu machende" Probleme.

Ein Verhaltensmaßstab, der sich dadurch auszeichnet, dass er das Recht des Menschen auf seinen natürlichen Tod respektiert, dem Leidenden zu Hilfe kommt und so dem zu Ende gehenden Leben dient, kann umso weniger einem Tötungstatbestand unterfallen, als gerade das Unterlassen einer solchen gebotenen Sterbehilfe (Ablehnung einer Schmerzlinderung, Verlängerung des terminalen Stadiums) seinerseits strafrechtlich relevant und, weil dem (mutmaßlichen) Patientenwillen widersprechend, unerlaubt ist.[2]

Klarstellend ist festzuhalten, dass kein Arzt verpflichtet ist, verlöschendes Leben um jeden Preis zu erhalten (vgl. BGH St 32,379). Er ist hierzu nicht einmal berechtigt, sofern es dem (mutmaßlichen) Willen des Patienten widerspricht.[3] Auch und gerade bei Sterbenden hat sich der Arzt

1 A. ESER: Freiheit zum Sterben (1986), 793.

2 Der Meinungsstreit in Bezug auf die strafrechtliche Beurteilung und Rechtfertigung erlaubter Sterbehilfe resultiert daraus, dass die herrschende Rechtsprechung die ärztlichen Eingriffe und Maßnahmen sachwidrig dem äußeren Tatbestand einer – zu rechtfertigenden – Körperverletzung unterstellt und der Gesetzgeber hier untätig bleibt.

3 Vgl. zum Ganzen: H. TRÖNDLE: Warum ist Sterbehilfe ein rechtliches Problem? ZStW 99,25; W. UHLENBRUCK/M. ROLLIN: Sterbehilfe und Patiententestament (1983); R. WASSERMANN: Das Recht auf den eigenen Tod (1986), 291; R. ZIMMERMANN: Der

nicht am technisch Möglichen zu orientieren, sondern an der Achtung des Lebens und der Menschenwürde (BGH St 32,380; 37,378).[4]

Zunächst müssen wir uns aber die Mehrdeutigkeit der Worte „Sterbehilfe" und „Euthanasie" bewusst machen.

„Euthanasie" bedeutet im ursprünglichen Wortsinn „das gute Sterben". Aufgrund der allseits bekannten Verbrechen während der NS-Diktatur, die man euphemistisch mit diesem Begriff bezeichnete, wurde dem Wort eine ausschließlich negative Bedeutung angelastet, was sich bis heute nicht geändert hat.

Das Wort „Sterbehilfe" sollte die negativen Konnotationen beseitigen. *Sterbehilfe* wird als ein Handeln verstanden, das den leichten und schmerzlosen Tod eines bereits Sterbenden ermöglichen soll. Weil sich der Sterbevorgang aber über Wochen oder Monate erstrecken und weder juristisch noch medizinisch genau abgegrenzt werden kann, ordnet man heute unter Sterbehilfe auch jede sonstige Hilfe bei Erkrankungen, die zwar zum Tode führen, aber noch nicht dem eigentlichen Sterbevorgang zugerechnet werden können.

Nicht wenige wollen ärztliche Hilfe für einen Moribunden indes nicht als Sterbehilfe verstanden wissen; es gehe allein um „Leidhilfe" als Form der Krankenbehandlung. Den Vertretern dieser Auffassung (Hirsche, 56. Deutscher Juristentag) ist darin zuzustimmen, dass kein Arzt die Rolle des Helfers zum Sterben zu übernehmen bereit ist; auch bedarf es keiner „Hilfe" des Arztes, da sich der Tod per se meldet.

Indes muss allen klar sein, dass es ausschließlich darum gehen kann, den Menschen in seinem Leid auf dem mühevollen Weg zum Tod zu begleiten, weshalb meines Erachtens das Wort „Sterbehilfe" durch den Begriff „Sterbebegleitung" ersetzt werden sollte. Das könnte im Übrigen auch zu einer Versachlichung des Problems, weil geschichtlich nicht vorbelastet, beitragen.

Sterbende und sein Arzt (1977), 2101; A. ESER: Suizid und Euthanasie (1976); ders.: Freiheit zum Sterben (1986), 786.

4 Nach LG Ravensburg, NSTZ 87,229, kann der Sterbende den Abbruch aller, insbesondere der von ihm nicht konsentierten ärztlichen Maßnahmen verlangen. Wer einem solchen ernstlichen Verlangen eines – urteilsfähigen – Patienten nachkommt, handelt tatbestandslos.

2. Fallgestaltungen

Es zeigt sich, dass aufgrund der Vielfalt möglicher Fallvarianten der Begriff der Sterbehilfe keinem allgemein gültigen Typus unterzuordnen ist, wobei sich im Einzelnen folgende Grundtatbestände der Sterbehilfe herausgebildet haben:

a) Die reine Sterbehilfe

Die *reine Sterbehilfe* ist juristisch unproblematisch und bedeutet Hilfe im Sterben, also die Versorgung mit schmerzlindernder Medikation, die Fürsorge und den seelischen Beistand. Sie ist für jeden Arzt auch Rechtspflicht, weshalb er einem sterbenskranken Patienten dessen aussichtslose Lage nicht verschweigen darf, damit dieser seine persönlichen Angelegenheiten regeln kann. Werden schmerzlindernde Medikamente mit bewusstseinsdämpfender Nebenwirkung verabreicht, sind die Grundsätze der Aufklärungspflicht zu beachten.

b) Die direkte oder aktive Sterbehilfe

Die *direkte* oder *aktive Sterbehilfe* bedeutet unzulässige Verkürzung des zu Ende gehenden Lebens durch gezielte Tötung; sie ist rechtlich verboten und stellt ein strafbares Tötungsdelikt dar; fraglich ist nur, ob der Strafrahmen des § 216 StGB (Tötung auf Verlangen) gelockert werden sollte. Dies ist meines Erachtens abzulehnen, da es – wie der verstorbene *Kardinal Höffner* formulierte – keinen fließenden Übergang zwischen „Sterben lassen" und „Herbeiführen des Todes" gibt. Wie auch der Moraltheologe Johannes REITER zutreffend feststellt, ist aktive Sterbehilfe ein Verfügen über fremdes Leben und nicht etwa ein Sich-Fügen in den eigenen irreversiblen Sterbeprozess. Auch dann, wenn die aktive Sterbehilfe auf ausdrückliches und ernsthaftes Verlangen des Sterbenden geschieht, ist sie nach § 216 StGB strafbar.[5]

c) Die indirekte Sterbehilfe oder auch Sterbehilfe mit Lebensverkürzung als ungewollte Nebenwirkung

Hierzu zählen die Fälle, in denen nicht ausgeschlossen werden kann, dass eine schmerzlindernde Medikation unbeabsichtigt, aber doch unvermeid-

5 Vgl. zur Abgrenzung bei strafloser Beihilfe zum Selbstmord Fall Hackethal, NJW 87,2940.

bar den Todeseintritt beschleunigt. Die *indirekte Sterbehilfe* wird weitgehend praktiziert und allgemein für nicht bedenklich gehalten.[6] Selbstverständlich kommt eine solche aber erst in Betracht, wenn alle sonstigen zur Verfügung stehenden Mittel beim Sterbeprozess nicht greifen.

Besteht unter den Strafrechtlern auch Einigkeit in Bezug auf die Erlaubtheit indirekter Sterbehilfe, so wenig kann bei der Begründung dieses Ergebnisses ein Konsens festgestellt werden. Manche verneinen den Tötungsvorsatz (Bocklmann) andere die Schuld (Laufs), wieder andere rechtfertigen die Tathandlung nach den Grundsätzen des erlaubten Risikos (Eser), die meisten aber nach denen des rechtfertigenden Notstandes (Otto). Den Vertretern der Auffassung, wonach es der Tat am Tötungsvorsatz mangelt, ist beizupflichten, weil die indirekte Sterbehilfe aus dem Schutzbereich der §§ 211 StGB fällt (Wessels, Besonderer Teil 2, § III, 2).[7]

d) Die passive Sterbehilfe oder auch Sterbehilfe durch Sterbenlassen

Unter *passiver Sterbehilfe* sind jene Fälle einzureihen, in denen bei einem tödlich Kranken die ärztliche Behandlung abgebrochen oder gar nicht begonnen wird; also Maßnahmen, durch die weder der Zeitpunkt noch die Ursache des Todes beeinflusst werden.

Beispielsfälle:

Ärzte und Schwestern verzichten auf lebensverlängernde Maßnahmen bzw. brechen früher eingeleitete Maßnahmen lebensverlängernder Art ab. Zu den *lebenserhaltenden Maßnahmen* zählen insbesondere künstliche Nahrungszufuhr, Sauerstoffzufuhr, künstliche Beatmung, Medikation, Bluttransfusion und Dialyse sowie die Unterstützung der Vitalfunktionen durch technische Geräte.

Der Verzicht auf Überführung des Patienten kann dabei ebenso der *passiven Sterbehilfe* unterfallen wie die Nichtbehandlung einer zusätzlich auftretenden Krankheit (Infektion). Hierzu zählen auch die *Unterlassung* oder das Nichtfortsetzen der Beatmung, Sauerstoffzufuhr, Bluttransfusion, Hämodialyse und die künstliche Ernährung.

6 Anlässlich eines Anästhesistenkongresses 1957 hat *Papst Pius XII.* das Verabreichen von Narkotika an Sterbenskranke für erlaubt erklärt.

7 Die Behandlung eines unheilbar Kranken ist in ihrem sozialen Sinngehalt etwas ganz anderes als eine „Tötungshandlung" im Sinne von § 212 StGB. Sie richtet sich nicht gegen das Leben, sondern stellt die letzte Möglichkeit dar, mit der der Arzt dem verlöschenden Leben noch dienen kann.

Im Gegensatz zur Schweiz ist in Deutschland nach wie vor umstritten, ob zu den lebenserhaltenden Maßnahmen, auf die verzichtet werden kann, auch die künstliche Wasser- und Nahrungszufuhr gehört.
Dies wird im Folgenden zu erörtern sein.

3. Das Problemfeld „Behandlungsabbruch bei dauerhaft entscheidungsunfähigen Patienten“ [8]

Nachdem nun die Grundtatbestände der Sterbehilfe herausgearbeitet wurden, stellt sich weiter die Frage, wie insbesondere der Tatbestand der *passiven Sterbehilfe* bei bewusstlosen oder dauerhaft entscheidungsunfähigen Patienten rechtlich einzuordnen ist. Dies soll im Folgenden vor dem Hintergrund der Aktualität eines Sachverhaltes, der den Bundesgerichtshof im Jahre 1994 zu einer bis heute richtungsweisenden Entscheidung forderte, dargestellt werden.

Fallschilderung:

Die Mutter des Angeklagten (im Folgenden A) litt seit Ende 1998 an der Alzheimer-Krankheit und präseniler Demenz (degenerative Erkrankung der Großhirnrinde). Nach stationärer Beobachtung im Bezirkskrankenhaus Kempten Anfang 1990 wurde sie ab 15.03.1990 in der Pflegeabteilung des Marienheims in Kempten, untergebracht. Im Februar 1990 wurde für die Betroffene eine Pflegschaft gem. § 1910 BGB mit den Wirkungskreisen Aufenthaltsbestimmung, Zuführung zur ärztlichen Heilbehandlung und Vermögensverwaltung angeordnet und der Angeklagte B (Sohn der A) zu ihrem Pfleger bestimmt. Mit Einführung des neuen Betreuungsrechts im Jahre 1992 wurde die bestehende Pflegschaft in eine Betreuung umgewandelt. In einer Reihe von Vermögensangelegenheiten hielt der Angeklagte B regelmäßig Kontakt zum Vormundschaftsgericht. Anfang September 1990 erlitt Frau A einen Herz- und Kreislaufstillstand und wurde nach 12 bis 15 Minuten reanimiert und in das Krankenhaus verbracht. Nach 6-wöchigem Krankenhausaufenthalt wurde sie als 100%iger Pflegefall in das Heim zurückverlegt. Durch den Herzstillstand war sie irreversibel schwerst zerebral geschädigt, nicht ansprechbar, geh- und stehunfähig. Eine Kommunikation mit ihr war nicht mehr möglich. Sie befand sich in einem sogenannten Koma vigile mit Resten von Schlaf/Wachrhythmus. Anfangs reagierte

8 Dass sich bei diesem Spannungsfeld Ethik und Recht nicht untrennbar gegenüberstehen, sondern hilfreich ergänzen können, zeigt P. FONK in: Christlich handeln im ethischen Konflikt (2000), S. 112 – 132.

sie noch auf optische und akustische Reize sowie bei der Mundpflege mit Knurren oder Gesichtsbewegungen. Die Reaktion auf gezielte Schmerzreize (z. B. Druck auf das Brustbein) im März 1991 war eine leichte Lidbewegung.

Frau A lag in einer Krampfstellung mit Kontrakturen an den Gliedmaßen im Bett. Seit dem Herzstillstand war sie schluckunfähig und auf künstliche Ernährung und Hydrierung angewiesen, die zunächst über eine Nasensonde erfolgte, welche einige Male replatziert werden musste und im Laufe der Zeit zu Entzündungen und Verwachsungen führte. Wegen dieser aufgetretenen Komplikationen wurde in der Zeit zwischen 18.12. und 24.12.1992 im Krankenhaus in Lokalanästhesie eine perkutane Magensonde (PEG-Sonde) gelegt. Verabreicht wurde die Sondennahrung SURVIMED OPD, die vom Angeklagten C (behandelnder Arzt von A) verordnet wurde. Die anfangs leicht übergewichtige Patientin magerte bis zum Frühjahr 1993 auf 35 bis 40 kg ab. Der Angeklagte C hatte die Betreuung von A im Oktober 1990 übernommen. Er besuchte sie wöchentlich einmal. Seine Behandlung beschränkte sich im Wesentlichen auf Symptombehandlung, Verschreiben von Salben, Mittel gegen Erbrechen und gelegentlich Schmerzmittel. In 2½ Jahren seiner Betreuung gab es keine Verbesserung des Gesundheitszustandes von A. Am 12.01.1993 erfolgte in Absprache der Angeklagten C und B folgender Eintrag (sog. DO NOT RESEARCH-Anweisung) in dem im Schwesternzimmer der Pflegeabteilung aufliegenden ärztlichen Verordnungsblatt:

„Bei Verschlechterung und/oder lebensgefährdenden Zuständen keine lebenserhaltenden Maßnahmen, nur symptomatische Behandlung der Schmerzen (Erstickungsanfall: Absaugen)

gez. Dr. C gez. B“

Ende Januar 1993 unterbreitete der Angeklagte Dr. C dem Angeklagten B, zu dem er vorher lediglich 3- bis 4-mal Kontakt hatte, den Vorschlag, den Zustand seiner Mutter, bei dem keine Besserung zu erwarten sei, zu beenden, indem die Sondenernährung eingestellt und nur noch Tee durch die Sonde verabreicht werden sollte. Nach einiger Zeit würde sich dadurch der Tod von Frau A einstellen, wobei es sich um keinen qualvollen Tod wie beim Verdursten handeln würde. Dr. C hielt diesen Vorschlag mit dem Standesrecht und der bestehenden Rechtslage vereinbar, da der Zustand der Patientin irreversibel sei und er aufgrund früherer Gespräche mit Berufskollegen und einem Theologen zur Überzeugung gekommen war, das Leben der Patientin nicht um jeden Preis zu verlängern. Wegen des irreversiblen Krankheitsverlaufes hielt er den Abbruch für gerechtfertigt. Einen speziellen, auf die konkrete Situation bezogenen, medizinischen, ethischen oder juristischen Rat hatte C nicht eingeholt. Der Angeklagte B bat um Bedenkzeit. Er telefonierte in der Folgezeit mit Verwandten seiner Mutter und Freunden, die diesen Vorschlag für richtig hielten und ihn be-

kräftigten, diesem Vorschlag zuzustimmen; denn er entspreche dem Willen der Mutter. Rechtsrat oder die Genehmigung des Vormundschaftsgerichts als Betreuer seiner Mutter holte er nicht ein.
Ca. 3 Wochen später telefonierte der Angeklagte B mit dem Angeklagten C und stimmte dem Vorschlag zu, die Sondenernährung einzustellen. Er erklärte dem Angeklagten C, dass dieses Vorgehen dem Willen seiner Mutter entspreche, was auch seine Meinung sei.

Beide Angeklagten waren zwischenzeitlich vom Pflegepersonal des Marienheims, wo der Vorschlag der Angeklagten auf Ablehnung gestoßen war, angesprochen worden, lehnten jedoch eine Diskussion über die Einstellung der Sondenernährung ab.

In der Folgezeit machte der Angeklagte B folgende Eintragung in das ärztliche Verordnungsblatt:

„Im Einvernehmen mit Dr. C möchte ich, dass meine Mutter nur noch mit Tee ernährt wird, sobald die vorhandene Flaschennahrung zu Ende ist oder aber ab 15.03.1993."

Die Eintragung wurde von beiden Angeklagten unterschrieben, die davon ausgingen, dass das Pflegepersonal sich daran halten würde und Frau A daher innerhalb kurzer Zeit wegen fehlender Nahrungszufuhr sterben würde.

Entgegen der Erwartung der Angeklagten stellte das Pflegepersonal die Sondenernährung nicht ein, da es Bedenken gegen die rechtliche Zulässigkeit hatte, sondern verständigte den Geschäftsleiter des Marienheims, den Zeugen X, der am 17.03.1993 nach Einholung eines Rates bei einem Juristen des Deutschen Vereins für Altenhilfe das zuständige Vormundschaftsgericht beim Amtsgericht Kempten (Allgäu) verständigte und mitteilte, dass die Sondennahrung, die nicht mehr verordnet wurde, nur noch bis 22.03.1993 reichen würde. Daraufhin erließ das Vormundschaftsgericht am gleichen Tag folgenden Beschluss:

„Die vom Betreuer geplante Einstellung der künstlichen Ernährung der Betreuten, Frau A, wird vormundschaftsgerichtlich nicht genehmigt."

Rechtliche Beurteilung:

Das Landgericht Kempten verurteilte die beiden Angeklagten in 1. Instanz wegen mittäterschaftlich begangenem versuchten Totschlags durch Unterlassen in einem minder schweren Fall, begangen im vermeidbaren Verbotsirrtum (§§ 212, 213, 22, 25 II, 13, 17, 49 StGB) zu Geldstrafen.

Das Erstgericht stellte entscheidend heraus, dass das geplante Vorgehen der Angeklagten nicht als „Sterbehilfe" oder „Sterbebegleitung" nach den

Richtlinien der Bundesärztekammer zulässig sei, weshalb es auch nicht auf einen mutmaßlichen Willen von Frau A zur Behandlungsbeendigung ankomme.

Der BGH hat mit Urteil vom 13.09.1994 den Erstentscheid des LG Kempten aufgehoben (vgl. BGH NJW 95,204 ff.). U. a. hat der BGH ausgeführt, dass das LG Kempten zwar zu Recht davon ausgegangen sei, dass ein Fall der sog. passiven Sterbehilfe nicht vorliege, weil der Sterbevorgang noch nicht eingesetzt habe. Nach Ansicht des BGH handle es sich dabei um den Abbruch einer einzelnen lebenserhaltenden Maßnahme.

Auch wenn dieser Vorgang in der Literatur bereits als Sterbehilfe im weiteren Sinne bezeichnet werde, seien doch an die Annahme des mutmaßlichen Willens im Tatzeitpunkt erhöhte Anforderungen zu stellen. Darüber hinaus bedürfe die Einwilligung des Betreuers der vormundschaftsgerichtlichen Genehmigung nach § 1904 BGB, der analog anzuwenden sei, weil diese Vorschrift ihrem Sinn und Zweck nach – erst recht – (argumentum a majore ad minus) auf Fälle abziele, in denen die ärztlichen Maßnahmen in der Beendigung einer bisher durchgeführten, lebenserhaltenden Behandlung bestünden und der Sterbevorgang noch nicht unmittelbar eingesetzt habe. Je weniger die Wiederherstellung eines nach allgemeinen Vorstellungen menschenwürdigen Lebens zu erwarten sei und je kürzer der Tod bevorstünde, umso eher sei ein Behandlungsabbruch vertretbar.

Nach BGH kommt ein zulässiger Behandlungsabbruch nur in Frage (und das verkennt die dann noch zu besprechende Kritik), wenn er dem mutmaßlichen Willen des entscheidungsunfähigen Patienten entspricht und dabei die wesentlichen Lebensfunktionen wie Atmung, Kreislauf und Herzaktion noch erhalten sind (im Übrigen ist das Erstgericht rechtsfehlerfrei von einer versuchten Tatbegehung = Totschlag bei Unterlassen bei bestehender Garantenpflicht, sog. unechtes Unterlassungsdelikt, ausgegangen).

Wegen dieses Richterspruchs ist der BGH meines Erachtens zu Unrecht im Übermaß kritisiert worden. Einzelne Stimmen in der Literatur behaupteten sogar, dass sich der BGH mit dieser Entscheidung zum „Herrscher über Leben und Tod" erhoben habe, wohl getragen von Erinnerungen an die grauenvolle Vergangenheit des nationalsozialistischen Regimes. Festzuhalten bleibt indes, dass nach deutschem Recht jede ärztliche Behandlung durch die Einwilligung des Patienten bzw. bei Fehlen der natürlichen Fähigkeit dazu durch die Einwilligung des für ihn bestellten Betreuers vollständig gedeckt sein muss. Erteilt der Patient bzw. sein Betreuer dem

Arzt nicht die erforderliche Erlaubnis, dann darf der Arzt eine begonnene Behandlung nicht fortsetzen und dies auch dann nicht, wenn die Behandlung vital angezeigt und ein Abbruch medizinisch nicht vertretbar ist (eigenmächtiges Weiterbehandeln setzt den Arzt straf- und haftungsrechtlichen Folgen aus).

Kritik erfahren hat die Entscheidung des BGH aber auch vor allem deshalb, weil er sich für eine erweiternde Auslegung des § 1904 BGB ausgesprochen hat und im Wege einer Analogie für die Entscheidung des Betreuers zum Abbruch der lebensverlängernden Behandlung die Genehmigung des Vormundschaftsgerichts verlangt und vom Arzt bis dahin die Fortsetzung der Behandlung trotz des entgegenstehenden Willens des Betreuers fordert. Nach § 1904 BGB bedarf die Einwilligung des Betreuers in eine Untersuchung des Gesundheitszustandes, einer Heilbehandlung oder einem ärztlichen Eingriff der Genehmigung des Vormundschaftsgerichts, wenn die begründete Gefahr besteht, dass der Betreute aufgrund der Maßnahme stirbt oder einen schweren und länger dauernden gesundheitlichen Schaden erleidet. Ohne die Genehmigung darf die Maßnahme nur durchgeführt werden, wenn mit dem Aufschub Gefahr verbunden ist. Damit – so seine Kritiker – wäre der Arzt gezwungen, die Behandlung ohne das Erfordernis einer wirksamen Einwilligung fortzuführen (Vorwurf: eigenmächtiges Behandeln!).[9]

Auch das LG München I stellt sich gegen eine analoge Anwendung des § 1904 BGB, weil seiner Ansicht nach § 1904 den Schutz des Lebens bezwecke, während die Genehmigung des Behandlungsabbruchs gerade auf seine Beendigung abziele (so LG München I, NJW 99,1788).[10]

Mit dem OLG Frankfurt/Main ist aber meiner Ansicht nach dagegen anzuführen, dass nicht die Zweckrichtung der ärztlichen Maßnahme entscheidend ist, sondern die Schwere des Eingriffs, gleichviel ob es sich dabei um ein Tun oder Unterlassen handelt (OLG Frankfurt/Main, NJW 98,2747).

Wenn schon bestimmte Heileingriffe wegen ihres bekannten Risikos der alleinigen Entscheidungsbefugnis des Betreuers entzogen sind, so muss dies umso mehr für solche Maßnahmen gelten, die eine ärztliche Behand-

9 E. STEFFEN, NJW 96,1581.

10 Beschluss v. 18.02.1999, NJW 99, 1788; ähnlich auch O. Palandt/U. Diederichsen, BGB, 57. Aufl. (1998), Rdnr. 3;
keine Analogie von § 1904 BGB, ansonsten Verstoß gegen Art. 20 III i.v.m.Art. 2 II GG, so H. ALBERTS in NJW 99, 835.

lung beenden sollen und mit Sicherheit binnen kurzem zum Tod des Kranken führen (vgl. so auch BGH NJW 95,204 ff.).

Auch das LG Duisburg hat sich in seinem Beschluss vom 09.06.1999 der Rechtsprechung des BGH sowie der des OLG Frankfurt/Main angeschlossen und befürwortet eine analoge Anwendung des § 1904 BGB, wenn es die Auffassung vertritt, dass die Einwilligung des Betreuers mit einem Behandlungsabbruch der vormundschaftsgerichtlichen Genehmigung bedarf (vgl. LG Duisburg, NJW 99,2744 ff).

Den Kritikern der BGH-Entscheidung vom 13.09.1994 ist im Weiteren entgegenzuhalten, dass der Gesetzgeber vernünftigerweise nicht beabsichtigt haben kann, den Betreuer gerade mit der folgenschwersten Entscheidung, mit der er im Rahmen seiner Tätigkeit befasst sein kann, alleine zu lassen, wenn schon viel unbedeutendere Fragestellungen der Aufsicht des Vormundschaftsgerichts unterworfen sind.

Würde man diese Frage der nicht überprüfbaren ethischen Beurteilung eines Einzelnen überlassen wollen, wäre dies für Patienten und Betreuer zugleich ein unwägbares Risiko. Der Betreuer würde permanent der Möglichkeit strafbaren Handelns ausgesetzt sein. § 1904 BGB bildet zudem eine ausreichende gesetzliche Grundlage für den mit der Genehmigungsentscheidung verbundenen Eingriff in das Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit aus Art. 2 GG (vgl. LG Duisburg, NJW 99,2744).

In praktischer Hinsicht bedeutet dies:

1) Ist ein Behandlungsabbruch beabsichtigt, ist auf die Bestellung eines Betreuers hinzuwirken.
2) Die Vormundschaftsgerichte können sich nicht der Entscheidung entziehen, einen Betreuer für eine Einwilligung in einen tödlich verlaufenden Behandlungsabbruch zu bestellen, und sie haben dessen Einwilligung zu genehmigen.
3) Die Entscheidung, ob die Einwilligung in den Behandlungsabbruch erteilt wird, liegt dann letztlich beim Betreuer (vgl. Schwab in Münch Komm, 3. Aufl., § 1904, Randnr. 13).[11]

Zurück zum Ausgangsfall.

Das LG Kempten hat dann mit Urteil vom 17.05.1995, das unveröffentlicht blieb, die Angeklagten freigesprochen. Zur Begründung wurde im

11 Vgl. auch R. CEOPPICUS, NJW 98,3381 ff.

Wesentlichen ausgeführt, dass ein Fall der sog. passiven Sterbehilfe nicht vorliege, weil der Sterbevorgang noch nicht eingesetzt habe.

Nach der Rechtsprechung des BGH setzt die Sterbehilfe voraus, dass das Grundleiden eines Kranken nach ärztlicher Überzeugung unumkehrbar sei (vgl. irreversibel), einen tödlichen Verlauf angenommen habe und der Tod in kurzer Zeit eintreten werde. Erst und nur in diesem Stadium sei der Abbruch lebensverlängernder Maßnahmen (Beatmung, Bluttransfusion, künstliche Ernährung) zulässig.

Der Abbruch der künstlichen Ernährung, so das LG Kempten, erfüllt den objektiven Tatbestand eines versuchten Tötungsdeliktes; die Patientin hat nach dem beabsichtigten Abbruch der künstlichen Ernährung noch 9 Monate gelebt, ihre Vitalfunktionen (Herz, Kreislauf, Atmung) waren intakt.

Nachdem sich die Angeklagten bewusst waren, dass der Tod nach einiger Zeit sicher eintreten würde, haben sie auch den subjektiven Tatbestand des Tötungsdeliktes erfüllt. Die Zustimmung des angeklagten Sohnes der Patientin ist unwirksam, weil hierfür nach § 1904 BGB die Genehmigung des Vormundschaftsgerichts erforderlich gewesen wäre. Die Tathandlung war aber aufgrund der festzustellenden mutmaßlichen Einwilligung gerechtfertigt, weshalb beide Angeklagten aus rechtlichen Gründen freizusprechen waren (vgl. auch BGH St. 35,246 ff.).

Tragende Entscheidungsgründe des freisprechenden Urteils:

Die mutmaßliche Einwilligung als eigenständiger Rechtfertigungsgrund folgt aus dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten als Ausdruck seiner allgemeinen Entscheidungsfreiheit.

Im Interesse des Lebensschutzes sind an den Nachweis des Vorliegens der mutmaßlichen Einwilligung strenge Anforderungen zu stellen. Singuläre Äußerungen allein bilden in der Regel keine tragfähige Grundlage, weil sie aus einer momentanen Stimmung entsprungen sein können. Es kommt deshalb nicht allein auf frühere mündliche oder schriftliche Äußerungen des Patienten an; diese dürfen nicht nur isoliert gewürdigt werden, sondern im Zusammenhang mit weiteren Anhaltspunkten, die Aufschluss über den Patientenwillen zulassen (vgl. BGH NJW 95,204 ff.; BGH St 35,246 ff.).

Maßgeblich für die Erforschung des mutmaßlichen Willens des betreffenden Patienten sind seine religiöse Überzeugung, sonstige persönliche Wertvorstellungen, seine altersbedingte Lebenserwartung oder das Erleiden von Schmerzen und die Belastbarkeit des Patienten durch Schmerzen,

die Zumutbarkeit medizinischer Eingriffe sowie die individuelle Grundeinstellung des Patienten (vgl. Richtlinien der Bundesärztekammer MedR 85,38 ff.).

Nach der Vernehmung von 21 Zeugen und eines Sachverständigen ergab sich bei der anzustellenden Gesamtschau, dass sich die Äußerungen der Patientin, nicht leiden zu wollen, nicht dahinvegetieren und nicht völlig von fremder Hilfe abhängig sein zu wollen, wie ein „roter Faden" durch ihr Leben zogen. Weiterhin war festzustellen, dass aufgrund der infausten Prognose und des irreversiblen Zustandes Aussicht auf Besserung nicht bestand. Auch war letztlich davon auszugehen, dass der Tod nicht qualvoll eingetreten wäre. Der Sachverständige führte hierzu aus, dass durch den Ernährungsabbruch und die Umstellung auf Tee ein qualvolles Leiden, wie beim Verdursten, nicht eingetreten wäre.

Das geplante Vorgehen entsprach daher dem mutmaßlichen Willen der Patientin mit der Folge, dass beide Angeklagte freizusprechen waren.

4. Eigenverantwortetes Sterben durch Patientenverfügung / Betreuungsverfügung / Vorsorgevollmacht

Nachdem sich gezeigt hat, dass aus rechtlicher Sicht Sterbehilfe nur unter ganz eng begrenzten Voraussetzungen zulässig ist und dabei dem Rechtfertigungsgrund der mutmaßlichen Einwilligung eine überragende Bedeutung zukommt, stellt sich schließlich und endlich noch die Frage, auf welche Weise der Patient selbst Vorsorge treffen kann, damit ein eigenverantwortetes Sterben möglich wird.[12]

Auch führt das „Kempten-Urteil" des BGH eindringlich vor Augen, dass es dringend erforderlich ist, den Patientenwillen bereits im Vorfeld des Sterbevorganges zu artikulieren (vgl. BverfGE 34,269,287).

a) Patientenverfügung

Eine Möglichkeit, Vorsorge für ein eigenverantwortetes Sterben zu treffen, liegt in der Gestaltung eines *Patiententestaments* oder besser einer *Patientenverfügung*. Darunter wird heute allgemein eine im gesunden Zustand oder jedenfalls vor dem Endstadium einer Erkrankung schriftlich

12 Vgl. hierzu umfassend: W. UHLENBRUCK: Patienten-Testament, Betreuungsverfügung und Vorsorgevollmacht (1996); ders.: Selbstbestimmtes Sterben durch Patienten-Testament (1997).

niedergelegte Erklärung eines urteilsfähigen Menschen verstanden. Der Patient wehrt sich mit dieser Verfügung gegen eine aufgedrängte Lebens- und Sterbeverlängerung. Er verweigert die Einwilligung zu weiterer ärztlicher Behandlung, zu Operationen und diagnostischen Maßnahmen für den Fall irreversibler Bewusstlosigkeit, wahrscheinlicher schwerer Dauerschädigung des Gehirns oder des dauernden Ausfalls lebenswichtiger Funktionen seines Körpers oder bei infauster Prognose. Die Behandlungsablehnung betrifft dabei auch die Intensivtherapie (auch Reanimation), nicht aber die Leidens- und Notlinderung sowie die Sterbebegleitung. Die Patientenverfügung ist dabei kein Testament im Sinne § 1937 BGB, weil es ja für den letzten Lebensabschnitt konzipiert wird.

Die Gestaltungsmöglichkeit durch Patientenverfügung findet auch in Österreich und in der Schweiz Anwendung, ebenso ist der von der Deutschen Gesellschaft für humanes Sterben entwickelte Patientenschutzbrief darunter einzuordnen.

Festzustellen bleibt, dass eine Patientenverfügung nicht nur die passive Sterbehilfe, sondern auch die Hilfe zum Sterben, also die Fälle, in denen der eigentliche Sterbevorgang noch nicht eingesetzt hat, wie etwa beim Apalliker, erfassen kann. Das Vorliegen einer solchen Patientenverfügung entbindet die Ärzte, Betreuer und Gerichte von der unter Umständen aufwendigen Feststellung des mutmaßlichen Patientenwillens.

Die Errichtung einer Patientenverfügung (Patiententestament) ist nicht an die Testierfähigkeit des § 2229 BGB gebunden (auch ein 15-jähriger kann beispielsweise seine Eltern rechtswirksam bevollmächtigen). Auch Formvorschriften sind nicht einzuhalten. Aus Beweisgründen empfiehlt sich aber, die Patientenverfügung schriftlich niederzulegen (vgl. Palandt/Diederichsen, vor § 1896, Randnr. 10). Eine notarielle Beurkundung ist nicht erforderlich. In Bezug auf den Inhalt ist der Verfügende weitgehend frei; aus der Verfügung muss sich nur ergeben, für welche Fälle er die Unterlassung oder den Abbruch von Behandlungen, ärztlichen Eingriffen sowie einer künstlichen Ernährung wünscht.

Fast einhellig ist das Schrifttum der Ansicht, dass eine Patientenverfügung rechtsverbindlich ist, jederzeit aber widerrufen werden kann (bei einer Weiterbehandlung durch den Arzt trotz entgegenstehenden Wortlauts einer Patientenverfügung droht strafbares Handeln nach § 223 StGB).

b) Betreuungsverfügung

Die *Betreuungsverfügung* als weitere Gestaltungsmöglichkeit eröffnet dem Patienten nach § 1901 a BGB die Möglichkeit, schriftlich für den Fall der

Anordnung der Betreuung Vorschläge hinsichtlich der Person des – vom Gericht zu bestellenden – Betreuers zu machen.

Der Nachteil einer Betreuungsverfügung liegt insbesondere darin, dass nach § 1904 BGB auch der vom Patienten gewünschte und vom Vormundschaftsgericht eingesetzte Betreuer die vormundschaftsgerichtliche Genehmigung einzuholen hat, wenn er im Interesse des einwilligungsunfähigen Patienten die Zustimmung zu einer lebensverlängernden Behandlung oder zu einem überflüssigen Eingriff verweigern will. Das Vormundschaftsgericht entscheidet auch über die Zustimmung zu einem Behandlungsabbruch oder über die Einstellung einer künstlichen Ernährung, so dass letztlich der einzige Vorteil einer Betreuungsverfügung darin liegen dürfte, dass der Betreute es in der Hand hat, welche Person er als Betreuer wünscht.

c) Vorsorgevollmacht

Die weitreichendste Gestaltungsmöglichkeit liegt im Abfassen einer sog. *Vorsorgevollmacht*, (auch als Altersvorsorgevollmacht bezeichnet). Sie hat ihre rechtliche Grundlage in § 1896 BGB.

Es entspricht heute allgemeiner Meinung, dass das Gericht keinen Betreuer bestellen darf, wenn der Patient eine Vorsorgevollmacht verfasst hat. Für die Abfassung von Vorsorgevollmachten von besonderem Interesse ist dabei eine Entscheidung des OLG Stuttgart vom 23.02.1994 (FamRZ 94,1417), wonach die Befugnis zur Entscheidung über freiheitsentziehende Maßnahmen im Sinne von § 1906 IV BGB ohne vormundschaftsgerichtliche Genehmigung geregelt werden kann. Die Vollmacht muss aber die Übertragung gerade dieser Befugnis auf den Bevollmächtigten ausdrücklich enthalten und macht das vormundschaftsgerichtliche Verfahren nur entbehrlich, wenn keine Zweifel an der Geschäftsfähigkeit des Vollmachtgebers bei der Vollmachtserteilung bestehen.

Die Ersetzung staatlicher Betreuung durch private Vollmacht ist ein wichtiges Element des Selbstbestimmungsrechts alternder Menschen. Dabei kann der Vollmachtgeber den Bevollmächtigten auch ermächtigen, vermögensrechtliche Interessen wahrzunehmen (Abschluss von Verträgen mit Krankenhäusern, Pflegeheimen, u. a.). Auch die Verfügung über Bankkonten kann in der Vorsorgevollmacht geregelt werden.

Aus Beweissicherungsgründen sollte die Vorsorgevollmacht schriftlich niedergelegt werden (anzuraten, aber nicht verpflichtend, ist eine notarielle Unterschriftsbeglaubigung), damit für den Fall des Verlustes der natürlichen Einsichtsfähigkeit und der Geschäftsfähigkeit keine Zweifel am Um-

fang der Vollmacht aufkommen. Nicht erforderlich ist auch hier die Hinzuziehung von Zeugen.

Hat der Arzt Zweifel an der Entscheidungsfähigkeit des Patienten, ist zunächst eine Anfrage bei den Angehörigen erforderlich, ob jemand zur Ausübung des Selbstbestimmungsrechts bevollmächtigt ist. Erst dann ist der Arzt berechtigt, das Vormundschaftsgericht anzurufen mit dem Ersuchen, einen Betreuer zu bestellen.

Die Vorsorgevollmacht ist ebenso wie das Patiententestament oder eine Betreuungsverfügung jederzeit widerrufbar (es besteht auch keine Pflicht zur Aktualisierung, obwohl in der Literatur die Auffassung vertreten wird, dass eine Aktualisierung alle 2 Jahre stattzufinden habe).

Nachdem nun offenkundig ist, dass der Patient sehr wohl Gestaltungsmöglichkeiten besitzt, um sein Sterben eigenverantwortlich zu regeln, muss insoweit noch darauf hingewiesen werden, dass durch das am 01.01.1999 in Kraft getretene *Betreuungsrechtsänderungsgesetz* die Genehmigung des Vormundschaftsgerichts in § 1904 II BGB auch auf die Einwilligung des Bevollmächtigten erstreckt wurde (in die Untersuchung des Gesundheitszustandes, in eine Heilbehandlung, in einen ärztlichen Eingriff).

Entsprechendes gilt nach dem neuen § 1906 V BGB für die Unterbringung.

Die durch das „Kempten-Urteil" offen zu Tage getretene Lücke in § 1904 BGB, die durch Analogie zu schließen war, ist durch das Betreuungsrechtsänderungsgesetz nicht beseitigt worden.

Materiell betreuungsrechtliche Fragen hat dieses Gesetz nicht berührt. Damit hat sich die Rechtslage nicht geändert, weshalb weiterhin davon ausgegangen werden kann, dass der Abbruch der Sondenernährung einer rechtsverbindlichen Entscheidung zugänglich ist. Offen ist lediglich die Frage, ob auch eine Flüssigkeitszufuhr bei Patienten abgebrochen werden darf (in jedem Fall keine Form „aktiver Euthanasie").

Zu begrüßen ist, dass die Richtlinien der Bundesärztekammer ausschließlich die künstliche Ernährung aus dem Begriff der Basishilfe herausgenommen haben, denn der vom BGH in dem sog. „Kempten-Urteil" entscheidende Fall hat gezeigt, dass für Patienten das Leben im Sterbebereich zur Qual werden kann, wenn dieses Leben über Wochen und Monate hinweg aufrechterhalten wird, ohne dass Hoffnung auf Besserung besteht.[13]

13 Vgl. Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung NJW 98,3406 f.

Festzustellen bleibt deshalb, dass aufgrund der aktuellen Rechtsprechung des BGH zu dieser Problematik nicht mehr behauptet werden kann, dass eine vom Patienten im Rahmen einer Patientenverfügung (Patiententestament) gewünschte oder vom Bevollmächtigten verlangte Einstellung der Ernährung bei irreversiblem Koma oder einem apallischen Syndrom strafbar wäre.

5. Schlussfolgerung

Die Kritikfähigkeit der sog. Kemptener Entscheidung durch den BGH weist indes auf die Notwendigkeit weiterer gesetzlicher Regelungen hin. So sind Strafgerichte nicht an die Ermittlungsergebnisse der Vormundschaftsgerichte gebunden. Der Schutz der beteiligten Ärzte und Betreuer vor einer Strafverfolgung erfordert dies aber.

Auch das Genehmigungsverfahren ist nicht zwingend geregelt. So muss nicht nur geklärt werden, welche Anforderungen an die Ermittlung des mutmaßlichen Willens des Betroffenen gestellt werden müssen, sondern auch, wie dessen medizinischer Zustand mit Sicherheit festgestellt werden kann. In der Fachliteratur wird deshalb gegenwärtig diskutiert, ob nicht die Verfahrensvorschriften angewendet werden sollten, die für die Einwilligung in eine Sterilisation nach § 1905 BGB gelten.

Das Gericht hat sich dabei auf mehrere Gutachten zu stützen (§ 69 III FGG), und ein Verfahrenspfleger ist von Amts wegen zu bestellen (§ 67 I, Satz 5 FGG).

Abschließend ist festzustellen, dass die beiden stringenten Rechtsprinzipien, das Gebot der Achtung des Selbstbestimmungsrechts und das Fremdtötungsverbot die rechtlichen Eckpfeiler bilden, innerhalb derer eine optimierte ärztliche Versorgung von Sterbenskranken stattzufinden hat.

Auch wenn Sterbehilfe immer ein menschliches Problem bleiben wird, sollten insbesondere Fragen im Zusammenhang mit der Zulässigkeit das Abbruchs lebenserhaltender Maßnahmen nicht ausschließlich durch Richterrecht entschieden werden. Der Gesetzgeber hat sich dieser Aufgabe zu stellen.

Zusammenfassung

SCHLÖGL, Wolfgang: **Rechtliche Fragestellungen zur Sterbehilfe im Lichte aktueller Rechtsprechung,** *ETHICA;* 9 (2001) 1, 37 – 55

In den Schlagworten „eigenverantwortetes Sterben" oder „Recht auf eigenen Tod" zeichnet sich die oftmals hoffnungslose Situation schwerstkranker, dauerhaft schmerzleidender Menschen nach. Durch den intensiven Einsatz modernster Apparatemedizin sowie verbesserter Diagnoseverfahren ist es möglich geworden, den Tod eines Menschen nahezu unbegrenzt hinauszuzögern.
Die Erörterung beschäftigt sich zunächst mit der zielführenden Erarbeitung der das Grundproblem beschreibenden Situation, dass der Bereich „Sterbehilfe" nur durch bestimmte Fallvarianten überschaubar abgegrenzt werden kann.
Nach einer kurzen Darstellung der Problematik erfolgt eine definitorische Bestimmung bzw. Unterscheidung von direkter, indirekter und passiver Sterbehilfe.
Anhand eines Beispielfalles, bei dem erstmals die Einstellung der künstlichen Ernährung höchstrichterlich befürwortet wurde, wird sodann das eigentliche Problemfeld „Behandlungsabbruch bei dauerhaft entscheidungsunfähigen Patienten" diskutiert, wobei die Feststellung deren mutmaßlichen Willens unter Beachtung der von der Rechtsprechung entwickelten Kriterien nicht unproblematisch erscheint.
Schließlich wird aufgezeigt, dass es möglich, aber auch zur Wahrung des Selbstbestimmungsrechts eines jeden rechtlich geboten ist, wenn der Einzelne für seine letzte Lebensphase Vorsorge trifft, indem er das vorhandene zivilrechtliche Instrumentarium „Patientenverfügung" und „Vorsorgevollmacht" gebraucht.

Sterbehilfe, aktive
Sterbehilfe, indirekte
Sterbehilfe, passive
Eigenverantwortetes Sterben
Patientenverfügung
Betreuungsverfügung
Vorsorgevollmacht

Summary

SCHLÖGL, Wolfgang: **Legal questions about euthanasia in the light of actual jurisdiction,** *ETHICA;* 9 (2001) 1, 37 – 55

The terms „self-determined dying" or „right to self-determined death" often express the hopeless situation of severely ill and constantly suffering persons. By intensively using the means of modern high-technology medicine as well as improved diagnostic methods it has become possible to almost indefinitely delay a person's death.
First of all, the author of this article carefully works out the situation describing the fundamental problem, namely that the field of „euthanasia" can only be reasonably differentiated by certain variants of cases.
After giving a short survey of the problem as such, the differences between direct, indirect and passive euthanasia are pointed out.
On the basis of a case report, in which, for the first time, the stopping of nutritional support was approved by the supreme court, the question of „termination of treatment in the case of patients permanently unable to make decisions" is discussed. In this the establishment of the respective patient's will, taking into account the criteria developed by the administration of justice, won't appear without problems.
Finally it is shown that it is possible and also legally advisable to make the necessary provisions for one's last phase of life by using the instruments of both „Living will" and „Preventive authority" embeddied in civil law.

Euthanasia, active
Euthanasia, indirect
Euthanasia, passive
Self-determined dying
Living will
Provision of care
Preventive authority

Literatur

ESER, Albin: Suizid und Euthanasie. – Stuttgart: Enke, 1976.

ESER, A.: Freiheit zum Sterben – Kein Recht auf Tötung. In: Juristenzeitung (JZ) 86,786.

FONK, P.: Christlich handeln im ethischen Konflikt. – Regensburg: Pustet, 2000.

ILLHARDT F. J./HEISS H. W./DORNBERG, M.: Sterbehilfe – Handeln oder Unterlassen? – Stuttgart; New York: Schattauer, 1998.

PALANDT, Otto: Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch. – 59. Auflage. – München: C. H. Beck, 2000.

SCHNEIDER, Christian: Tun und Unterlassen beim Abbruch lebenserhaltender medizinischer Behandlung. – Berlin: Duncker und Humblot ,1997.

SCHÖNKE, Adolf/SCHRÖDER, Horst: Kommentar zum Strafgesetzbuch. – 25. Auflage. – München: C. H. Beck, 1997.

TRÖNDLE, Herbert: Antworten auf Grundfragen. – München: C. H. Beck, 1999.

TRÖNDLE, H.: Warum ist Sterbehilfe ein rechtliches Problem? In: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft (ZStW) 99,25.

UHLENBRUCK, Wilhelm: Selbstbestimmtes Sterben durch Patienten – Testament, Vorsorgevollmacht, Betreuungsverfügung. – Berlin: Vahle, 1997.

UHLENBRUCK, W./ROLLIN, M.: Sterbehilfe und Patiententestament. – Berlin: Vahle, 1983.

WASSERMANN, Rudolf: Das Recht auf den eigenen Tod. In: Deutsche Richterzeitung (DRiZ) 86,291.

ZIMMERMANN, Reinhard: Der Sterbende und sein Arzt. In: Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 77,2101.

RA Wolfgang Schlögl, Asperreutherweg 9a, D-94036 Passau

INFORMATIONSSPLITTER

XENOTRANSPLANTATION?

Nachdem es gelungen ist, nach Schafen, Rindern, Mäusen und Ziegen nunmehr auch Schweine zu klonieren, eröffnen sich nach Meinung mancher Wissenschaftler neue Möglichkeiten für die *Xenotransplantation*, d. h. die Übertragung von Organen zwischen unterschiedlichen Arten, also beispielsweise zwischen Schwein und Mensch. Warum hier gerade dem Schwein Präferenzen eingeräumt werden, kommt daher, dass die Organe dieser Tiere in etwa der Größe der menschlichen Organe entsprechen und sich somit offenbar sehr gut als Xenotransplantate eignen würden. Allerdings müssten die Organempfänger, um einer Organabstoßung vorzubeugen, lebenslang Immunsuppressiva einnehmen. Hauptgrund für die akute Abstoßung von Schweineorganen durch das menschliche Immunsystem sind bestimmte Zuckermoleküle auf der Oberfläche von Schweinezellen.

Selbst wenn sich diese Gefahr mit Hilfe gentechnischer Methoden bannen ließe, sind die Möglichkeiten einer Xenotransplantation dennoch nüchtern einzuschätzen. Abgesehen von ethischen Einwänden gilt es auch medizinische Risiken zu bedenken. So können durch die Transplantation von Schweineorganen krankheitserregende Viren mitübertragen werden. Amerikanischen Wissenschaftlern ist es nämlich gelungen nachzuweisen, dass endogene Retroviren aus Schweinen in der Lage sind, kultivierte menschliche Zellen zu infizieren. Daher wurde in den USA eine Kommission mit der Bezeichnung „Secretary's Advisory Committee on Xenotransplantation (SACX)" zur Kontrolle klinischer Studien im Bereich der Xenotransplantation ins Leben gerufen.

Der wachsende Mangel an menschlichen Spenderorganen rechtfertigt sicherlich die Suche nach alternativen Möglichkeiten, doch ist zu bedenken, dass sich bei allen bisher durchgeführten Klonierungsmethoden die Erfolgsbilanz noch sehr gering ausnimmt, so auch beim Schwein. So mussten im Vorfeld 110 geklonte Embryonen in insgesamt vier Leihmutterschweine übertragen werden, und nur einer dieser Embryonen konnte sich zu einem gesunden Ferkel entwickeln.

Nach: Dr. Anke Bender: Geklonte Schweine für Xenotransplantate?
In: NWR 54 (2001) 1, 30

ETHICA; 9 (2001) 1, 57 – 82

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN

DIE WENDE DES DENKENS IM 20. JAHRHUNDERT

Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk von Emmanuel Lévinas

Hans-Martin Schönherr-Mann, geb. 1952, 1978 Staatsexamen in Germanistik, Geschichte und Sozialwissenschaft, 1982 Promotion in praktischer Philosophie bei Prof. M. Riedel, Univ. Erlangen; 1987 – 1992 wiss. Mitarbeiter bei Prof. P. C. Mayer-Tasch am Geschw.-Scholl-Inst. für Pol. Wiss. der Univ. München; 1995 Habilitation über Politische Ethik; seit 1996 Privatdozent für Politische Philosophie und Politische Theorie; 1996/7 Gastprofessur an der Universität Innsbruck; 1998/9 Vertretung der Professur für Politische Theorie an der Univ. Passau, 1999 Gastprofessur an der Universität Turin, Essayist im Nachtstudio des BR, SWR, SFB, HR u. a.
Wichtigste Buchpublikationen: *Von der Schwierigkeit, Natur zu verstehen* (1989); *Die Technik und die Schwäche* (1989); *Politik der Technik* (1992); *Leviathans Labyrinth* (1994); *Postmoderne Theorien des Politischen* (1996); *Postmoderne Theorien des Ethischen* (1997); *Politischer Liberalismus in der Postmoderne* (2000); *Mosaik des Verstehens* (2001).

Seit Marx, Nietzsche und Freud fand das Thema „Ethik und Moral" in akademischen Debatten kaum noch Beachtung. Das änderte sich erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts mit dem von Manfred RIEDEL herausgegebenen Sammelband *Rehabilitierung der praktischen Philosophie.*[1] Das Interesse an der Ethik erwachte nicht nur in Symposien und Volkshochschulseminaren, sondern auch an philosophischen Instituten. Der Fortschrittsglaube an Technik und Naturwissenschaften scheint angesichts atomarer Bedrohungen und ökologischer Katastrophen an gewisse Grenzen gelangt. In der Nähe des glitzernden globalen Dorfs der Technik werden immer wieder frische Spuren barbarischer Grausamkeiten entdeckt. Um diesen Entwicklungen gegenzusteuern, rekurriert man immer häufiger auf die Ethik bzw. auf überlieferte Werte.

Allerdings konzentriert sich das neue Interesse an der Ethik dabei nicht nur auf deren traditionelle Formen, sondern sucht auch nach neuen Wegen. Vor allem bemüht sich darum der französische Philosoph Emmanuel

1 M. RIEDEL (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie (1972 – 1974).

LÉVINAS, der die Barbarei im 20. Jahrhundert am eigenen Leibe erfahren hat. 1906 in Litauen geboren und 1931 in Frankreich eingebürgert, geriet er 1940 in deutsche Kriegsgefangenschaft und dabei in ein spezielles Lager für jüdische Kriegsgefangene. Zwar überlebte er wie seine Frau die Judenverfolgung, doch musste er nach dem Krieg erfahren, dass seine gesamte Familie in Auschwitz ermordet worden war. Er beschloss, nie mehr wieder deutschen Boden zu betreten. LÉVINAS betrachtet seine Biographie dementsprechend als Vorahnung und Erinnerung des Nazi-Terrors.

Nicht nur geht sein Denken von dieser realen Katastrophe aus. Vielmehr begreift es, dass in ihr auch die traditionellen Formen der Ethik fragwürdig wurden, wenn Millionen dem Morden entweder teilnahmslos zugesehen haben oder daran sogar willig teilnahmen, ohne sich wenigstens passiv zu widersetzen.

Andererseits hat es ein halbes Jahrhundert gedauert, bis einem Abenteurer und Lebemann Anerkennung widerfuhr, der zwar mit satanischen SSlern pokerte und trank, der mit diesen dubiosen Fertigkeiten jedoch ungefähr tausend Juden vor ihrer Ermordung in Auschwitz bewahrte. *Oskar Schindler* muss in seinen jüdischen Arbeitern plötzlich die anderen Menschen erkannt haben, für die er sich verantwortlich fühlte. Er riskierte sein Leben und opferte sein Vermögen für sie, obwohl er ob seiner Natur kaum zu den altruistischen Menschen zu zählen war.

Menschlichkeit kann LÉVINAS dementsprechend nicht als eine abstrakte Pflicht gegenüber einer gleichfalls abstrakten Gemeinschaft begreifen, nicht als Gehorsam gegenüber idealen Prinzipien und Maximen, selbst wenn sich in ihnen Menschliches formulieren will. Allzu häufig wurde das ethische Wesen des Menschen statt im Menschen selbst in allgemeinen Prinzipien gesucht bzw. in den damit verbundenen Pflichten gegenüber der Gemeinschaft. I. KANT hat diese Seite der Ethik einer durchstrukturierten, quasi militarisierten Gesellschaft auf den kategorischen Imperativ als deren Nukleus fokussiert.[2] Auch wenn KANT das natürlich nicht gemeint hat, so konnte doch auch mit diesem Prinzip beinahe jeglicher aufopferungsvolle Dienst an der Gemeinschaft – ob als Soldat oder als Parteiarbeiter – als Verwirklichung von Menschlichkeit begriffen werden, obwohl dieser Dienst seine eigentlich altruistische Motivation im konkreten anderen Menschen längst verloren hatte. Entscheidend war nur, ob man sich der Idee, der Menschheit oder seinem Volk unterordnete, diesen diente – eine Perspektive, die sich allerdings noch besser aus dem aristote-

2 I. KANT: Kritik der praktischen Vernunft (1968), S. 30.

lischen Modell der Ethik herleiten lässt, bei dem der empirische Rahmen der Polis als ethische Orientierung gilt und nicht bloß reine Vernunft wie bei KANT. Dann konnte man sicher sein, dass man tugendhaft handelte und es war beinahe gleichgültig, was dabei geschah. Im Zweifelsfall herrschte Befehlsnotstand.

Dagegen hat für LÉVINAS *Menschlichkeit* ihren Ort nicht in allgemeinen Erklärungen und Beteuerungen. Diese mögen die Ethik ergänzen und in vieler Hinsicht praktisch auch unverzichtbar sein. Menschlichkeit hat ihren Ort stattdessen in der Zuwendung zum anderen Menschen. *Oskar Schindler* könnte sie so erlebt haben. Denn in solcher Zuwendung offenbart sich vor allem der ursprüngliche Sinn der Religion, der zugleich für LÉVINAS einen ganz persönlichen Anfang des Denkens darstellt, wenn seine Jugendjahre vom jüdischen Glauben geprägt wurden, eine nachhaltige Prägung. So entwickelt LÉVINAS sein Denken aus der jüdischen Religion heraus. Die Bibel war für ihn zugleich eine erste Begegnung mit dem Denken, bei dem sich die Menschlichkeit offenbart. Der Anfang des Denkens ist die Zuwendung zum anderen Menschen, wo eine erste Gotteserfahrung aufblitzt. Denn im anderen Menschen begegnet man in der Welt Gott: Die Beziehung zum anderen Menschen gilt LÉVINAS als die religiöse Beziehung schlechthin, die das Denken auf den Weg bringt. Die Begegnung mit dem anderen Menschen, die Menschlichkeit als Ethik bleibt für LÉVINAS aber nicht allein ein Gegenstand der Religion, sondern verbindet sich mit der Philosophie, beseelt die Philosophie in ethischer Perspektive. Daher sieht er keinen fundamentalen Gegensatz zwischen Religion und Philosophie. Vielmehr vermittelt der Bezug zum Anderen Religion und Philosophie in einem gemeinsamen ethischen Anspruch – auch in dieser Hinsicht wendet LÉVINAS die traditionelle ethische Perspektive. In einem späten Interview *Ethik und Unendliches* stellt er rückblickend fest:

> „Es ist gar nicht unbedeutend, die Hermeneutik mit all ihren Kühnheiten als religiöses Leben und als Liturgie zu erkennen und zu empfinden. Die Texte der großen Philosophen scheinen mir angesichts der Bedeutung, die der Interpretation bei ihrer Lektüre zukommt, der Bibel eher nahe als ihr entgegengesetzt zu sein, selbst wenn die Konkretheit der biblischen Themen sich nicht unmittelbar in den philosophischen Schriften widerspiegelt. Aber ich hatte in meinen Anfängen nicht den Eindruck, dass die Philosophie in ihrem Wesen atheistisch ist, und ich glaube es auch heute noch nicht. Und wenn Bibelverse für die Philosophie keine Beweiskraft mehr haben, so kann doch der Gott dieser Verse Maßstab des Geistes für den Philosophen bleiben, trotz aller anthropomorphischen Metaphern des Textes."[3]

3 E. LÉVINAS: Ethik und Unendliches (1992), S. 16.

1. Der Andere als ethische Herausforderung

LÉVINAS beseelt der jüdische Glaube und die Erfahrung des Holocaust. Aus beiden heraus sucht er nach neuen Wegen der Ethik, nach dem ethischen Wesen des Menschen, das sich für ihn nicht schlicht aus der Vernunft ableiten lässt.

Eine andere Quelle seines Denkens, die vornehmlich sein Frühwerk durchzieht, ist die Auseinandersetzung mit Jean-Paul SARTRE. Dieser ist gleichfalls von der Erfahrung der Katastrophe beseelt, vor allem vom Zusammenbruch einer sozialen Begründung des Handelns vor dem Hintergrund des Faschismus. Seinen Existentialismus der vierziger Jahre prägt die Erfahrung der Unaufhaltsamkeit des nationalsozialistischen Vormarsches in Europa. Als SARTRE sein erstes Hauptwerk, *Das Sein und das Nichts*, 1943 veröffentlicht, war für die meisten Menschen in Europa nicht absehbar, dass der Alptraum nazideutscher Hegemonie in Europa nur noch zwei Jahre dauern würde. SARTRE formuliert in aussichtsloser Lage eine Philosophie des Widerstandes, die Verantwortung auch dann verlangt, wenn gar keine Schuld vorzuliegen scheint: Ich bin nach SARTRE für den Krieg verantwortlich, in den ich zufällig geriet. Darauf zu antworten, ist dabei weniger eine Verantwortung gegenüber der Menschheit, meinem Volk oder meiner Klasse, als mir selbst gegenüber. Der Mensch hat bei SARTRE nicht bestimmte von außen auferlegte Pflichten zu erfüllen. Die Verantwortung, die er trägt, hängt von seinen eigenen Entscheidungen ab. Insofern spielt bei SARTRE die Verpflichtung keine herausragende Rolle mehr, die sie noch in früheren Ethiken, beispielsweise bei Immanuel KANT einnimmt. An ihre Stelle tritt bei SARTRE jedoch eine *umfassende Verantwortung*.[4]

a) Verpflichtung

Dagegen gründet LÉVINAS die Verantwortung wieder auf die *Verpflichtung*, allerdings ebenfalls nicht aus allgemein gültigen Imperativen oder einer übergreifenden vernünftigen Ordnung heraus, sondern aus der Begegnung mit dem anderen Menschen. Mein Denken wie mein Handeln entspringen nicht wie bei SARTRE bloß meiner eigenen Spontaneität, so dass ich nur mir selbst gegenüber verantwortlich wäre. Die menschliche Aktivität ist nicht egozentrisch. Dagegen wird sie altrozentrisch von vornherein vom anderen Menschen aus aufgerufen und herausgefordert. Verant-

4 J.-P. SARTRE: Das Sein und das Nichts (1993), S. 950 ff.

wortlich bin ich nicht primär mir selbst, auch nicht vor allem meinem Volk oder der ganzen Menschheit gegenüber, sondern vor dem anderen Menschen. Denn ich erfahre meine Menschlichkeit, mein Leben nicht allein, sondern nur im Zusammenleben mit anderen Menschen. Wenn ich dabei andere Menschen nur gebrauche, bleibe ich ihnen fern. Will ich dagegen nicht einsam sein, muss ich mit anderen eine soziale, bzw. verantwortungsvolle Beziehung herstellen. Damit deutet sich bereits im Frühwerk eine *Wende der Ethik im 20. Jahrhundert* an.

LÉVINAS bleibt dem großen existentialistischen Thema der *Einsamkeit* treu, das SARTREs literarische Gestalten prägt und noch den heutigen, vornehmlich urbanen Menschen zutiefst beunruhigt: *Woody Allens* Stadtneurotiker sucht verzweifelt nach einem Sinn in seinem Leben und muss sich letztlich in der Orientierungslosigkeit einrichten. Wer sich nur in der Jagd nach eigenen Vergnügungen ergeht, stellt dabei keine sozialen Beziehungen her. Wen die Konsumgesellschaft in ihren Bann gezogen hat, der ergötzt sich nur an konsumierbaren Gütern. Wenn man auch am soldatischen Dienst an der Gemeinschaft keinen besonderen Lebenssinn mehr zu erkennen vermag, dann bleibt heute dem einzelnen tätigen Bürger nur noch das Engagement, in dem sich die Verantwortung für andere und gegenüber anderen Menschen realisiert, das aber nicht bloß allgemeinen rationalen Prinzipien entspringt.

Nach LÉVINAS lässt die Verpflichtung, die vom anderen Menschen ausgeht, jedoch den Menschen zunächst allein gegenüber dem Anderen. Hier taucht das existentialistische Thema der Vereinsamung auf. Ich bin vom anderen Menschen aufgerufen, für diesen Verantwortung zu übernehmen. Meine Verpflichtung kann sich dabei nicht auf eine allgemeine Pflicht berufen, ist zunächst nicht in einer größeren Gemeinschaft aufgehoben, sondern ich bin ganz persönlich vom anderen Menschen in die Pflicht genommen: Das ist die ethische Ursituation im Sinne von LÉVINAS und nicht eine immer schon gegebene Einbindung des Menschen in die Gemeinschaft wie bei ARISTOTELES[5] oder die Begabung mit dem Vernunftvermögen bei KANT. Doch dabei bleibt LÉVINAS nicht stehen. Weder huldigt er der Einsamkeit noch heroisiert er sie – man denke an die Gestalt des *lonesome Cowboy*. In seinem wichtigsten Werk aus seiner frühen Phase, *Die Zeit und der Andere*, geht es LÉVINAS vielmehr darum, diese Einsamkeit, die das Signum des Jahrhunderts ist, zu überwinden:

5 ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik, 1097 b 11 (1972), S. 65.

> „Die Einsamkeit war ein ‚existentialistisches' Thema. Damals wurde die Einsamkeit als Verzweiflung der Einsamkeit beschrieben, oder als Vereinzelung in der Angst. [*Die Zeit und der Andere*] stellt einen Versuch dar, aus dieser Vereinzelung des Existierens herauszukommen, (...)."[6]

Denn der andere Mensch steht zu mir nicht in Konfrontation. Seine Freiheit ist nicht wie bei SARTRE der Tod der meinigen. Sein Blick degradiert mich nicht zu dem, was ich gerade bin.[7] Es ist auch keine übergreifende Gemeinsamkeit, die mich mit ihm verbindet, so wie mich diese darüber hinaus mit der Welt und der Menschheit vereint. Es ist nicht der ganzheitliche Gesamtzusammenhang des Kosmos, aller Dinge und Menschen dieser Welt, der meine Einsamkeit in Gestalt des Anderen überwindet. Dieses „Es gibt", wie es LÉVINAS bezeichnet, diese Vielfalt des Seienden, der Dinge in der Welt, ist das, worüber man normalerweise redet, wie man über den Anderen oder eben über diese Welt spricht. Wenn ich dem Anderen begegnen will, so kann ich aber weder einfach über ihn reden, wie ich über beliebige andere Dinge rede, noch kann ich mich ihm einfach mitteilen: Ich kann meine Existenz nicht mit ihm teilen. Das Verhältnis zum Anderen, dem die soziale Beziehung entspringt, ist viel komplizierter, als es gemeinhin erscheint, wenn man es beispielsweise darauf aufbaut, dass alle Menschen gleich sind, dass sie sich verstehen und vernünftig miteinander umgehen können. Eine solche egalitäre Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem anderen Menschen und mir würde viel zu kurz greifen. In *Die Zeit und der Andere* schreibt LÉVINAS:

> „Es ist banal zu sagen, dass wir niemals im Singular existieren. Wir sind umgeben von Seienden und Dingen, zu denen wir Beziehungen unterhalten. Durch das Sehen, durch das Berühren, durch die Sympathie, durch die Arbeit im allgemeinen sind wir *mit* den anderen. Alle diese Beziehungen sind transitiv; ich berühre einen Gegenstand, ich sehe den Anderen; aber ich *bin* nicht der Andere."[8]

b) Beziehung zum Anderen

Bereits im Frühwerk von LÉVINAS ist der Bezug zum Anderen die herausragende Beziehung, die nicht nur die Einsamkeit überwindet, sondern auch die Menschlichkeit konstituiert und der Wende der Ethik im 20. Jahrhundert den Weg bereitet. Ich bin nämlich mit dem anderen Men-

6 E. LÉVINAS: Ethik und Unendliches, S. 43.
7 J.-P. SARTRE: Das Sein und das Nichts, S. 462.
8 E. LÉVINAS: Die Zeit und der Andere (1984), S. 19 (Hervorhebungen von Lévinas).

schen von vornherein zusammen. Die soziale Beziehung zu ihm geht jeder beliebigen Rede über Gott und die Welt, über mich und ihn voraus, macht diese Rede erst möglich. Der Mensch ist mit dem Anderen so zusammen, dass er dadurch in ein gemeinsames Leben tritt, das die Einsamkeit überwindet. Aber dazu ist es nötig, dass der Mensch aus der reinen Weltbezogenheit, aus der Verfallenheit an die Dinge heraustritt. Der Mensch muss sich natürlich von seinen egoistischen Bedürfnissen und Interessen befreien. Nichts anderes sagen alle bisherigen Ethiken. Vor allem aber geht es LÉVINAS darum, dass der Mensch ein Verhältnis zu sich selbst wie zur Welt über den Anderen gewinnt, nicht über die Gemeinschaft und auch nicht über eine allgemeingültige Vernunft, die alles Denken und Handeln leiten soll. Dazu ist es nötig, dass sich der Mensch von sich selbst absetzt, sich selbst gegenüber ein gewisses Desinteresse gewinnt. Nur dann vermag er aus dem Zusammenhang der Welt, des „Es gibt", der vielfältigen Ablenkungen herauszutreten. Desinteresse heißt dem Wortsinn nach nämlich, sich jenseits der Welt zu begreifen und dabei seinem Ego nicht mehr die absolute Herrschaft einzuräumen: Des-inter-esse – nicht mehr dazwischen sein. LÉVINAS formuliert das folgendermaßen:

> „Um aus dem ‚es gibt' herauszutreten, ist es nicht notwendig, sich zu setzen, sondern sich ab-zusetzen; einen Akt der Ab-setzung zu vollziehen, in dem Sinne wie man von abgesetzten Königen spricht. Diese Ab-setzung der Souveränität durch das *Ich* ist die soziale Beziehung zum *Anderen*, die selbst-lose (*dés-inter-essé*) Beziehung. Ich schreibe sie in drei Wörtern, um das Heraustreten des Seins hervorzuheben, das mit ihr gemeint ist. Ich mißtraue dem Wort ‚Liebe', das verdorben ist, aber die Verantwortlichkeit für den *Anderen*, das Für-den-Anderen-Sein erweckte für mich von dieser Zeit an den Eindruck, das anonyme und sinnlose Rauschen des Seins aufzuhalten. Die Befreiung vom ‚es gibt' schien mir genau in dieser Art von Beziehung zu liegen"[9].

Man begegnet dem Anderen nicht als Gleichem, der derselbe ist wie ich, den ich folglich auch gut verstehe und durchschaue. Vielmehr vermag ich zum anderen Menschen nur dadurch eine soziale Beziehung herzustellen, die mich meiner Einsamkeit enthebt, indem ich von mir selbst absehe und den anderen anblicke, mich auf den anderen beziehe. Die Bedingung, dem Anderen zu begegnen, ist nicht das Verständnis meiner selbst, von dem ich auf den Anderen schließen kann: Der Andere wird genauso denken und fühlen wie ich. Nur indem ich stattdessen von mir absehe, öffne ich mich für den Anderen. Selbstlosigkeit ist somit die Bedingung dafür, dem

9 E. LÉVINAS: Ethik und Unendliches, S. 39 (Hervorhebungen von Lévinas).

anderen Menschen begegnen zu können und nicht einsam zu bleiben, eben aus einer anonymen Umwelt herauszutreten. Selbstlosigkeit ist die Voraussetzung für die Verantwortung, zu der der Mensch aufgefordert wird, wenn er dem Anderen begegnet und nicht in der egozentrischen Weltverlorenheit verharrt. Eine solche Selbstlosigkeit hat aber nichts mit militärischer Opferbereitschaft zu tun, wenn Befehle ausgeführt werden und es nicht auf die zwischenmenschliche Begegnung als Ursprung der Verantwortung ankommt, sondern auf die Hingabe an Kaiser und Reich, auf den Eid.

Für LÉVINAS stellt die Begegnung mit dem anderen Menschen kein Anheimgegebensein an die Welt dar, wie es zunächst erscheinen könnte, wenn der einsame Mensch verzweifelt nach Freundschaft und Liebe sucht, doch darin seine Einsamkeit nicht zu überwinden vermag. Ablenkung und Ersatz ist schließlich häufig genug die Reaktion auf die Einsamkeit oder eben die Suche nach dem Gemeinschaftsgeist der Horde. Doch man kann sogar in der erotisch sexuellen Beziehung allein bleiben, während man doch dem Anderen scheinbar ungeheuer nah ist. Gerade in der erotischen Beziehung, die LÉVINAS in *Die Zeit und der Andere* untersucht, zeigt sich der Andere in seiner Andersheit, bleibt eine tiefe Differenz, die die Begegnung der Menschen prägt, die aber die einzige Chance sein könnte, die Einsamkeit zu überwinden. Das Soziale an der erotischen Beziehung zeigt sich nämlich auch hier in der Selbstlosigkeit, im Absehen vom eigenen Ego und im Anheimgegebensein an den Anderen. Als Paradigma für die soziale Beziehung erweist sich die erotische Beziehung in einer bestimmten Perspektive:

> „Aber das, was liebkost wird, wird im eigentlichen Sinne, nicht berührt. Es ist nicht das Samtweiche oder die angenehme Wärme dieser in der Berührung gegebenen Hand, die von der Liebkosung gesucht wird. Dieses Suchen der Liebkosung stellt gerade dadurch, dass die Liebkosung nicht weiß, was sie sucht, ihr Wesen dar. Dieses ‚nicht wissen', dieses grundlegende Nicht-hingeordnet-sein-auf ist das Wesentliche an ihr. Sie ist wie ein Spiel mit etwas, das sich entzieht, wie ein Spiel, das absolut und ohne Entwurf und Plan ist, ein Spiel, nicht mit dem, was das unsrige und zu einem Wir werden kann, sondern mit etwas anderem, etwas immer anderem, immer Unzugänglichem, immer Zu-Kommendem. Die Liebkosung ist die Erwartung dieser reinen Zukunft, dieser Zukunft ohne Inhalt."[10]

Denn in der erotischen Beziehung geht es nicht primär um Befriedigung. Das lässt alle gekaufte Liebe schal bzw. zu einer rauschhaften sportlichen

10 E. LÉVINAS: Die Zeit und der Andere, S. 60.

Übung werden. Stattdessen erweist sich die erotische Beziehung als primär ziellos, als reines Anheimgegebensein an den Anderen, somit als Verpflichtung diesem gegenüber, also als Chance, der Einsamkeit zu entgehen. Dabei gehe ich nicht in einem Wir auf, wie es die traditionelle Ethik zumindest für die Familie gerne postuliert: Aus zwei Ichs wird eben kein Wir. LÉVINAS konstatiert:

> „Die Idee einer Liebe, welche das Ineinanderaufgehen zweier Seienden wäre, ist eine falsche romantische Idee. Das Pathos der erotischen Beziehung besteht in der Tatsache, zu zweit zu sein, wobei der Andere absolut anders ist."[11]

Alle Bemühungen, mich dem anderen Menschen erotisch mit einem solchen Ziel der romantischen Einheit zu nähern, müssen scheitern, weil er sich meiner Bemühung, ihm nah zu sein, ihn wirklich zu spüren, vielleicht ihn auch zu verstehen, ihn zu kennen, notorisch entzieht. Der andere Mensch bleibt mir selbst in der erotischen Beziehung immer unzugänglich, eben immer ein anderer und nicht derselbe wie ich. Zu meinen, zu wissen, was der andere will, verfehlt den Sinn der erotischen Beziehung, die eben das Abbild der sozialen ist. Sie braucht Verantwortung und Liebe, Vorsicht gegenüber dem Anderen. Denn sie ist nicht der Ort tierischer Triebbefriedigung oder bürgerlichen Besitzstandsdenkens, an dem sich der reine Egoismus ausleben würde. In der erotischen Beziehung wird der Egoismus vielmehr gebremst, verliert sich das Selbst in einem ziellosen Spiel, überwinde ich die Einsamkeit in einer Hingebung, die gerade keinen Gegenwert erhält, kein Tauschgeschäft ist. Denn selbst wenn sich der Andere mir genauso hingibt, so erhalte ich ihn dadurch nicht als Tauschobjekt, sondern ich werde vielmehr dadurch nur verantwortlich für ihn. Der andere Mensch bleibt mir entzogen in seiner Andersheit. Aber nur durch diese Andersheit, die ich mir nicht angleichen kann, die ich nicht bei mir wiederfinde, die mich stattdessen bereichert, dem Anderen verpflichtet und an ihn bindet, überwinde ich die Einsamkeit, der SARTREs Protagonisten in seinen Romanen trotz ihrer Verantwortung für ihre eigenen Existenz regelmäßig verfallen bleiben.

Die erotische Beziehung entspringt einer Andersheit, die sich nicht darauf beschränkt, dass zwei Menschen eben ein verschiedenes Geschlecht und vielleicht noch verschiedene Vorlieben haben. Für ein männliches Wesen besitzt das weibliche Wesen nicht einfach eine andere, von ihm unterschiedene Natur, eben ein anderes Geschlecht. Vielmehr ist für

11 E. LÉVINAS: Ethik und Unendliches, S. 50.

das männliche Wesen die Andersheit die eigentliche Natur des weiblichen Wesens. In der erotischen Beziehung erlebt das männliche Wesen nicht im anderen Wesen die Weiblichkeit, sondern im weiblichen Wesen die Andersheit schlechthin, aber nicht als eine Andersheit, die nur Unbekanntheit bedeuten würde und über die man aufklären könnte, sondern als die bleibende Differenz, die durch keine Erkenntnis überbrückt werden kann. *Erkenntnis* versucht, ihren Gegenstand zu erfassen. Die *Erfahrung* der Andersheit *lebt* gerade in der erotischen Beziehung von deren *Unfasslichkeit.*

2. Von der unendlichen Verantwortung zur Unendlichkeit Gottes

Bereits in seinem Frühwerk verändert LÉVINAS die *ethische Perspektive.* Sie geht nicht mehr von einem überlieferten vorgegebenen Rahmen aus, auch nicht mehr von einer allgemeinen und übergreifenden Vernunft. Sie verlegt den ethischen Ausgangspunkt vom Allgemeinen vielmehr in das Besondere, das Einzelne, nämlich in die zwischenmenschliche Begegnung. Diese verursacht nicht die Entfremdung wie bei SARTRE. Sie mündet nicht in den Krieg aller gegen alle wie bei Th. HOBBES, weil der Mensch primär ein egoistisches Wesen sei, das primär auf seine Selbsterhaltung und seinen Vorteil bedacht sei.[12] Wie die traditionellen Strukturen der abendländischen Ethik lässt LÉVINAS auch die gängigen Menschenbilder auf. Der Mensch braucht vielmehr die Begegnung, die ihn erst zu einem sozialen bzw. ethischen Wesen macht.

a) Begegnung mit dem Anderen

Die *Begegnung* mit dem anderen Menschen, die von dessen Andersheit geprägt ist, steht auch im Mittelpunkt des ersten Hauptwerkes von Emmanuel LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit,* aus dem Jahre 1961. In noch stärkerem Maße als im Frühwerk bestimmt ein religiöses Moment die Menschlichkeit, nämlich, wie der Titel es anweist, die Unendlichkeit, die in der Andersheit des Anderen aufleuchtet. Die Unendlichkeit stellt LÉVINAS dem sozialen Denken gegenüber, das von K. MARX bis zur modernen Soziologie die soziale Totalität betont. Die Ethik entspringt nicht der Totalität der Gesellschaft, die eben unter kapitalistischen Bedingungen gestört

12 Th. HOBBES: Leviathan (1984), S. 133.

erscheint. Sie entspringt vielmehr der Begegnung, die auch eine Begegnung mit dem Unendlichen des Göttlichen darstellt.

Den moralischen Anstoß erhält die Begegnung mit dem anderen Menschen dabei nicht durch dessen bloße Anwesenheit, nicht durch dessen abstrakte Existenz, nicht dadurch, dass er allein der Nächste wäre. Das entspräche eher dem christlichen Denken. Dass die Begegnung mit dem anderen Menschen zum Ursprung der Ethik wird, liegt in der unmittelbaren Begegnung, in der direkten Ansprache, genauer im Antlitz des Anderen. Während bei SARTRE mich der Blick des Anderen meiner Freiheit beraubt und auf diese Weise auch die erotische Beziehung zu einem Kampf zweier Machtwillen avanciert, begründet bei LÉVINAS das Antlitz die Freiheit, die durch Blick und Ansprache des Anderen zur Verantwortung gerufen wird. Zwischen Antlitz und Verantwortung entsteht eine grenzenlose Beziehung. Einerseits zeugt das Antlitz von der Andersheit des Anderen, die sich nicht eingrenzen lässt. Andererseits entsteht daraus eine unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen. So widerspricht LÉVINAS in *Totalität und Unendlichkeit* SARTRE:

> „Das Andere aber, das absolut anders ist – der Andere – begrenzt nicht die Freiheit des Selben. Indem der Andere die Freiheit zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie. Das Verhältnis zum Anderen als Antlitz heilt von der Allergie. Es ist Begehren, empfangene Unterweisung und friedlicher Gegensatz der Rede."[13]

Auf das Antlitz reagiere ich nicht abweisend. Weder schütze noch verteidige ich mich vor dem Antlitz, das sich mir darbietet, also vor dem Anderen. Im Gegenteil ich suche das Antlitz und lasse mich von ihm unterweisen, selbst wenn ich ihm widerspreche. Das Antlitz bietet sich mir nackt und schutzlos, wie der Andere in der erotischen Beziehung. In beiden Fällen demonstriert sich darin die Verletzlichkeit, die die Verantwortung herausfordert. Sowenig wie ich in der erotischen Beziehung den Anderen bloß zum Objekt meiner Lust degradiere, begegne ich dem Antlitz in seiner bloßen Äußerlichkeit. Das Antlitz ist mehr als nur das nackte Gesicht, das sich durch seine Posen zu schützen versucht. Die Nacktheit des Antlitzes ist eine metaphysische, die über seine bloße äußerliche Vorhandenheit hinausdeutet und die Verantwortung aufruft, die soziale, bzw. die ethische Beziehung ermöglicht. LÉVINAS antwortet auf die Frage, wie mir das Antlitz begegnet:

13 E. LÉVINAS: Totalität und Unendlichkeit (1987), S. 282.

> „Ich denke vielmehr, dass der Zugang zum Antlitz von vornherein ethischer Art ist. Wenn Sie eine Nase, Augen, eine Stirn, ein Kinn sehen und sie beschreiben können, dann wenden Sie sich dem *Anderen* wie einem Objekt zu. Die beste Art, dem *Anderen* zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken. Wenn man auf die Augenfarbe achtet, ist man nicht in einer sozialen Beziehung zum *Anderen*. Die Beziehung zum Antlitz kann gewiß durch die Wahrnehmung beherrscht werden, aber das, was das Spezifische des Antlitzes ausmacht, ist das, was sich nicht darauf reduzieren läßt."[14]

Die Beziehung zum Anderen durch das Antlitz beschränkt sich nicht auf das, was ich wahrnehmen kann. Im Gegenteil, sie überschreitet diese Ebene und erklärt sie für belanglos. Es geht nicht um das Aussehen. Das Antlitz, so LÉVINAS, sagt mir vielmehr: du sollst nicht töten! Insofern begründet das Antlitz die ethische Beziehung. Dass die Realität dem häufig widerspricht, ändert daran nichts. Dass man das Verbot brechen kann, eröffnet die ethische Fragestellung, eben nach dem, was ich tun soll und was nicht.

Das Antlitz des Anderen ist also auf zweifache Weise unerfassbar: Erstens besitzt es einen ethischen Anspruch; zweitens lässt es sich dadurch nicht auf seine Äußerlichkeit reduzieren. Es ist der Anfang des Denkens, der Anfang des ethischen Handelns: das, was sich meiner Erkenntnisfähigkeit entzieht, weist mich ins Denken, in ein anderes Denken, das im Kern ethisch ist. Aus dieser Verantwortung heraus beginne ich die Welt und die Dinge in ihr zu erkennen und zu bestimmen. *Totalität und Unendlichkeit* sagt dazu:

> „Den Anderen ansprechen, heißt, seinen Ausdruck empfangen; in seinem Ausdruck überschreitet der Andere in jedem Augenblick die Idee, die sich ein Denken von diesem Ausdruck machen könnte."[15]

Die Begegnung mit dem Anderen verunsichert mich ursprünglich und lässt mich von mir selbst absehen. Somit fordert sie Vorsicht sowie Verantwortung heraus. Folglich verleiht sie mir erst mein ethisches Wesen. Dieser Anfang steht selbst nicht zur Verfügung, weder dem Denken noch dem Handeln. Dieser Anfang kommt wie der Andere auf den Menschen zu. LÉVINAS folgt hier M. HEIDEGGER, der ebenfalls davon ausgeht, dass das Denken nicht etwas ist, das dem Menschen zur Verfügung steht, das ihn vielmehr zum Denken herausfordert.[16] Das Antlitz – so LÉVINAS –

14 E. LÉVINAS: Ethik und Unendliches, S. 64 (Hervorhebungen von Lévinas).
15 E. LÉVINAS: Totalität und Unendlichkeit, S. 64.

sagt mehr, als was ich bewusst verstehen könnte, was ich auf einen bestimmten Begriff bringen könnte. Im Antlitz leuchtet die absolut fremde Andersheit des Anderen auf.

> „Nur das absolute Fremde kann uns unterweisen. Es ist nur der Mensch, der mir absolut fremd sein kann – widersetzlich gegen jede Typologie, jedes Genus, jede Charakterologie, jede Klassifikation; (...). Die Fremdheit des Anderen, das ist seine eigentliche Freiheit. Nur freie Wesen können einander fremd sein. Gerade die Freiheit, die ihr ‚Gemeinsames' ist, trennt sie."[17]

b) Der Andere ist der Fremde

Es geht LÉVINAS dabei nicht nur darum, dass ich nie sicher sein kann, den anderen richtig zu verstehen. Es ist nicht das Moment der bloßen Unsicherheit, das ich zumindest tendenziell überwinden könnte. Der Andere lässt sich einerseits schlicht nicht auf meine Vorstellung beschränken. Ich kann ihn mir nie erklären, wie er wirklich ist; denn er ist immer schon mehr als diese mir begegnende Wirklichkeit: *Der Andere ist der Fremde*, nicht der Freund, nicht die Gattin, die ich angeblich immer besser kenne. Nur solange unterhalte ich zu meiner Frau eine soziale Beziehung, solange ich sie auch weiterhin als Fremde achte und schon gar nicht als mein Eigentum betrachte.

Andererseits ruft mich der Andere als Antlitz ursprünglich in die Verantwortung. Denn diese Verantwortung liegt jenseits aller Wirklichkeit, erschafft das Ethische, damit die Menschlichkeit, und lässt von dort aus erst den Blick in die Wirklichkeit zu. Ohne eine soziale Beziehung zum Anderen, ohne dass ich Verantwortung übernehme und ihn dadurch in seiner Unerfassbarkeit achte, beschreibe ich ihn höchstens in seiner Äußerlichkeit und verfehle dabei sein Wesen, das sich nicht in irgendwelchen Beschreibungen erschöpft, wie er wirklich ist, sondern sich nur andeutet, wenn ich dieses Wesen achte. LÉVINAS konstatiert:

> „Das Andere als Anderes ist der andere Mensch. Es bedarf der sprachlichen Beziehung, um ihn ‚sein zu lassen'; dazu achtet ihn die bloße ‚Enthüllung', in der er sich als Thema darstellt, nicht genug. Dieses in der Rede von Angesicht zu Angesicht Ansprechen nennen wir Gerechtigkeit."[18]

16 M. HEIDEGGER: Was heißt Denken? (1954), S. 18.
17 E. LÉVINAS: Totalität und Unendlichkeit, S. 100.
18 Ders., ebd., S. 95.

Das ist die grundlegend veränderte Struktur der Ethik, die die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert anzeigt: das Antlitz des Anderen ruft den Menschen in die Verantwortung! Die Verantwortung ergibt sich nicht aus einer Einsicht, aus der Erkenntnis der Welt. Die Ethik wird bei LÉVINAS vielmehr zur ersten Philosophie, die Lehre von der Erkenntnis folgt daraus – eine Reihenfolge, die im Abendland seit PLATON kaum noch bedacht wurde, schon gar nicht mehr im 19. Jahrhundert, in dem sich Naturwissenschaft und Technik mit ihrem Anspruch an Objektivität und neutraler Instrumentalität von jeder ethischen Bevormundung zu befreien versuchten.

Verantwortlichkeit heißt für LÉVINAS dagegen Verantwortung für den Anderen, genau für das, was nicht meine eigene Sache ist, ja gerade für das, was mich gar nichts angeht, was mich jedoch unvermeidlich dadurch in die Verantwortung ruft, dass ich dem Antlitz des Anderen begegne. Denn ich bin im Angesicht des Anderen schlicht verantwortlich, ohne dass ich irgendeine Verantwortung erst übernehmen müsste. Die Verantwortung wird durch den Anderen in die Welt gesetzt. Ich kann ihr nicht mehr entgehen. Diese Verantwortung für den Anderen übersteigt jede übliche Form der Verantwortlichkeit, die sich normalerweise auf das eigene Handeln erstreckt: dort bin ich verantwortlich für das, was ich tue. Doch im Angesicht des Anderen wird meine Verantwortung unendlich: Ich bin für die Verantwortung des Anderen verantwortlich. Ähnlich wie bei SARTRE oder dem ökologischen Vordenker Hans JONAS erhält die Verantwortung eine schier unendliche Dimension.[19]

c) Unendlichkeit

Die ethische und somit die soziale Beziehung entspringt dieser Unendlichkeit der Verantwortung, die wiederum auf die absolute Andersheit des Anderen verweist: Unendlich ist die Verantwortung, weil der Andere unendlich anders ist. Damit gründet die Gesellschaft nicht in der Totalität, nicht in einer primären Gemeinschaft, der der einzelne erst seine Freiheit verdankt, wie es sich ARISTOTELES, THOMAS VON AQUIN und G. W. F. HEGEL denken und wie es für die am Militär orientierte Gesellschaft des vorletzten Jahrhunderts noch gar nicht anders vorstellbar war. Die Gesellschaft bzw. die soziale Beziehung gründet für LÉVINAS dagegen in der ethischen Beziehung, die ich zum Anderen habe – die Wende der Ethik im 20. Jahrhundert, die nicht in den Liberalismus zurückkehrt, der die Ge-

19 H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung (1979).

sellschaft aus dem Vorteil und Nutzen für den Einzelnen heraus begründet: Auf den Staat lässt sich nach J. LOCKE der einzelne im Naturzustand zum Zwecke des Lebens- und vor allem des Eigentumsschutzes ein.[20] Für LÉVINAS gewinnt der Mensch dagegen sein verantwortungsvolles Wesen durch die Begegnung mit dem Anderen.

Doch die Unendlichkeit, die LÉVINAS der Totalität entgegensetzt, beschränkt sich auch nicht auf die ethische Beziehung. Vielmehr zeigt sie an, wovon die Zwischenmenschlichkeit nach LÉVINAS kündet:

> „Was wird aus dem Unendlichen, das im Titel von *Totalität und Unendlichkeit* angekündigt war? Ich scheue das Wort Gott nicht; es taucht in meinen Aufsätzen öfters auf. Das Unendliche kommt mir bei der Bedeutung des Antlitzes in den Sinn. Das Antlitz *bedeutet* das Unendliche. Dieses erscheint niemals wie ein Thema, sondern in dieser ethischen Beziehung selbst: das heißt in der Tatsache, dass ich um so gerechter bin, je verantwortlicher ich bin; man ist niemals frei vom *Anderen*."[21]

In der zwischenmenschlichen Beziehung, im Antlitz des Anderen eröffnet sich im Unendlichen die Religion bzw. das Göttliche. Die unendliche Andersheit des Anderen endet eben nicht im Unfasslichen, sondern zeugt und kündet vom Transzendenten:

> „Die Dimension des Göttlichen öffnet sich vom menschlichen Antlitz aus. Eine Beziehung mit dem Transzendenten – die jedoch frei von jeder Aneignung des Transzendenten ist – ist eine soziale Beziehung."[22]

Diese ursprüngliche ethische Beziehung, die mich mit dem Anderen verbindet, ist zugleich eine religiöse Beziehung. Ethik und Verantwortung erhalten damit natürlich die Weihe des Transzendenten.

Allerdings denkt LÉVINAS das Religiöse in keiner mystischen Dimension, sondern allein aus der Beziehung zwischen mir und dem Anderen heraus. An Gabriel MARCEL schließt LÉVINAS denn auch nur sehr entfernt an. Für MARCEL gründet im religiös Mystischen die Einheit zwischen mir und dem Anderen im Mitsein, nicht aber eine unendliche Differenz als Zeichen des Religiösen.[23]

Die Religion ist für LÉVINAS keine höhere Welt, die das Diesseits beleuchten und ihm Sinn verleihen würde. Das Unendliche, das von der Verantwortung bezeugt wird, besitzt zwar ein Moment des Prophetischen. Aber dieses weist in die zwischenmenschliche Beziehung und kündet nur

20 J. LOCKE: Über die Regierung (1974), S. 96.
21 E. LÉVINAS: Ethik und Unendliches, S. 80 (Hervorhebungen von Lévinas).
22 E. LÉVINAS: Totalität und Unendlichkeit, S. 106.
23 G. MARCEL: Gegenwart und Unsterblichkeit (1961), S. 305.

von einer jenseitigen Welt, soweit diese eben die Hoffnung der Ethik ist, Menschlichkeit zu verwirklichen. LÉVINAS hält nur das für eine höhere Form der Religion, was im Antlitz des Anderen aufleuchtet:

> „Alles was man nicht auf eine zwischenmenschliche Beziehung zurückführen kann, stellt nicht die höhere Form der Religion dar, sondern ihre auf immer primitive Form."[24]

Damit siedelt das Göttliche im Verhältnis zwischen mir und dem Anderen und sonst nirgendwo. Diese Beziehung selbst ist das religiöse Verhältnis schlechthin und besitzt alle Attribute, die man dem Transzendenten zuschreibt. Das Antlitz ist unendlich; meine Verantwortung ist unendlich. Antlitz und Verantwortung sind somit selbst die Offenbarung des Göttlichen. Der Prophetismus, der in der jüdischen Religion eine herausragende Rolle spielt, wird von LÉVINAS in die soziale Beziehung verlegt. Er erhält dadurch einen beinahe innerweltlichen Status:

> „Ich verstehe den Prophetismus als ein Moment der Conditio humana selbst. Für den *Anderen* Verantwortung zu übernehmen ist für jeden Menschen eine Art und Weise, von der Herrlichkeit des Unendlichen Zeugnis abzulegen und inspiriert zu sein. Es gibt Prophetismus, es gibt Inspiration bei dem Menschen, der für den *Anderen* antwortet, paradoxerweise sogar bevor er weiß, was von ihm konkret erwartet wird. Diese Verantwortlichkeit, die *vor* dem Gesetz kommt, ist die Offenbarung Gottes."[25]

Religion in diesem Sinne beschreibt nicht mehr den Glauben eines Stammes, der in der Wüste um das Überleben kämpft, sondern eine Zivilreligion in einer Gesellschaft, die vom Pluralismus ihrer Bürger geprägt und getragen wird. Der innerweltliche Charakter, den die Religion dadurch erhält, muss allerdings als eher vorweltlich verstanden werden. Aller Erkenntnis von Welt geht die ethische Beziehung zum Anderen voraus. Die Ethik ist eben erste Philosophie. Wenn in der Ethik jedoch die Unendlichkeit aufscheint, dann geht auch die Religion der Erkenntnis von Welt voraus. Das entspricht zwar noch dem Verhältnis zwischen der Welt und Gott, der die Welt geschaffen hat. Die Unendlichkeit der Verantwortung für den Anderen besitzt einen weltbildenden Charakter; denn aus ihr entspringt erst die Welt und zwar nicht nur als Welt der Hoffnung. Trotzdem geht es im Verhältnis zwischen Religion und Welt, das sich auf das Antlitz stützt, weniger um ein kausales Verhältnis als um den Hinweis, dass eine Welt ohne Prophetie eine finstere und hoffnungslose bleibt. LÉVINAS

24 E. LÉVINAS: Totalität und Unendlichkeit, S. 109.
25 E. LÉVINAS: Ethik und Unendliches, S. 87 (Hervorhebungen von Lévinas).

stellt in *Totalität und Unendlichkeit* fest, dass die Religion der Welt der Tatsachen vorhergeht:

> „Das primäre Bewußtsein meiner Immoralität ist nicht meine Unterordnung unter die Tatsachen, sondern unter den Anderen, unter das Unendliche. Gerade darin unterscheiden sich die Idee der Totalität und die Idee der Unendlichkeit: Die erste ist rein theoretisch, die andere ist moralisch. Die Freiheit, die über sich selbst Scham empfinden kann – begründet die Wahrheit (und daher leitet sich die Wahrheit nicht von der Wahrheit ab). Der Andere ist nicht ursprünglich Tatsache, nicht *Hindernis*; er bedroht mich nicht mit dem Tod. In meiner Scham ist er begehrt."[26]

Die Unendlichkeit der Verantwortung enthebt mich von meiner Selbstbezogenheit und verleiht meiner Freiheit die Scham, in der sich die Herrlichkeit des Göttlichen offenbart. In der ethischen Beziehung begehre ich den Anderen als Offenbarung Gottes. Diese zwischenmenschliche Beziehung überschreitet mit ihrem religiösen und weltkonstituierenden Moment bei LÉVINAS die reine Ich-Du-Beziehung im Sinne Martin BUBERs. Eine dialogische Beziehung zum Anderen begreift diesen als Freund und Partner, so BUBER. Das unterscheidet sich strukturell von jeder Dingbeziehung.[27]

Das ethisch religiöse Verhältnis zum Anderen ist dagegen für LÉVINAS der Ursprung der Welt: Die konkrete Zwischenmenschlichkeit besitzt eine prophetische Dimension. Religion und Zwischenmenschlichkeit bzw. Religion als Zwischenmenschlichkeit oder auch umgekehrt Zwischenmenschlichkeit als Religion gehen der Gesellschaft voraus und begründen diese: die Wende der Ethik im 20. Jahrhundert – der Abschied vom *rationalen* und vom *sozialistischen* Primat der Gesellschaft. LÉVINAS konstatiert:

> „Die Gesellschaft fließt nicht aus der Betrachtung des Wahren, die Wahrheit wird möglich durch die Beziehung mit dem Anderen, unserem Meister. So ist die Wahrheit verknüpft mit der sozialen Beziehung, die Gerechtigkeit ist. Die Gerechtigkeit besteht darin, im Anderen meinen Meister anzuerkennen. Die Gleichheit zwischen Personen bedeutet für sich allein nichts. Sie hat einen wirtschaftlichen Sinn; (...)."[28]

Natürlich will LÉVINAS die *Gleichheit* vor dem Recht und die soziale Gleichheit nicht aufheben, wenn er ethisch von der Andersheit des Anderen ausgeht. Die Gleichheit, wie sie das Christentum, die Demokratie und die Sozialbewegung des 19. Jahrhundert institutionalisierten, geht histo-

26 E. LÉVINAS: Totalität und Unendlichkeit, S. 115 (Hervorhebungen von Lévinas).
27 M. BUBER: Ich und Du (1923).
28 E. LÉVINAS: Totalität und Unendlichkeit, S. 97.

risch dem Gedanken der Andersheit voraus. Wenn ich aber heute nach der Menschlichkeit frage, dann reicht die Idee der Gleichheit nicht mehr aus, um dem Menschen als Anderem in einer pluralen Welt gerecht zu werden, in der sich permanent viele Kulturen begegnen. Die moderne Welt ist stattdessen durch die Andersheit und durch die Differenz geprägt – durch die Begegnung der Kulturen und Religionen.

Im Gegensatz zur liberalen Theorie denkt LÉVINAS weder den Einzelnen noch die Gesellschaft vom Ich des Individuums aus, das sich für sich selbst bestimmt. Der Mensch ist nicht zunächst für sich allein und begegnet dann erst anderen Menschen, mit denen er zum gegenseitigen Vorteil eine Gemeinschaft bildet. Die Ethik ist bei LÉVINAS nicht utilitaristisch, sondern in einem extremen Maße altruistisch. Er denkt das Ich, die erste Person, von der zweiten aus. Das Antlitz des Anderen ist der Ursprung der Ethik, der Ursprung der Zwischenmenschlichkeit. Daraus bestimmt sich das Ich bzw. das Individuum. Das gilt auch für den Dritten, der ebenfalls vom Anderen aus entworfen wird, zu der konstitutiven Primärbeziehung zwischen dem Anderen und mir hinzutritt und eine reflexive Beziehung einnimmt. Dadurch wird die eigentliche soziale Beziehung, die Gesellschaft geboren, die von der Frage nach der Gerechtigkeit beseelt wird. Aber ihr Ursprung bleibt die unmittelbare Begegnung mit dem anderen Menschen. Von hier aus entwickelt sich erst die Idee der Allgemeinheit. Diese entfaltet nicht ihrerseits erst die ethische und die soziale Beziehung. Nicht die Gesellschaft weist dem einzelnen seine Rolle an und sichert ihm seine Freiheit. Sie schafft nicht die Pluralität. Gesellschaft entspringt aus der Freiheit des Individuums, ist somit ihrerseits auf Pluralität und Vielfalt der Bürger gegründet: diese Perspektive verlangt vom Denken eine globalisierte Welt, eine Perspektive, der LÉVINAS entscheidend den Weg bereitet hat.[29]

3. Die sprachphilosophische Wende der Ethik als religiöse Herausforderung

1974 erscheint LÉVINAS' zweites Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Wie der Titel andeutet, schreibt er darin die Auseinandersetzung mit SARTRE fort, der den Gegensatz zwischen Sein und Nichts aufgerissen hatte, den sich LÉVINAS zeit seines Lebens bemühte zu überwinden. Daher sucht LÉVINAS nach dem dritten Element gegenüber

29 H.-M. SCHÖNHERR-MANN: Postmoderne Perspektiven des Ethischen (1997).

dem Sein und dem Nichts, eben nach dem, was anders als Sein geschieht und doch nicht Nichts ist. In der Unendlichkeit, die durch das Antlitz hindurchschimmert, hatte er im Grunde dieses ausgeschlossene Dritte bereits gefunden, aber noch nicht als solches markiert und bedacht: Außer Sein und Nichts gibt es nach SARTRE kein Drittes. Für den Existentialismus lebt der Mensch in einer gnadenlosen Welt ohne Gott. Für Albert CAMUS bleibt nichts anderes, als trotzdem nach der Menschlichkeit zu suchen.[30] Wenn aber die Ethik erste Philosophie ist und erst von ihr aus die Menschlichkeit gedacht werden kann, dann ist das, was das Sein der Menschlichkeit erst konstituiert, anders als das Sein und trotzdem nicht Nichts. Die unendliche Verantwortung, in die ich durch das Antlitz des Anderen gerufen werde, hat ihren Grund nicht im Sein, sondern jenseits des Seins: Mit dem Antlitz blickt mich nicht das reine Diesseits an, der Mensch, wie er gerade ist, sondern etwas davon Verschiedenes, etwas, das ich im Sein nicht entdecken kann, das vom Jenseits des Seins kündet. LÉVINAS konstatiert:

„Die Herrlichkeit Gottes, das ist das ‚Anders-als-Sein'."[31]

Das ist die Hoffnung, die LÉVINAS der existenzialistischen Einsamkeit des modernen Menschen entgegenstellt. Das, was ich aus meiner Verantwortung für den anderen Menschen tue, das entspringt nicht meiner Welt- und Selbstorientierung, sondern meinem Desinteresse daran, meiner Selbstlosigkeit, meiner Hingebung an den Anderen und hat insofern seinen Urgrund jenseits des Seins. Meine Verantwortung entspringt auch nicht nur einer verzweifelten Auflehnung gegen die Aussichtslosigkeit, wie sie CAMUS propagiert. Auch Leiden und Sühne, in die mich meine Verantwortung treibt, sind keine pathologischen Verhaltensweisen, die im Sinne Sigmund FREUDs nur einer unglücklichen Kindheit entspringen, sondern sie entwerfen den Menschen eben aus einem Jenseits des Seins heraus. Das Antlitz des Anderen erhebt mich zum ethisch Handelnden, zum moralischen Subjekt. Auf diese Weise hält LÉVINAS am Subjektbegriff fest, den die postmoderne Philosophie so gerne auflässt. Doch dieses Subjekt findet seinen Halt eben nicht im eigenen Denken wie beim Stifter des Subjektbegriffs, René DESCARTES: Ich denke, also bin ich.[32] LÉVINAS würde dagegen sagen: Ich höre auf den Anderen, also bin ich. Ich habe die Verantwortung selbst noch für meine Verfolger, also bin ich. Weil ich

30 A. CAMUS: Der Mythos von Sisyphos (1959), S. 100 f.
31 E. LÉVINAS: Ethik und Unendliches, S. 84.
32 R. DESCARTES: Discours de la Methode (1960), S. 53.

unendlich selbstlos bin, folglich bin ich. Weil ich jenseits des Seins verantwortlich bin, also bin ich:

> „*Durch* den Anderen erdulden ist absolute Geduld nur, wenn diese ‚durch den Anderen' schon ‚für den Anderen' ist. Diese Übertragung ist – anders als seinsverhaftet <...>, ‚anders als Sein geschieht' – die Subjektivität selbst. ‚Die Wange bieten dem, der schlägt, und Schmach erdulden bis zur Sättigung', im erduldeten Leiden dieses Leiden fordern (ohne den Akt eintreten zu lassen, der im Darbieten der anderen Wange bestünde), heißt nicht, dem Leiden eine wie auch immer geartete magische Kraft des Loskaufs abgewinnen, es heißt vielmehr, im Trauma der Verfolgung übergehen von der erduldeten Schmach zur Verantwortung für den Verfolger und, in diesem Sinne, vom Leiden zur Sühne für den Anderen."[33]

a) Verantwortung für den Verfolger

Die extremste These, die LÉVINAS hinsichtlich der Verantwortung für den Anderen formuliert hat, lautet: Ich bin auch noch für meine *Verfolger* verantwortlich. Darin gipfelt die Unendlichkeit der Verantwortung, ein unendliches Für-Andere-Sein, das völlig anders als Sein ist. Das gilt allerdings nur für mich selbst. Für mein Volk, so LÉVINAS, muss ich Gerechtigkeit verlangen. Ich kann eine solche Verantwortung auch von niemandem fordern. Es ist der höchste Punkt der Subjektivität, die LÉVINAS eben nicht als denkendes Ich, sondern als Geiselschaft formuliert: Indem ich Subjekt bin, indem ich ethisches Wesen bin, bin ich Geisel des Anderen und nur als solche Geisel, die für den Anderen eintritt, bin ich Subjekt. *Oskar Schindler* könnte sich als eine solche Geisel vorgekommen sein, wenn er in Steven Spielbergs Film *Schindlers Liste* mit einem SS-Führer Karten spielt, um auf diese Weise dessen jüdisches Hausmädchen vor der Ermordung in Auschwitz retten zu können. Schindler setzte dabei nicht nur seine persönliche Überzeugungskraft ein, sondern bot im Gegenzug auch noch eine erhebliche Summe seines eigenen Geldes. In seiner Fabrik ließ Schindler Munition produzieren, die nicht funktionierte, um nicht zum Krieg von Nazi-Deutschland beizutragen. Am Ende stellt er sich selbst vor seine jüdischen Arbeiter, als die Wachmannschaften der SS den Befehl erhalten hatten, alle zu töten. LÉVINAS formuliert die Ethik als *Stellvertretung*:

> „Die Conditio der Geiselschaft ist der Grund dafür, dass in der Welt Mitleid, Anteilnahme, Verzeihen und Nähe möglich sind. Selbst das Wenige, das sich davon wirklich findet, selbst das bloße ‚Nach Ihnen, bitte'. (...) Al-

33 E. LÉVINAS: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (1992), S. 246.

le Anklage und Verfolgung wie alle zwischenmenschliche Lobrede, Belohnung und Bestrafung setzt die Subjektivität des Ich voraus, die Stellvertretung – die Möglichkeit, sich an die Stelle des Anderen zu setzen, die auf den Übergang vom ‚Durch-den-Anderen' zum ‚Für-den-Anderen' verweist und, in der Verfolgung, von der durch den Anderen zugefügten Beleidigung zur Sühne seines Vergehens durch mich."[34]

Doch die Geiselschaft meint nicht einfach das Opfer, sondern dass ich durch das Sein-für-den-Anderen Bedeutung erhalte. Ich werde für jemand anderen bedeutend: *Oskar Schindler* für seine jüdischen Arbeiter und für uns.

b) Die Sprache

Das aber ist ein sprachlicher Vorgang: Aus dem Anders-als-Sein entspringt meine Subjektivität, und zwar als Sprache. War auch bereits in *Totalität und Unendlichkeit* das Thema der Sprache in der Ethik angeklungen, so tritt es jetzt dem Zeitgeist des 20. Jahrhunderts gemäß noch weiter in den Vordergrund. Das 20. Jahrhundert entdeckt die Sprache nicht nur als Bedingung von Erkenntnis und Wissenschaft, sondern auch als Bedingung der Ethik.

Das Antlitz blickt mich dementsprechend nicht nur an, es spricht zu mir und ich muss seine Rede vernehmen. Ich befinde mich somit nicht in einer mystisch verklärten Verantwortung, die sich aus einem transzendenten Jenseits des Seins speist. Indem mich vielmehr der Andere konkret anspricht, erst dadurch werde ich zu einem ethischen Wesen, erlange Bedeutung, die eben der Rede des Anderen entspringt und in der Sprache ihre Heimat hat. Indem ich als Subjekt durch die Rede des anderen von mir selbst absehe, verliere ich mich nicht, sondern ich werde selbst Bedeutung: ich werde erst Subjekt bzw. Seele. So gilt auch für LÉVINAS das protestantische Prinzip: Wenn du deine Seele nicht verlierst, wirst du sie nicht wiederfinden!

Auch die absolute Andersheit des Anderen entspringt der Sprache des Anderen, die, so wie Ludwig WITTGENSTEIN vorgeführt hat, keine festen Strukturen besitzt, durch die man Sprache mit Gewissheit verstehen kann. Das Verstehen ist vielmehr ein äußerst fragwürdiges und schwieriges Unterfangen, das sich nie sicher sein kann, geglückt zu sein. Wann gibt es schon den Fall, dass ich ganz sicher sein kann, etwas absolut richtig verstanden zu haben?[35] So liegt auch die Unendlichkeit – und mit ihr die Re-

34 Ders. ebd., S. 261.

ligion – in der Sprache verborgen. Auch Gott spricht und der Mensch muss versuchen, ihn zu verstehen, ohne je sicher zu sein, dass er ihn wirklich verstanden hat.

Mit Emmanuel LÉVINAS vollendet sich nicht nur die Wende der Ethik im 20. Jahrhundert. Sie vollzieht dabei selber den ‚linguistic turn', wie Richard RORTY die Hinwendung der Philosophie zum Thema Sprache im 20. Jahrhundert benannte.[36] Dabei vermittelt LÉVINAS die Sprachphilosophie und die Religion – eine bemerkenswerte Leistung, gelten beide bisher doch eher als Gegensätze: die Flüchtigkeit der Sprache, die keine selbstverständlichen, göttlichen Bedeutungen mehr zu kennen scheint, steht dem Essentialismus der Religion gegenüber, dem das göttliche Wort als wahres Wesen gilt – eine religionsphilosophische Herausforderung, die vor allem Paul RICOEUR erkannt hat.[37]

4. Das Problem der Sprache im jüdischen Denken

Sowohl im Hinblick auf die Sprache als auch hinsichtlich der Religion folgt LÉVINAS weder der sprachphilosophischen Beliebigkeit, die keinen Gott mehr zuzulassen scheint, noch einem religiösen Fundamentalismus, der in der Sprache bloß das eindeutig stiftende Wort Gottes vernehmen will. Die sprachphilosophische Wende der Ethik im 20. Jahrhundert hat dagegen eine viel ältere Geschichte, auf die sich LÉVINAS gegen den Geist der Zeit berufen kann. In seinen Talmudstudien und seinen Untersuchungen zur jüdischen Religiosität spielt nämlich das Thema Sprache ebenfalls eine wichtige Rolle. Darauf weist Maurice BLANCHOT hin, der LÉVINAS' Frau vor nationalsozialistischen Verfolgern rettete und der ein wichtiger Interpret seiner Philosophie in Frankreich ist. Nach BLANCHOT ist die Sprache keine Entdeckung der Sprachphilosophie, sondern die wichtigste Entdeckung des Judentums gewesen: Gott spricht und der Mensch spricht zu Gott.[38] Es liegt ein von vornherein gespanntes Verhältnis vor, wenn es um das Verstehen und das Antworten geht. Im Hebräischen hängt nicht nur Antworten mit der Verantwortung zusammen, sondern beide beziehen sich auch unmittelbar auf den Anderen, der zu mir spricht. Im Grunde ist in der jüdischen Religiosität die gesprochene Sprache das gelobte

35 L. WITTGENSTEIN: Philosophische Untersuchungen (1971).
36 R. RORTY (Hg.): The Linguistic Turn (1967).
37 P. RICOEUR: Hermeneutik und Psychoanalyse (1974), S. 305.
38 M. BLANCHOT: L'Entretien infini (1969), S. 187 f.

Land; denn nicht nur Gott wird als ein Geschehen der Sprache aufgefasst. Auch die soziale Beziehung, das Verhältnis zum Anderen, die ethische Verantwortung sind in der Sprache begründet, die eben diesen religiösen Hintergrund besitzt.

Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhundert brachte auf den Begriff, dass Sprache kein monolithisches Gebilde ist, das man genau lernen kann und mit dem man die Welt genau beschreiben kann, wie man es sich in den modernen Wissenschaften erhoffte. Vielmehr ist Sprache lebendig, wechselhaft, situationsabhängig und muss jeweils vom Angesprochenen verstanden werden.[39] Diese Einsicht ist indes so neu auch wieder nicht. Sie beseelte bereits die jüdische Tradition: In der Sprache lag für die jüdischen Gelehrten die Möglichkeit der verschiedenen Auslegungen, somit der Pluralität. Einerseits weist der Monotheismus in die Einheit der Weltanschauung: Es gibt nur noch einen Gott und keinen Konkurrenzkampf zwischen den Göttern. Andererseits lässt sich diese Einheit aufgrund des von Gott gesprochenen Wortes nicht einlösen. Die Bibelauslegung verlangt nach der Hermeneutik, doch diese führt in ein freies Verhältnis zwischen Mensch und Gott, in die Suche nach Einheit, ohne dogmatisch werden zu wollen. Sie führt in die Pluralität als Phänomen der Sprache, ohne dass diese ihre religiöse Dimension verlieren müsste. LÉVINAS schreibt in seinen Talmudlektüren *Stunde der Nationen*:

> „Bedeutung der prinzipiellen Möglichkeit für die Gelehrten, innerhalb einer monotheistischen Offenbarung verschiedener Meinung zu sein! ‚Die einen und die anderen sprechen die Worte des lebendigen Gottes aus', heißt es in einer gängigen Wendung des Talmud. Lebendigkeit dieses Gesetzes durch die Vielfältigkeit der Personen und trotz des Strebens nach Übereinstimmung, das niemals unterbrochen wird, jedoch das Dogma verabscheut."[40]

Die Pluralität der Gesellschaft liegt in der Sprache, gerade wenn sie die Sprache Gottes ist, weil ich durch ihre Unendlichkeit vom Anderen in die Verantwortung gerufen werde. Aber diese Situation gilt in vielfältiger Hinsicht für jeden Einzelnen und sie ereignet sich immer wieder neu. Gott ist dann das Lebendige an der Sprache, das Antlitz des Anderen, das zu mir spricht und das mich in die Verantwortung ruft, mein Ethos als Anfang meiner selbst stiftet.

Das prophetische und messianische Wesen des Judentums zeigt hier nicht nur seine Innerweltlichkeit; denn die Sprache wird im Diesseits ge-

39 H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode ([6]1990), S. 389.
40 E. LÉVINAS: Stunde der Nationen (1994), S. 72.

sprochen. Andererseits erweist sich auf diese religiöse Weise die Sprachlichkeit des Menschen als ein spezieller, religiöser Humanismus, der sich vom traditionellen wie vom existenzphilosophischen Humanismus abkehrt und auch schon gelegentlich als radikaler Antihumanismus interpretiert worden ist. Denn Humanismus setzt den Glauben an die Vernunft oder an die Handlungsmächtigkeit voraus: Nach SARTRE schafft der Mensch den Sinn seiner Existenz selbst, folgt die Essenz nach der Existenz.[41] Für LÉVINAS stellt die Bibel jedoch einen ursprünglichen Bezug dar, der jeder existenzphilosophischen Betrachtung vorausgeht: Die Essenz kommt wiederum vor der Existenz. Die Ethik geht der Erkenntnis voraus, ist erste Philosophie – eine Rückkehr zu PLATON unter Berücksichtigung der pluralisierenden Dimension, die auch die Ethik in ihre sprachphilosophische Wende führt, sie vom Einzelnen ausgehen lässt, ohne dass dabei die religiöse Perspektive verloren ginge.

Das Wunder der Bibel heißt für LÉVINAS dabei nicht, dass in ihr nur eine Handschrift zu entdecken wäre, eben nur ein Autor, der monotheistische Gott, der nur auf eine bestimmte Weise zu verstehen wäre. Stattdessen – und das ist das Wunder – fließen in der Bibel viele Quellen zu einer Einheit zusammen, die jedoch der Auslegung, der Interpretation harrt: Das Antlitz, die Herrlichkeit Gottes, muss immer wieder erneut und von jedem Einzelnen im Angesicht des Anderen verstanden werden; denn das Antlitz spricht und ruft dadurch in die Verantwortung. Auf diese Weise wird jenseits der großen Theologie die Bibel weitergeschrieben und immer wieder neu ausgelegt. Der bedeutendste Ethiker des 20. Jahrhunderts, Emmanuel LÉVINAS, der am 25. Dezember 1995 in Paris starb, beendet die *Stunde der Nationen* mit den Worten:

> „Gottgeweihtheit: die Epiphanie Gottes wiederholt sich, jenseits aller Theologie und aller sichtbaren Bilder, wie vollständig diese auch sein mögen, im täglichen Sinai von Männern, die einem erstaunlichen Buch gegenübersitzen, das sich aufgrund seiner Vollendung selbst immer noch schreibt."[42]

Aber es gibt eine Einschränkung der Pluralität. Nicht alle religiösen Texte des Judentums sind in alle Sprachen der Nationen in der Welt übersetzbar. Es gibt nämlich eine spezifisch jüdische Erfahrung von Verfolgung und Trauma[43], die nur die Betroffenen nachvollziehen können. Hier endet die pluralisierende Dimension der sprachphilosophischen Wende:

41 J.-P. SARTRE: Das Sein und das Nichts, S. 36.
42 E. LÉVINAS: Stunde der Nationen, S. 163.
43 E. WEBER: Verfolgung und Trauma (1990), S. 135.

„Die Esterrolle, das Buch über die Verfolgung, das Buch über den Antisemitismus, ist den Juden nur ‚gemäß ihrer Schrift und ihrer Sprache' verständlich. Der Schmerz der antisemitischen Verfolgung lässt sich nur in der Sprache des Opfers sagen: Er wird in Zeichen überliefert, die nicht austauschbar sind. (...) Dieser Text über den Antisemitismus des Haman und des Amalek kann nur in einem jüdischen ‚Körper' und seiner ursprünglichen Sprache bedeuten. (...) Ist das Wort ‚Holocaust' nicht bereits zu griechisch, um die Passion auszudrücken? Der Name Gottes wird in der Esterrolle nicht ausgesprochen. Aber gerade hier drückt sich Seine Anwesenheit durch Seine Abwesenheit aus, jenseits aller Benennung."[44]

Zusammenfassung

SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin: **Die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert. Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk von Emmanuel Lévinas,** *ETHICA;* 9 (2001) 1, 57 – 82

Emmanuel Lévinas wendet nicht nur die Perspektive der Ethik weg von einer aristotelischen Konzeption, bei der die Ontologie der Ethik vorausgeht, zur Ethik als erster Philosophie. Vor allem – das macht die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert aus – entspringt die Ethik für Lévinas nicht einer allgemeinen Ebene der Vernunft oder der Sitten, sondern der Begegnung mit dem anderen Menschen. Das Antlitz des Anderen spricht micht an und ruft mich in die Verantwortung. Der Andere begegnet mir dabei nicht als Gleicher, sondern in seiner unendlichen Andersheit, die ich nicht ergründen kann, letztlich weil darin sich die Unendlichkeit Gottes verbirgt. Damit trägt Lévinas zu einer Erneuerung des Denkens aus der jüdischen Tradition heraus bei.

Ethik als erste Philosophie
Ethos der Begegnung
Antlitz des Anderen
Antworten und Verantworten
Andersheit des Anderen
Unendlichkeit Gottes
Verantwortung für den Verfolger
Pluralität im Monotheismus

Summary

SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin: **The turn of thinking in the 20th century. Perspectives of ethics as well as of philosophy of religion in the work of Emmanuel Lévinas,** *ETHICA;* 9 (2001) 1, 57 – 82

Emmanuel Lévinas doesn't only turn the perspective of ethics from an Aristotelian conception, in which ontology precedes ethics, towards ethics as first philosophy. For him ethics does not spring from a general level of reason or morals – and this is what signifies the turn of thinking in the 20th century – , but from the encounter with the other whose face appeals to me and my sense of responsibility. In this the other does not encounter me as the same as I am, but in his infinite otherness which remains inaccessible to me because, ultimately, it represents the infinity of God. Thus, Lévinas contributes to a renewal of thinking out of the Jewish tradition.

Ethics as first philosophy
Ethos of encounter
Face of the other
Respond and responsibility
The otherness of the other
The infinity of God
Responsibility for the pursuer
Plurality in monotheism

44 E. LÉVINAS: Stunde der Nationen, S. 77.

Literatur

ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik, 1097 b 11. – München: dtv, 1972.

BLANCHOT, Maurice: L'Entretien infini. – Paris: Minuit, 1969.

BUBER, Martin: Ich und Du. – Heidelberg: Lambert Schneider, 1958.

CAMUS, Albert: Der Mythos des Sisyphos. – Hamburg: Rowohlt, 1959.

DESCARTES, René: Discours de la Methode. – Hamburg: Meiner, 1960.

GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. – 6. Aufl. – Tübingen: Mohr, 1990.

HEIDEGGER, Martin: Was heißt Denken? – Tübingen: Niemeyer, 1954.

HOBBES, Thomas: Leviathan. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

JONAS, Hans: Das Prinzip Verantwortung. – Frankfurt a. M.: Insel-Verlag, 1979.

KANT, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Akademie Ausgabe Bd. V. – Berlin, 1968.

LÉVINAS, Emmanuel: Die Zeit und der Andere. – Hamburg: Meiner, 1984.

LÉVINAS, E.: Totalität und Unendlichkeit. – Freiburg; München: Alber, 1987.

LÉVINAS, E.: Ethik und Unendliches. – Wien: Passagen-Verlag, 1992.

LÉVINAS, E.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. – Freiburg; München: Alber, 1992.

LÉVINAS, E.: Stunde der Nationen – Talmudlektüren. – München: Fink, 1994.

LOCKE, John: Über die Regierung. – Stuttgart: Reclam, 1974.

MARCEL, Gabriel: Gegenwart und Unsterblichkeit. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht, 1961.

RICOEUR, Paul: Hermeneutik und Psychoanalyse – Der Konflikt der Interpretationen II. – München: Kösel, 1974.

RIEDEL, Manfred (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie. 2 Bde. – Freiburg: Rombach, 1972 – 1974.

RORTY, Richard (Hg.): The Linguistic Turn. – Chicago; London: The University of Chicago Press, 1967.

SARTRE, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. – Reinbek: Rowohlt, 1993.

SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin: Postmoderne Perspektiven des Ethischen. – München: Fink, 1997.

WEBER, Elisabeth: Verfolgung und Trauma. – Wien: Passagen, 1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

Dr. Dr. Hans-Martin Schönherr-Mann, Geschw. Scholl-Institut f. Polit. Wiss. d. Universität München, Oettingerstr. 67, D-80538 München
hmschmann@lrz.uni-muenchen.de

ETHICA; 9 (2001) 1, 83 - 90

DISKUSSIONSFORUM

HOLGER ZABOROWSKI

VERLETZT „BIG BROTHER" DIE MENSCHENWÜRDE?

Ethische Überlegungen

1. „Big Brother" in der moralphilosophischen Diskussion

Anfang März 2000 hat der Fernsehsender RTL II erstmals eine Staffel der reality soap „Big Brother" ausgestrahlt. Das Zuschauerecho auf diese Sendereihe hat nicht nur dazu geführt, dass dieses Projekt nunmehr fortgeführt wird. Der Erfolg hat auch andere Sender dazu verleitet, Konkurrenzprodukte zu entwickeln, welche die „Big Brother" zugrunde liegende Idee aufgreifen und modifizieren. Bereits im Vorfeld der ersten Staffel von „Big Brother" hat es jedoch eine lebhafte öffentliche Diskussion um diese Sendung und ihre moralischen Dimensionen gegeben, ohne dass sich ein einvernehmliches Urteil über die moralische Qualität der Sendereihe ergeben hätte. Allein schon der Begriff der „reality soap" verweist auf das problematische Potential von „Big Brother", gleichgültig ob nun Wirklichkeit als Seifenoper (oder als Fortsetzung der Seifenoper mit anderen Mitteln) oder die Seifenoper als Paradigma für das Verständnis von Wirklichkeit verstanden wird.

Probleme zeigen sich zunächst bei der genauen Charakterisierung des Geschehens. Handelt es sich um ein Spiel? Gehorcht das Geschehen damit den für Spielen typischen Regeln und setzt – beispielsweise – Fairness, Freiwilligkeit und einsichtige Regeln voraus? Ist es ein freiwilliger Selbstversuch? Eine Mutprobe? Oder eine inszenierte Instrumentalisierung von Menschen mit dem im Vordergrund stehenden oder sogar einzigen Zweck, die Zuschauerquoten wie auch die Vermarktung von „Big Brother" und mit der Sendereihe verbundener Produkte zu forcieren?

Eine Antwort auf diese Fragen kann nicht umhin, einem höchst komplexen Phänomen gerecht zu werden, in dem verschiedene Motive in einer bislang unbekannten Weise miteinander vermittelt sind. Wie diese Fragen beantwortet werden, bestimmt auch die moralische Beurteilung der Sendereihe. Wenn es nur ein Spiel oder eine Mutprobe ist, die überdies gut honoriert wird, sieht die ethische Bewertung anders aus als im Falle einer Objektivierung und Ausnutzung von Menschen zugunsten wirtschaftlicher Interessen. Diese Fragen können aber gerade nicht in einem „vormoralischen" Raum verhandelt werden. Die Beschreibung der Wirklichkeit ist nicht unabhängig von ethischen

Vorentscheidungen möglich – und umgekehrt. Ein Dualismus von Sein und Sollen kann angesichts des konkreten Lebens nur als eine logische Abstraktion erscheinen. Es ist nämlich weit eher eine formalistische Ethik, die für die Dichotomie von Sein und Sollen verantwortlich zeichnet, als die Wirklichkeit, die nie nur neutrales „Sein" sondern immer schon – in positivem oder negativen Sinne – Sinn, Bedeutung und damit „Wert" – ein Bonum – impliziert.

2. Moralische Intuitionen und die Erinnerung des Selbstverstsändlichen

Die in der öffentlichen Diskussion geäußerte Kritik an „Big Brother", so die im Folgenden vorausgesetzte These, basiert vornehmlich auf moralischen Intuitionen. Intuitiv wird wahrgenommen, dass die Produktion und Ausstrahlung von „Big Brother" moralisch als nicht unbedenklich charakterisiert werden muss. „Big Brother" scheint nicht nur ein Spiel zu sein; es scheint mehr auf dem Spiel zu stehen. Gleichzeitig fehlen im öffentlichen Diskurs weitestgehend noch die Argumentationsgrundlagen, um dieses Unbehagen auszuweisen. Intuitionen sind nicht etwa im moralischen Diskurs ungültig; es gilt, sie argumentativ auszuweisen. Robert SPAEMANN hat mit Bezug auf die Euthanasiedebatte darauf hingewiesen, dass, wer ein Tabu breche, zunächst einen argumentativen Vorsprung habe. „Nicht nur Borniertheit, Dumpfheit und Unmündigkeit leben ja vom passiven, schweigenden, unreflektierten Einverständnis, auch die Fundamente der Humanität bedürfen der Verankerung in der Tiefe des Selbstverständlichen und der Fähigkeit zur schlichten Empörung, wo sie in Frage gestellt werden."[1] Die Diskussion um „Big Brother" ist zwar nicht ohne Einschränkungen mit der Debatte um die Grenzen und Möglichkeiten der Euthanasie vergleichbar, dennoch zeigen sich Analogien.

Die „schlichte Empörung" der moralischen Intuition gilt es demnach zu begründen. Warum regen sich kritische Anfragen an den moralischem Charakter von „Big Brother"? Die Legitimation dieses intuitiven Wissens „in der Tiefe des Selbstverständlichen" erweist sich als schwierig. Der entsprechende Diskurs kann immer nur a posteriori stattfinden und sieht sich mit der Aufgabe konfrontiert, angesichts der Krise überlieferter Moral moralischer Maßstäbe von – dem Anspruch nach – selbstverständlichem Charakter inne zu werden. Moralphilosophie, wie sie in dieser Situation einzig noch möglich zu sein scheint, hat mithin einen anamnetischen Charakter und versteht sich als Heuristik und Hermeneutik des Selbstverständlichen. Die moralische Krise der Gegenwart scheint daher weitestgehend darauf zurückzuführen zu sein, dass das Selbstverständliche gelebter Sittlichkeit nicht mehr erinnert wird oder nicht mehr als handlungsorientierend verstanden wird. Umgekehrt verweist die Erschütterung des moralischen Bewusstseins (und dies nicht nur im Hinblick auf „Big Brother") darauf, dass bislang unhinterfragte Grundlagen menschlichen Handelns und seiner Bewertung in Frage gestellt sind. Im Folgenden soll daher versucht werden, eine erste und noch vorläufige Antwort auf die Frage, wie

das Selbstverständliche erinnert und seine Evidenz deutlich gemacht werden könne, zu formulieren; dies bedeutet zunächst, die Problematik, die sich der ethischen Reflexion stellt, deutlich zu machen.

3. Moral und die Freiwilligkeit von Handlungen

Von welchem Standpunkt aus lässt sich eine Kritik an „Big Brother“ und somit eine Verteidigung der moralischen Intuition formulieren? Zunächst sind in dieser Diskussion zwei verschiedene Fragen voneinander zu unterscheiden. Zum einen die Frage nach der ethische Bewertung dessen, was mit den Kandidaten geschieht, zum anderen die moralische Einschätzung von freiwillig an sich selbst vorgenommenen Handlungen. Wenn auch die öffentliche Diskussion um den „Menschenzoo“ oftmals die Motivation der Kandidaten hinterfragt, so soll das Selbstverständnis der Kandidaten vorausgesetzt werden, dass diese sich nämlich freiwillig zur Teilnahme an „Big Brother“ entschieden haben. Durch die Voraussetzung freiwilliger Teilnahme wird das moralische Problem jedoch nicht gelöst. Es bleibt nämlich zu erörtern, ob tatsächlich freiwillig an sich selbst vorgenommenes Handeln immer schon moralisch legitimiert oder zumindest in einem moralisch neutralen Gebiet anzusiedeln sei. Schwierig ist diese Frage insofern, als der moralische Diskurs der Gegenwart vornehmlich nicht die moralische Qualität freiwillig an sich selbst vorgenommenen Handelns thematisiert und voraussetzt, dass, solange andere Menschen nicht betroffen sind, jeder selbstbestimmt mit sich machen könne, was er wolle.

4. Die ethische Bewertung von „Big Brother“

Im Hinblick auf die Frage nach der ethischen Bewertung dessen, was mit den Kandidaten geschieht, zeigen sich folgende zwei Argumentationsstrategien. Zum einen ließe sich das Argument entwickeln, dass mit „Big Brother“ in zynischer Weise eine bislang anerkannte Grenze des guten Geschmacks verletzt worden sei. Die Schreckensvision einer Gesellschaft, für die die Grenzen zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre verschwimmen, scheint – zunächst einmal nur – inszeniert zu werden. Exhibitionismus und Voyeurismus zeigen sich als neue Tugenden einer Gesellschaft, die Respekt, Maß und Demut auf den Lasterkatalog setzt. Qualitativ, so mag man argumentieren, sei damit etwas Neues geschehen. „Big Brother“ sei nicht einfach als Fortführung althergebrachter Unterhaltung mit neuen Mitteln zu verstehen.

Zum anderen könnte man sich eines „slippery slop“-Arguments bedienen. Wenn nämlich, so ein idealtypischer und durch Erfahrung gut ausgewiesener Gedanke, mit „Big Brother“ erst einmal ein Anfang gesetzt sei, werden sich die Fernsehsender in der Not sehen, angesichts erhöhter Reizschwellen auf Seiten der Zuschauer ihr Sendekonzept immer weiter zu radikalisieren. Selbst wer „Big Brother“ gerade noch auf der Schwelle dessen, was moralisch akzeptiert werden könne, ansiedelt, müsse angesichts drohender zukünftiger Entwicklungen Be-

denken gegen die Ausstrahlung der Sendereihe äußern.

Gegen beide Argumentationsstrategien lassen sich – zunächst – aussagekräftige Gegenargumente finden. Handelt es sich bei „Big Brother" denn tatsächlich um ein qualitativ neues Phänomen oder radikalisiert diese Sendung einfachhin bestimmte, wenn unter Umständen auch in dieser Konstellation noch nicht vorfindbare Motive aus der „Unterhaltungsindustrie"? Menschen bedienen sich anderer Menschen immer auch als Mittel. Die moderne Mediengesellschaft basiert auf der Dialektik von Voyeurismus und Exhibitionismus; „Big Brother" scheint dem nichts Neues hinzuzufügen. Gibt es daher einen Anlass, die öffentliche und zeitlich ausgedehnte Zurschaustellung von einer Gruppe von Personen für verwerflicher zu halten als die alltägliche Weise, in der Menschen andere Menschen einschließlich ihrer selbst zur Schau stellen? Lässt sich wirklich sagen, dass im Falle von „Big Brother" die Kandidaten auf Objekte der Medienmächte reduziert werden und nicht mehr als Subjekte ihres eigenen Handelns verstanden werden? Die Reaktion der Kandidaten scheint dagegen zu sprechen.

Wie aber geht man mit dem Selbstverständnis (und der Selbstironie) der Kandidaten um, die das Geschehen vielleicht schlicht als einen guten „deal" verstehen? Ist die Intentionalität der Instrumentalisierung von Personen um eines größeren Gewinnes willen moralisch bedeutsam? Setzt diese Deutung jedoch nicht schon ein moralisches Vorurteil voraus, da es vielleicht nicht nur um pekuniären Gewinn und Instrumentalisierung von Personen, sondern auch um Spannung, Spaß und um gut und vielleicht sogar ernst gemeinte Unterhaltung geht? Die Ambivalenz des Geschehens scheint auch auf moralischer Ebene nicht zu einer Lösung zu führen.

Eine ähnliche Ambivalenz zeigt sich mit Blick auf die teleologische Argumentation. Was müsste man nämlich nicht alles unterbinden, wenn mögliche und bislang rein spekulative Folgen bedacht werden. Haben wir ausreichend feine Methoden, zukünftige Spätfolgen und Konsequenzen von „Big Brother" zu prognostizieren und zu belegen, warum gerade hier und nicht bereits schon früher – man denke an die heute harmlos wirkenden Diskussionen um wöchentlich ausgestrahlte Soap Operas wie die „Lindenstraße" oder die sogenannten *daily talks* – Handlungsbedarf besteht.

5. Grenzen der Freiwilligkeit

Die neuzeitliche Idee sittlicher Autonomie und die Abkehr von tugendethischen wie auch naturrechtlich-teleologischen Konzepten setzt tendenziell einen blinden Fleck voraus. Es wird nämlich in the long run auch unmöglich, Pflichten oder Versprechen gegenüber sich selbst noch zu verstehen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob die Freiwilligkeit auf Seiten der Zuschauer und der Kandidaten nicht jedes moralische Urteil verbietet. Wer nicht will, muss ja nicht mitmachen – sei es nun auf Seiten der Kandidaten oder auf Seiten der Zuschauer. Darf man aber sich selbst alles zufügen, was auch immer man will, solange man keinen anderen Menschen verletzt? Recht-

fertigt der Konsens, den man mit sich selbst schließt, jede Handlung? Oder gibt es Eingriffe in die Integrität der eigenen Person, vor denen man geschützt werden muss – gerade auch vor sich selbst – und die zumindest moralisch nicht neutral sind?

Das deutsche Strafgesetz kennt Grenzen, die dem Einzelnen im Hinblick auf Entscheidungen, die vornehmlich ihn selbst betreffen, gesetzt sind, so zum Beispiel im Hinblick auf die Tötung auf Verlangen[2] oder auf die Körperverletzung mit Einwilligung, die im Falle des Verstoßes gegen die guten Sitten rechtswidrig ist;[3] in ähnlicher Weise ist die juristische Einschätzung des Selbstmordes zumindest umstritten. G. W. F. HEGEL argumentiert in der „Rechtsphilosophie", dass das Leben als „[d]ie umfassende Totalität der äußerlichen Tätigkeit" gegen die Persönlichkeit kein Äußerliches sei. Leben ist der Person immer schon gegeben als nicht autonom verfügbar: „Die Entäußerung oder Aufopferung desselben ist vielmehr das Gegenteil, als das Dasein dieser Persönlichkeit. Ich habe daher zu jener Entäußerung überhaupt kein Recht... " (§ 70). Der Tod müsse, so HEGEL, als eine Naturursache oder von fremder Hand – im Dienste einer sittlichen Idee – empfangen werden. Aus der naturrechtlichen Tradition wäre noch die Prostitution als eine Handlung zu nennen, die man gerade aufgrund ihres reduktionistischen Charakters nicht durchführen darf, selbst wenn sie – vermeintlich oder nicht – freiwillig geschieht. Auch eine freiwillige Objektivierung der eigenen Leiblichkeit verfehlt nämlich das Telos, auf das hin der Mensch sich ganzheitlich geordnet erfährt.

Wenn es aber Handlungen gibt, die moralisch auch dann nicht gerechtfertigt werden können, wenn das Objekt der Handlung zustimmt (unabhängig von der Frage, ob es sich um eine freiwillige Zustimmung handelt oder nicht), so ist danach zu fragen, ob dies im Falle der Kandidaten von „Big Brother" gilt. Warum solle die Teilnahme als Kandidat an dieser Sendereihe moralisch nicht legitimierbar sein, auch wenn sie auf einer freiwilligen Entscheidung basiert?

6. „Big Brother" und die Verletzung der Menschenwürde

Eine mögliche Antwort weist auf, inwiefern im Falle von „Big Brother" eine Verletzung der Menschenwürde vorliegt. Es sind nämlich gerade Handlungen, welche die Menschenwürde verletzen, die Grenzen des autonomen Handelns markieren – auch in Bezug auf die eigene Person. Im Falle von „Big Brother" sind nämlich, so eine plausible argumentative Ausweisung der intuitiven Entrüstung und „schlichten Empörung" über „Big Brother", nicht nur die Grenzen des guten Geschmacks, sondern auch die Menschenwürde verletzt. Der Mensch wird nicht mehr nicht nur als Mittel betrachtet, sondern auf ein Mittel reduziert. Da dieses Argument von sehr subjektiven Einschätzungen abhängt, wird man argumentieren müssen, dass die Kumulation bestimmter Teilargumente dem Geschehen eine neue moralische Qualität verleiht. Im Hinblick auf menschliche Handlungen wäre es an der Zeit, über das Verhältnis von Quantität und Qualität neu nachzudenken. Die antike Tugend- und Maßethik wusste

noch darum, dass eine quantitative Änderung auch eine qualitative Änderung implizieren kann. Die neuzeitliche Fokussierung auf kategorische Pflichten einerseits oder – utilitaristischerseits – auf miteinander verrechenbare Präferenzurteile vermag diesen Übergang des Quantitativen in eine neue Qualität nicht mehr eindeutig zu erfassen. Es zeigt sich aber, dass quantitative Änderungen auch qualitativ-moralische Implikationen haben können.

„Big Brother" kann daher nicht ohne Einschränkungen als eine Fortsetzung der alltäglichen Unterhaltung mit anderen Mitteln verstanden werden. Allein schon der Verlust der Privatsphäre und das experimentelle Arrangement der Sendereihe verleiht dem Geschehen eine qualitativ andere Dimension. Menschen für mehrere Wochen ohne nennenswerte Unterbrechung unter Laborbedingungen zu Opfern ihres eigenen Exhibitionismus sowie – möglicherweise – ihrer Gier und zu Opfern des Voyeurismus der Zuschauer zu machen, kann moralisch nicht gerechtfertigt werden. Hier liegt eine Verletzung der dem Menschen eigenen Würde vor, da Menschen privat und öffentlich leben, in diesem Wechselspiel ihre Würde erfahren und bewahren und zudem auf eine offene Zukunft hin angelegt sind. Diese Orientierung des Menschen auf eine offene Zukunft hin darf nicht ohne gewichtigen Grund aufgehoben werden – wie etwa in Kriegs- und Notzeiten oder im Rahmen staatlicher Straf- und Sanktionsmaßnahmen. Die Bedingungen von „Big Brother" reduzieren das Leben der Kandidaten aber nicht nur ohne zureichenden Grund auf ein Leben im öffentlichen Raum, sondern auch auf ein Leben in einer zukunftslosen Gegenwart, für die einzig das Ende des „Experiments" eine radikal andere Zukunft markiert und die auch sozial- und individualpsychologisch nachweisbare Folgen aufweist.

Wenn es sich aber um eine Verletzung der Menschenwürde handelt, so kann eine Gesellschaft, für die der Schutz der Menschenwürde zentrale Bedeutung bis in die Verfassung hinein genießt, es nicht zulassen, dass jemand freiwillig seine eigene Würde verletzen lässt oder sogar selbst verletzt. Menschen sind sittliche Subjekte. Als Personen können sie sich zu ihrem eigenen Handeln noch einmal eigens verhalten. Gerade auch was freiwillig an sich selbst vorgenommene Handlungen betrifft, können sie ihr Handeln in den Horizont sittlicher Bewertung stellen. Wenn sie sich aber derart objektivieren, dass ihre Würde verletzt ist, gilt es, sie vor sich selbst zu schützen. Freiwilligkeit einer an sich selbst vorgenommenen Handlung kann daher nicht Kriterium für die moralische Legitimität der Handlung sein. Der Staat muss um der Unverletzlichkeit der Menschwürde willen diese Form der Selbstobjektivierung sanktionieren.

7. Die Plausibilität und die Aufgabe der Kritik

Die moralische Bewertung von „Big Brother" hängt von eigenen moralischen Vorentscheidungen ab. Wie versteht man Menschenwürde? Welche Implikationen verbindet man mit dem Gedanken einer unverletzlichen Menschenwürde? Wie versteht man freiwillig an sich selbst vorgenomme-

ne Handlungen, die andere Menschen – vermeintlich – nicht in moralisch relevanter Weise berühren? Ob „Big Brother" verboten werden sollte oder nicht, setzt somit ein moralisches Vorurteil voraus, das sich als jenes Selbstverständliche zeigt, auf das die moralischen Intuitionen zurückgeführt werden können. Es kann sein, dass dieses Selbstverständliche gesellschaftlich nicht mehr in überzeugender Weise verantwortet werden kann. Das sagt allerdings nichts über die Geltung dieses Selbstverständlichen aus. Es ist nicht nur zwischen Normgenese und Normgeltung, sondern auch zwischen Normgeltung und Normkrise bwz. Normverfall zu unterscheiden.

Wie aber verteidigt man eine philosophische Position einschließlich ihrer politischen Implikationen, die sich – möglicherweise – nicht mehr auf eine gesellschaftliche Mehrheit berufen kann? Es scheint zwei Wege zu geben, die miteinander zu verbinden wären. Zum einen gälte es, die Genese der Gegenposition, die konkreten Implikationen eines Standpunktes, für den „Big Brother" nur eine weitere und moralisch neutrale Möglichkeit der Unterhaltung darstellt, und ihren weltanschaulichen Hintergrund aufzuzeigen. Zum anderen ist es notwendig, die innere Plausibiltät einer Position aufzuzeigen, für die Menschenwürde sich nicht verrechnen lässt und die daran festhält, dass die Freiheit des Einzelnen nicht darin bestehen kann, sich selbst nur noch als ein Objekt und Instrument – und sei es auch eigener Interessen – zu betrachten. Eine Gesellschaft muss sich entscheiden, welchen Weg sie geht. Es kann sich allerdings herausstellen, dass die Wahl einer bestimmten Option die Grundlagen in Frage stellt, auf denen staatliches Leben und die Möglichkeiten, überhaupt für Optionen votieren zu können, gegründet sind.

Dem Zeitgeist mag die Argumentationsstrategie näher liegen, die „Big Brother" vor möglicher Zensur verteidigt und das Recht auf Meinungsäußerung in den Vordergrund stellt. Dieses – moderne – Recht kann aber nicht konsistent verteidigt werden, wenn es die Grundlagen unterminiert, auf denen es sich entwickeln konnte. Ähnlich wie auch der Zeitgeist der Freiwilligkeit der Handlung ein weit größeres Gewicht bemessen wird, wird er der Einschränkung der Freiheit Grenzen setzen wollen. Gleichzeitig wendet er sich gegen seine eigenen Grundlagen – den Gedanken einer unverletzlichen Menschenwürde. Wenn nämlich Menschenwürde und ihre Implikationen von dem Konsens abhängen, den der Einzelne mit sich schließt, ist nicht mehr zu begründen, warum die Gemeinschaft der Menschen und damit die Zuschreibung von Menschenwürde nicht von einer Kooptierung durch andere Menschen abhängt. Wenn ich autonom über die Implikationen je meiner Menschenwürde entscheiden kann, warum sollte die Zuschreibung von Menschenwürde einschließlich ihrer sittlichen Implikationen nicht auch im Allgemeinen von konsensuellen Entscheidungen abhängen? Die Pointe des Gedankens einer allen Menschen eigenen Würde wäre somit verfehlt, und es ist kein Wunder, dass „Big Brother" zu einer Zeit zu einem Problem wird, in der auch der traditionelle Menschenwürde- und Personbegriff sich hinterfragt erfährt.

Freiheit aber – auch die des Zeitgeistes – lebt von den Grenzen, die sich ihr setzen, Unterhaltung von dem Ernst, von dem sie ablenkt, der öffentliche Raum von dem privaten, den er schützt und der ihn möglich macht. Die Dialektik der Freiheit macht vor der eigenen Person nicht Halt. Nicht nur die Würde des anderen ist unverletzlich, auch die je eigene nicht, sosehr auch Objekt und Subjekt der Handlung koinzidieren mögen. Um Koinzidenz geht es hier ohnehin nur vermeintlich, da an sich selbst vorgenommene Handlungen sich nicht als ein statisches Vorliegen von Subjekt- und Objektidentität fassen lassen, sondern als ein Geschehen des Selbstverhältnisses. Und dieses, dass man sich nämlich immer wieder zu sich selbst in ein Verhältnis setzen muss, kann – nicht erst seit S. KIERKEGAARD – die Momente des tragischen Scheiterns, der Schuld, des Korrektur- und Erlösungsbedürftigen zeigen.

Am Ende erfährt sich vielleicht der Zuschauer als derjenige, der am meisten instrumentalisiert ist: sowohl von den Fernsehsendern als auch von den Kandidaten. Die Antwort darauf kann nicht nur darin liegen, abzuschalten und sich der Verführung des Voyeurismus zu entziehen, sondern muss auch in einer Erinnerung dessen liegen, was als selbstverständlicher und nicht immer eigens ausgewiesener Horizont unser Leben bestimmt hat. Die Philosophie hat hier in gleicher Weise eine besondere Aufgabe wie die Religion. Es ist die Aufgabe gelebter Menschlichkeit – und eine Mahnung zu schlichter Empörung.

1 Robert SPAEMANN: Es gibt kein gutes Töten. In: Robert Spaemann und Thomas Fuchs, Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht. Mit Beiträgen von Cordelia Spaemann und Martin Schmidt. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1997, S. 12 – 30, 12.

2 Im § 216 StGB heißt es u. a.: „Ist jemand durch das ausdrückliche und ernstliche Verlangen des Getöteten zur Tötung bestimmt worden, so ist auf Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren zu erkennen."

3 Im § 228 StGB heißt es: „Wer eine Körperverletzung mit Einwilligung der verletzten Person vornimmt, handelt nur dann rechtswidrig, wenn die Tat trotz der Einwilligung gegen die guten Sitten verstößt."

Holger Zaborowski, The Catholic University of America, School of Philosophy, Washington, D.C. 20064, USA

Christ Church, Oxford, OX1 1DP, Great Britain

holger.zaborowski@christ-church.oxford.ac.uk

NACHRICHTEN

Schweizerische Gesellschaft für biomedizinische Ethik

Die *Schweizerische Gesellschaft für biomedizinische Ethik* (SGBE) hat eine neue Arbeitsgruppe eingerichtet, die in Zusammenkünften zwei- bis dreimal jährlich mittels Vorbereitungslektüre, Impulsreferaten und Diskussionen Ethiktheorien und -methoden erarbeiten will, welche in klinischer Ethik, Pflegeethik und Bioethik seit einigen Jahren eingesetzt werden.
Info: Markus Zimmermann-Acklin, Universität Fribourg, rue St-Michel 6, CH-1700 Fribourg, Tel. +41/(0)26 300 74 14
markus.zimmermann@unifr.ch

Schöne neue Welt

Von 6. – 7. April 2001 findet am Fachkrankenhaus für Psychiatrie und Neurologie Bernburg eine Konferenz unter dem Titel **Schöne neue Welt - Perfektion oder Perversion?** statt. Folgende Themen stehen auf dem Programm:
Der Mensch als Optimierungsprojekt – Zukunftsszenario; Menschenwürde und Menschenbild angesichts pränataler Selektion: Designer-Babies – „Kind als Schaden"-Urteile – Weltanschauliche Standpunkte; Heilsversprechen oder Selektionspraxis aus der Sicht behinderter Menschen; Zum Einfluss der Medien auf die gesellschaftliche Meinung: Die Darstellung der Embryoselektion im deutschen Film; Traditionslinien der Selektion von Menschen in Deutschland.
Info: Barbara Claus, Verein ELBE-SAALE e. V., Tel./Fax +49 (0)345 202 55 94

Biomedizin-Kongress

Im Rahmen des Euresco Konferenz-Programms findet in Davos, Schweiz, von 8. – 13. September 2001 ein Kongress zum Thema **Biomedizin innerhalb der Grenzen menschlicher Existenz - Bioethik: eine interdisziplinäre Herausforderung und ein kulturelles Projekt** statt.
Info: Dr. J. Hendekovic, European Science Foundation, 1 quai Lezay-Marnésia, F-67080 Strasbourg Cedex, Tel. +33 (0)388 76 71 35, Fax +33 (0)388 36 69 87; euresco@esf.org
http://www.esf.org/euresco

Innovation und Prävention

Von 26. – 31. Mai 2002 findet in Wien der **XVI. Weltkongress für Sicherheit und Gesundheit bei der Arbeit** statt. Die Hauptthemen werden sein:
Neue Technologien, neue Formen der Arbeitsorganisation – Methoden, Verfahren und Instrumente der Prävention – Institutionelle und politische Aspekte der Prävention – Prävention in kleinen und mittleren Unternehmen – Prävention in Entwicklungsländern.
Info: AUVA, Kongressbüro, Adalbert Stifter-Str. 65, A-1200 Wien
E-Mail: safety2000@auva.sozvers.at

ETHICA; 9 (2001) 1, 92 - 104

BÜCHER UND SCHRIFTEN

LITERATUR

HAKER, Hille: **Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der Jahrestage von Uwe Johnson.** Tübingen/Basel: Francke 1999. - 288 S., ISBN 3-7720-2734-2 Brosch., Literaturverz. S. 278 - 288

Dichtung und Wahrheit stehen einander nicht entgegen, schrieb Meir Shalev: „Gute Nachbarinnen sind sie, die sich gegenseitig nach dem Wohl erkundigen und einander benötigte Dinge ausleihen."[1] Jede Erzählung, auch wenn sie wirklichkeitsnah bleibt, muss den Ereignissen Ordnung verleihen. Darin besteht ihre schöpferische Leistung. Sie kann nur so die Wahrheit der Ereignisse aufspüren; sie könnte es nicht, wenn sie bloß abbildete.

Diese Ordnung ist naturgemäß eine moralische Auseinandersetzung und insofern verwandt mit der Ethik. Literatur und Ethik - sind sie ebenso gute Nachbarinnen? Die Aufgabe, dies zu klären, fällt gänzlich der einen von ihnen zu, nämlich der Ethik, die sich ja anschickt, Fragen der Moral theoretisch zu durchleuchten. Als Thema der praktischen Philosophie ist diese Frage bisher wenig bearbeitet worden. Hille Hakers Dissertation füllt hier, insbesondere für den deutschsprachigen Raum, eine Lücke.

Ihr Buch gliedert sich in zwei Gruppen von Kapiteln. Die Texte der ersten Gruppe bringen eine Lektüre der großen philosophischen Ethiktraditionen des 20. Jahrhunderts im Hinblick auf ihre Wahrnehmung des Wertes und der Bedeutung von Lebensgeschichten. Besonders fruchtbar erweisen sich dabei die phänomenologisch-hermeneutischen Traditionen. So Wilhelm Schapps Analyse von „Geschichte" als die Art und Weise, wie wir uns die Welt aneignen. Wir sind „in Geschichten verstrickt", in ihnen finden wir uns als Wahrnehmende, Empfindende, Wollende, als Subjekte von Erinnerung. Raul Ricoeurs Theorie der narrativen Identität aus Soi même comme un autre ist eine reichhaltige Quelle. Die Theorie der Erzählung kann zur Ethik hinführen, weil, wie Ricoeur zeigte, die Erzählung zwischen Deskription und Präskription vermittelt. Die Erzählung macht transparent, wie sich aus der Beschreibung von Ereignissen, Handlungen, Situationen Verpflichtungen ergeben kann.

Aus kritischen Auseinandersetzungen mit Jürgen Habermas, Axel Honneth, Charles Taylor und Hans Krämer gewinnt Haker sodann Ansätze für eine Konzeption der „moralischen Identität", die dem Phänomen der Narrativität genügt. Diese Auseinandersetzungen sind reich an Details und betreten, besonders im Fall von Taylor und Krämer, philosophisches Neuland. Es zeigt sich, dass der Begriff der moralischen Identität „äquivok" ist, insofern er zwei Orientierungen umfasst: erstens die Selbstideale, die Ideen des guten Lebens, die Ziele und Zwecke, welche die eigene personale Identität konfigurieren. Das Ethische der Identität ist in dieser Orientierung des Begriffs „in einer Art Selbstverpflichtung" zu sehen. Zweitens die intersubjektiven Ideale, die normative Dimension. „Hier spielen Fragen der interpersonalen Anerkennung, Fragen der Pflichten gegenüber anderen und normative Handlungsurteile eine Rolle, die in ein Identitätskonzept integriert werden müssen" (S.

153). Die reflexive Selbstvergewisserung, welche zur Konstituierung, Konfigurierung und Rekonfigurierung moralischer Identität führt, „kann nur narrativ erfolgen" (S. 151). Dies ist eine der Thesen, die Haker aus der Systematik von Krämers Integrativer Ethik gewinnt. Damit gelingt es Haker, die Brücke zwischen Literatur und Ethik, die eigentlich in Dietmar Mieths frühen Versuchen zu einer narrativen Ethik als Ethik von „Modellen" schon angedeutet war, auf die Pfeiler der Identitätstheorie zu stellen.

Die zweite Gruppe von Kapiteln ist dem großen Roman Die Jahrestage von Uwe Johnson gewidmet. Hakers eigener Text bleibt streng theoretisch, vermeidet ein Nacherzählen des im Roman Erzählten. Sie zeichnet aber Porträts der Hauptfiguren des Romans – Lisbeth, Heinrich und Gesine – mit brillanten Strichen und streicht in ihnen die für sie charakteristischen moralischen Konflikte heraus. Diese Analysen wirken inspirierend, weil sich in ihnen am meisten der subjektive Blick der Autorin zeigt, die sich in den Dialog der Interpretation auch persönlich hineinbegibt.

Vielleicht ist das größte Hindernis für eine gutnachbarschaftliche Beziehung zwischen Literatur und Ethik darin zu sehen, dass in der Ethik nach wie vor ein ungebrochener Zwang zur unpersönlichen Sprache zu bestehen scheint, während die Literatur ein persönliches, subjektives Wagnis darstellt, zu dessen Gelingen sich die Autorin oder der Autor freier und offener bewegen muss. Sie oder er kann sich gleichsam nicht hinter Theorien und Allgemeinaussagen verstecken, während die philosophische Ethikerin nur selten sagen darf „ich denke, ich meine, ich empfinde".

Hakers Buch zeigt, wie nötig und fruchtbar es ist, dieses Feld weiter auszukundschaften. Was sie von ihrem Rundgang mitbringt, ist beachtlich. Es sind Bausteine für eine Theorie der Literaturethik: literarische Kunstwerke sind ethische Modelle der Wirklichkeit. Sie arbeiten, wie es Ricoeur ausdrückt, „im großen Laboratorium der Einbildung" und vollziehen dort „Gedankenexperimente". Dabei sind sie dialogisch konzipiert, d. h. sie sprechen uns als Lesende nicht nur an, sondern sie fordern uns heraus, wollen eine Stellungnahme. Dabei muss nicht, wie es die wiederholt geäußerte Sorge Hakers ist, der universalistische Anspruch der Ethik durch das Sich-Einlassen auf die partikulär-subjektive Perspektive literarischer Fiktion riskiert werden. Die Ethik, dies hat sich für mich gerade in der hier vorgestellten Arbeit gezeigt, ist weit mehr als bloß das Geschäft, die Geltungsansprüche, die Personen mit ihren Handlungen und Urteilen vertreten, im allgemein gültigen Sinn auf ihre Richtigkeit zu überprüfen (vgl. S. 270). Die „narrative Ethik" wird nicht einfach ein neuer Begründungsansatz sein, um dieses Geschäft besser oder immerhin nochmals anders zu betreiben. Sie wird sich nicht in die Reihe der Begründungsansätze Kantianismus, Utilitarismus, Vertragstheorien etc. einfach einordnen lassen. Narrative Ethik wird vielleicht dieses „Geschäft" gar nicht betreiben.

1 Meir Shalev: Judiths Liebe. Roman (Übers. von Ruth Achlama). - Zürich: Diogenes, 1998, S. 214

Christoph Rehmann-Sutter, Basel

MEDIZIN

GORDIJN, B./ten HAVE, H. (Hg.): **Medizinethik und Kultur. Grenzen medizinethischen Handelns in Deutschland und den Niederlanden.** – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2000 (Medizin und Philosophie; 5). – 507 S., ISBN 3-7728-2028-X Eng. Brosch., Literaturangaben, Personen- und Sachregister

Angesichts der zunehmenden Bestrebungen, in Europa einheitliche Richtlinien und Gesetze auch im Bereich des medizinischen Handelns zu formulieren, zu ratifizieren und umzusetzen (s. z. B. Bioethik-Konvention) ist es unabdingbar, zunächst bestehende Unterschiede zu analysieren und zu diskutieren. In diesem Sinne kommt dem vorliegendem Buch (und dem dahinterstehenden gemeinsamen Forschungsprogramm der katholischen Universität Nijmegen sowie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zur Kulturraumforschung) eine wichtige Rolle zu, sowohl hinsichtlich der in Angriff genommenen Zielstellung als auch bezüglich des vorgelegten Resultats.

Aus dem sehr breiten Gebiet aktueller medizinischer Handlungsfelder wurden drei konkrete Beispiele (Entscheidungen bezüglich aktiver Lebensbeendigung, Nicht-Reanimierung, Schmerzbekämpfung) ausgewählt und in drei Schritten von deutschen und niederländischen Autoren unterschiedlicher politischer und weltanschaulicher Lager analysiert. Ein erster Schritt (erster Teil des Buches) befasst sich mit historischen und aktuellen Kontexten von Normen und Werten für die jeweiligen Entscheidungen in beiden Ländern und erläutert die derzeitige Rechtssprechung.

Leider wird der Wert der dort enthaltenen historischen Darstellung für Deutschland dadurch geschmälert, dass hier unter Deutschland nur die Autoren und Diskussionen aus den alten Bundesländern erfasst sind (dies wird dem Leser auch nur in einer Fußnote mitgeteilt). Nicht nur, dass die deutsche Geschichte (dieser Diskussion) dadurch unzulässig reduziert wird, vor allem werden dem Leser somit Erfahrungen eines „praxisgeprüften" Modells des unterschiedlichen staatlichen Umganges mit gesetzlichen Richtlinien vor dem Hintergrund verschiedener Weltanschauungen vorenthalten. In der DDR gab es z. B. zu einer Reihe medizinethischer Fragen allgemein geltende Gesetze, jedoch unterschiedliche Durchführungsbestimmungen für Krankenhäuser in staatlicher oder kirchlicher Trägerschaft. Weiterhin hat hier gerade zu diesen medizinethischen Problemkreisen ein sehr intensiver und fruchtbarer Dialog zwischen Angehörigen verschiedenster Weltanschauungen und Fachgebieten stattgefunden[1], der sich ebenfalls in praktischen, von allen Partnern *übereinstimmend akzeptierten Verfahrensweisen* niedergeschlagen hat. Da für die niederländische Geschichte die dort entstandenen Toleranzformen sehr prägend sind und im Buch ausführlich dargestellt und diskutiert werden, hätte dieser Band (und das Projekt) durch den Vergleich verschiedener praktischer pluralistischer Modelle weiter gewinnen können.

In einem zweiten Schritt (zweiter Teil des Buches) geht es um die Suche nach Erklärungen für die übereinstimmende bzw. unterschiedliche Weise, in welcher in beiden Ländern[2] mit der Problematik der Begrenzung medizinischen Handelns umgegangen wird. Eine wichtige Rolle spielt dabei der unterschiedliche historische Hintergrund, auf dem sich wiederum ein anderes Begriffsverständnis (und in Folge auch bereits ein anderer Umgang mit den Begriffen – z. B. mit „Euthanasie") ergeben hat. Außerdem wird verdeutlicht, dass es sich oftmals nicht um grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten über die moralischen Prinzipien der Medizin handelt, sondern um „unterschiedliche Präferenzregeln und Haltungen.... mit denen auf diagnostische und prognostische Ungewissheit reagiert werden soll" (S. 387).

Im dritten Schritt (letzter Teil des Buches) werden Versuche einer ethischen Bewertung der herausgestellten Unterschiede und Gemeinsamkeiten vorgenommen. Hervorhebenswert ist hier

u. a. die Darstellung zu grundsätzlichen Unterschieden in der juristischen und der moralischen Betrachtungs- bzw. Herangehensweise zu medizinischen Entscheidungen von E. van Leeuwen und G. Kimsma.

Für viele Leser neu ist sicher auch die ausführliche Beschreibung und Wertung des niederländischen Modells der Arbeit mit regionalen Gremien zur Überwachung von Ärzten, die bei ihren Patienten aktiv Sterbehilfe leisten. Insofern gibt das Buch nicht nur eine hervorragende Grundlage für die weitere Diskussion der theoretischen Fragen, sondern erlaubt vor allem auch die Auseinandersetzung mit praktischen Modellen.

1 S. z. B. V. SCHUBERT-LEHNHARDT: Christlich-marxistischer Dialog – Rückblick auf Standpunkte zu medizinethischen Fragestellungen in der DDR. In: Berliner Dialog-Hefte 5 (1994) 3.

2 Die Diskussionen und Entscheidungen in Deutschland und den Niederlanden stehen im Zentrum des Buches, von den einzelnen Autoren werden jedoch außerdem Entwicklungen in anderen Ländern, wie z. B. Großbritannien und den USA, zum Vergleich mit herangezogen.

V. Schubert-Lehnhardt, Halle

PÄDAGOGIK

REINHARDT, Sibylle: **Werte-Bildung und politische Bildung. Zur Reflexivität von Lernprozessen.** – Opladen: Leske und Budrich, 1999 (Schriften zur politischen Didaktik; 34). – 168 S., ISBN 3-8100-2483-X Brosch.: DM 33.–, Literaturverz. S. 157 – 168

Seit Jahrzehnten versucht die Verfasserin – einstmals Gymnasiallehrerin und Seminarleiterin in der zweiten Phase der Lehrkräfte-Ausbildung in Wuppertal, nunmehr Professorin für Didaktik der Politik an der Universität Halle – in zahlreichen Texten und zuweilen gebetsmühlenartig, Politische Bildung ausschließlich als generelle Stimulanz moralisch-kognitiver Entwicklung zu entwerfen. Die vorliegende Monographie bündelt und präzisiert Erträge ihres Bemühens, exemplifiziert das zentrale Grundanliegen und begreift sich als Versuch einer Weiterführung thematisch einschlägiger Erörterungen.

Im Einzelnen werden vor allem vier fachdidaktisch genannte Wege der Reflexion auf Werte normativ begründet und praktisch zu skizzieren angestrebt: das Verstehen von Interaktionen als praktische Hermeneutik, der abwägende Umgang mit Argumenten als Verfahren für Streit und Verständigung, die Thematisierung moralischer Konflikte als politische Probleme sowie eine Analyse gesellschaftlicher Wirklichkeit in ihrer moralischen Qualität. Dem werden auf der Ebene unterrichtlicher Verfahren vage bleibende Aspekte des ‚Datenschutzes', Implikationen einer Interaktion der Kontroverse, die formale Phasenstruktur moralisch-politischer Urteilsbildung sowie die Akzentuierung eines systemimmanenten Konfliktverständnisses als Motor des Lernprozesses beigegeben. Über die unterrichtsfachbezogenen Absichten hinaus soll es bei alledem auch noch um Modalitäten einer Untersuchung des Schullebens und seines Beitrages zum Demokratie-Lernen, der Prüfung von Pünktlichkeit und Disziplin als Tugenden sowie der Aus- und Nachwirkungen der Geschlechtsspezifizität von Moralen gehen. Das durchgängige Grundprinzip in allem ist eine ebenso apologetisch wie rudimentär bei den Kohlbergianern entlehnte Modellvorstellung von der stufenweisen Emporentwicklung moralischer Kompetenzen im Kontext wachsender kognitiver Fähigkeiten. Es wird schließlich verallgemeinert zu einer umfassenden bildungspolitischen Forderung nach Werte-Bildung in allen Unterrichtsfächern und als Konstitutivum des Schullebens schlechthin, wobei weltanschaulich partikulare Formen allerdings strikt abgelehnt werden.

Bereits die Kategorien dieser Kurzcharakteristik, die sich gleichermaßen am ausdrücklichen Selbstverständnis der Autorin und den Kernelementen der Kapitelfolge orientiert, signalisieren das Grunddilemma des Werkes: ein Spannungsfeld aus reduktionistischer Elementarisierung und fundamentalistischer Überdehnung. Zum einen wird die keineswegs geringe Bandbreite didaktischer Vorstellungen zur Politischen Bildung nicht nur nicht ihrerseits reflexiv abgebildet, sondern geradezu eingeebnet zugunsten einer Einengung politischer Probleme auf Moralfragen. Der Verzicht auf eine – theoretisch ebenso begründbare wie weiterführende – Dimensionierung des Politischen blendet wichtige materielle Wirklichkeitsfelder in einer Weise aus, die letztlich Moralfragen selbst amputiert und die gute, eigentlich berechtigte Absicht einer Erörterung von Politik unter – nicht nur, aber eben auch – ethischen Gesichtspunkten banalisiert. Zum anderen verführt die Verabsolutierung der solchermaßen fraktioniert bleibenden Zugriffsweise zu einer fragwürdigen Funktionalisierung jedweden Unterrichts und schulischen Alltagslebens, die schließlich spezifische Anforderungsprofile nicht mehr identifizierbar macht und über die Instrumentalisierung aller fachunterrichtlichen, fächerübergreifenden und außerunterrichtlichen Zusammenhänge der Schulpädagogik die Spezifika Politischer Bildung noch einmal aus den Augen verliert. Leicht evident machen ließe sich, dass damit ein enormer Verlust an fachspezifischem Eigensinn sowie an Sach- und Realitätsgerechtigkeit verbunden ist, weil so das Proprium der Grundelemente von Schule, über dessen durchaus diskussionsbedürftige Renovation auf anderem Niveau nachzudenken wäre, über Gebühr verflacht wird.

Dass Politik neben manch anderem auch moralische Dimensionen hat, die in Politischer Bildung solide zu reflektieren und zu stärken sind, bleibt gleichwohl unbestreitbar. Konträre didaktische Konzeptionen geben dazu seit langem bedenkenswerte Hinweise. Die Autorin der hier vorgestellten Neuerscheinung nimmt darauf aber nicht oder nur höchst unsachgemäß Bezug. Dabei mangelt es nicht zuletzt an einer Unterscheidung und Inbeziehungsetzung der Kategorien Werte, Normen, Moral und Ethik. Regelrecht ärgerlich ist, dass die Verfasserin die um ihre Argumentation und die basalen Fallstricke der von ihr bemühten Bezugsliteratur mehrfach und deutlich geführten Auseinandersetzungen im Fachkollegium nicht aufgreift bzw. in dem einen Falle einer marginalen Erwähnung weder in ihrem Kern noch der Intention nach berücksichtigt. Aus der Absicht eines reflexiven Politik-Unterrichts wird so ein tendenziell von reflexionsarmer und problemunbewusster Ignoranz und Selbstimmunisierung gekennzeichnetes Muster didaktischer Konzeptkonstruktion, das einer begriffsgemäßen Politischen Bildung regelrecht zuwiderläuft.

Bernhard Claußen, Hamburg

PHILOSOPHIE

BORMANN, Franz-Josef: **Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin.** - Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1999 (Münchener philosophische Studien; 14). – 327 S., ISBN: 3-17-015581-4 Kart.

Franz-Josef Bormann beginnt mit der Diskussion der Autonomie des Sittlichen bei Alfons Auer. Dieser beruft sich für ein relationales Autonomieverständnis auf Thomas von Aquin dem zwar der Begriff, nicht aber das Anliegen einer Autonomie des Sittlichen fremd sei (S. 19). Für Bormann liegt die Stärke der Analysen Auers eher im

Grundsätzlichen als im konkreten Detail (S. 21). Für Korff bilden die natürlichen Neigungen das gestaltungsoffene naturhafte Substrat normativer Weisungen (S. 23). Die natürlichen Neigungen stecken das Terrain ab, in dem der Mensch zur Selbstgestaltung schreiten muss (S. 28). Dagegen steht z. B. MacIntyres Bemühen, Thomas eher als Interpreten der aristotelischen denn als Vorläufer der Kantischen Ethik zu verstehen (S. 34). Vor diesem Hintergrund wird die Dringlichkeit einer ganzheitlichen werkimmanenten Deutung thomanischer Naturrechtskonzeption deutlich (S. 40).

Für eine Textinterpretation ist der theologische Horizont der philosophisch-ethischen Argumentation von Thomas von Aquin immer zu berücksichtigen (S. 46). Thomas scheint den größten Wert auf die Sicherung einer eigenständigen Prinzipienbasis der praktischen Wissenschaft zu legen (S. 56). Grundlegend für den thomanischen Ansatz ist der Ausgangspunkt beim Phänomen menschlichen Strebens (S. 62). Die Natürlichkeit des Glückstrebens verbindet sich mit der Einsicht in den Handlungscharakter des Glücks (S. 66). Es geht um die philosophisch-praktische Frage nach den Konstitutionsfaktoren diesseitiger menschlicher Erfüllung (S. 72 f.). Glücksfähig ist nur derjenige, der die verschiedenen Impulse und Neigungen der sinnlichen Seelenvermögen derart unter der Leitung der Vernunft in einen geordneten Zusammenhang bringt, dass der Wille insgesamt auf die Kontemplation als das allein angemessene letzte Ziel ausgerichtet ist und die zur Erlangung derselben geeigneten Mitteln erstrebt (S. 76). Der Wille wird von Thomas als natürlich und als rational qualifiziert (S. 84). Für Thomas beruht der Akt der Wahl auf einem Vernunfturteil, dem zwar eine im sinnlichen Streben wurzelnde angeborene Disposition zugrunde liegt, der dadurch aber dennoch in keiner Weise zu einer bestimmten Entscheidung genötigt wird (S. 91).

Thomas geht von einer natürlichen Eignung des Menschen zum Tugenderwerb aus (S. 100). Er fasst unter der Kategorie innerer Güter eine ganze Reihe verschiedener Strebensziele zusammen, deren praktische Notwendigkeit sich aus der somatischen, intellektiven und emotionalen Verfasstheit menschlicher Existenz ergibt (S. 135). Bormann unterscheidet bei Thomas von Aquin einen handlungstheoretischen Kontext der Naturgesetzlehre, aber auch einen ontologisch-spekulativen Zugang (S. 174). Thomas arbeitet mit einem überaus weiten Begriff des natürlichen Sittengesetzes (S. 192). Die natürlichen Strebungen sind nicht in sich normativ, sondern bedürfen der Rückvermittlung in eine sie erst legitimierende Vernunft (S. 220 f.). Sie haben also für Thomas eine ausgesprochene kognitive Funktion. Die praktische Vernunft ist in ein Geflecht vorreflexiver Neigungen und appetitiver Reaktionen eingebettet, das letztlich das tragende Fundament und den eigentlichen Nährboden unserer lebensweltlichen moralischen Orientierung sowie jeder moralphilosophischen Reflexion darstellt (S. 223). So ist das Verhältnis von Vernunft und Natur als komplementär zu begreifen (S. 229). Natur ist der Horizont menschlichen Handelns. Natürliche Neigungen haben eine werterschließende kognitive Funktion. Bormann betont den kognitiven, antinaturalistischen, den integrativen, den handlungstheoretischen und den prudentiellen Charakter von Thomas' moraltheologischem Ansatz (S. 281).

Bormanns detaillierte Analysen der verschiedenen Dimensionen des Naturrechtes bei Thomas von Aquin bemühen sich um einen integrativen Ansatz zwischen natürlichen Strebungen und menschlichen Handlungen. Er setzt an einem sensiblen Punkt in der Begrün-

dung katholischer Moraltheologie an und ist in der Lage, anhand von Thomas von Aquin sowohl den naturalen wie den Freiheitsaspekt am menschlich-sittlichen Handeln herauszuarbeiten. Die sorgsam abwägende Argumentation empfiehlt die Lektüre des Werkes.

Bernhard Irrgang, Dresden

KOMMUNIKATION

GARFINKEL, Simson: **Database Nation: The Death of Privacy in the 21st Century.** – Sebastopol: O'Reilly, 2000. – 312 S., ISBN 1-56592-653-6, Geb.: $24.95

„Database Nation" besteht aus 11 Kapiteln, einer kommentierten Bibliografie und einem umfangreichen Index, der den Gebrauchswert des Buches noch einmal deutlich erhöht.

Garfinkel beginnt mit einem kleinen Ausblick in eine nahe Zukunft, in der weite Teile unseres alltäglichen Lebens in unserer Wohnung, an unserem Arbeitsplatz und an öffentlichen Orten durch verschiedenste Einrichtungen überwacht werden. All dies, so der Autor, nimmt den Menschen Stück für Stück ihr Recht auf Privatsphäre. Diesen schleichenden Prozess will Garfinkel dokumentieren.

In den Kapiteln 2 bis 5 werden verschiedene Aspekte der Identifikation und Überwachung von Personen und die Nutzung von elektronisch gewonnenen Informationen betrachtet. Zunächst zeichnet der Autor die Entwicklung von Datenbanken, angefangen bei den Tabelliermaschinen von Hollerith bis zu den heute aktuellen Technologien, nach. Am Beispiel der US-amerikanischen Sozialversicherungsnummer wird aufgezeigt, wie Daten verschiedener Quellen verknüpft und so zu einem mächtigen Werkzeug der Überwachung werden können. Kap. 3 behandelt Techniken der Identifikation beispielsweise mit Hilfe von Fingerabdrücken, Irisscans, Biometrik oder elektronischer Markierung von Personen. Daran schließt Kap. 4 an, in dem aufgezeigt wird, wie es mit Hilfe der verschiedenen Identifikationstechniken möglich wird, große Teile des alltäglichen Lebens von Personen nachzuvollziehen. In Kap. 5 wird dies noch einmal vertieft in der Betrachtung von Überwachungskameras im öffentlichen Raum bzw. allgemein von optischer und akustischer Überwachung. Garfinkel thematisiert zudem, wie über das Internet die Möglichkeit eröffnet wird, mit Hilfe von Webcams Räumlichkeiten einzusehen.

Nach diesen Betrachtungen wechselt Garfinkel die Perspektive. Er beschreibt nicht mehr nur, welche Möglichkeiten es gibt, um Daten über Personen zu sammeln, sondern zeigt auch auf, wie diese, oftmals nicht im Sinne der Betroffenen, benutzt werden (können). Kap. 6 behandelt dabei ausführlich die Nutzung von Patientenakten durch Versicherungen oder Unternehmen bei der Personalakquisition. Gerade hier werden die großen Unterschiede der Situation in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland sehr deutlich. Die Nutzung von Patientenakten, wie sie von Garfinkel geschildert wird, ist in dieser Form hier nicht denkbar. Kap. 7 behandelt den Verkauf von personenbezogenen Informationen für Werbezwecke, ein Thema, dass auch in Europa durchaus aktuell ist.

Kap. 8 untersucht nun die Frage, wem eigentlich personenbezogene Informationen gehören. Außerdem erweitert Garfinkel die Perspektive, indem er die Frage stellt, wem die je eigenen genetischen Informationen gehören; angesichts der Diskussion um das *Human Genome Project* ist dies eine Frage, die nicht mehr nur von akademischer Bedeutung ist.

Kap. 9 will sich auf den ersten Blick nicht so recht einfügen. Bisher war vom Informationsmissbrauch durch Institu-

tionen und Unternehmen die Rede, außerdem von möglichen Maßnahmen dagegen. Doch nun wird die Verwendung von Informationen zu kriminellen oder gar terroristischen Aktivitäten behandelt. Anleitungen für den Bau von atomaren, biologischen oder chemischen Waffen, so der Autor, sind durch das Internet vergleichsweise frei zugänglich geworden. Um dieser Gefahr zu begegnen, müssen die entsprechenden Behörden beispielsweise zum Mittel des Abhörens greifen. Doch damit ist immer auch verbunden, dass nicht beteiligte Personen in den Fokus dieser Behörden geraten. Garfinkel zeigt auf, wie schwierig hier die Balance zwischen den Rechten jener Personen und der Notwendigkeit der Gefahrenabwehr und Strafverfolgung zu halten ist.

Die bis dahin geschilderten Methoden der Informationssammlung waren passiv; gesammelt wurde, was an Informationen anfiel. In Kap. 10 stellt Garfinkel die neueste Methode der aktiven Informationssammlung vor: Programme – bzw. im Informatikjargon Agenten – geben sich als Personen aus und versuchen auf diese Weise, echte Personen zur Preisgabe von personenbezogenen Daten zu bewegen. Dies ist insofern auch problematisch, als dass hier unweigerlich Misstrauen in die elektronische Kommunikation zwischen zunächst unbekannten Personen hineingetragen wird.

Simson Garfinkel versucht, die angesprochenen Sachverhalte objektiv darzustellen, doch es wird immer deutlich, dass er auf Seiten der von Informationssammlung und -missbrauch Betroffenen steht. Im letzten Kapitel des Buches plädiert er ganz entschieden dafür, die Rechte auf Datenschutz und Privatsphäre zu stärken, da diese in Zeiten des Internet die Fundamente unseres Lebens als freie Bürger darstellen. Allerdings können gerade die von Garfinkel vorgeschlagenen Maßnahmen für die bundesdeutsche und europäische Diskussion allenfalls Hinweise sein, da die Ausgangslage im Vergleich zu den USA (noch) deutlich verschieden ist.

Manchmal kann man sich jedoch nicht des Eindrucks erwehren, dass der Autor von einem nicht gerade harmlosen Anfall von Paranoia attackiert wurde, als er „Database Nation" schrieb. Das liegt u. a. daran, dass Datenschutzgesetzgebungen in den USA viel schwächer sind, als dies beispielsweise für die Bundesrepublik Deutschland gilt, so dass viele Ängste für deutsche Leser übertrieben erscheinen. Im kommerziellen Bereich verlässt man sich z. B. sehr stark auf Selbstverpflichtungen der Unternehmen. Zentrales Argument für die Zurückhaltung ist dabei, dass gesetzliche Eingriffe die ökonomische Entwicklung stören könnten. Doch hat sich der Leser erst einmal an den Duktus von Simson Garfinkel gewöhnt, wird er bemerken, dass die Entwicklung in den USA wie so oft einfach nur ein wenig weiter vorangeschritten ist. Auch in der EU und in der Bundesrepublik Deutschland werden verschiedene Pläne verfolgt, die weitreichende Folgen für den Datenschutz und damit für die Privatsphäre eines jeden Einzelnen haben können. Wenn Garfinkels Paranoia auch nur ein wenig ansteckend wirkt, hat das Buch seinen Zweck, einen konstruktiven Beitrag zur Datenschutzdebatte zu leisten, schon erreicht.

Karsten Weber, Frankfurt/Oder

RECHT

REUTER, Hans-Richard (Hg.): **Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I.** – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 (Religion und Aufklärung; 5). – 368 S., ISBN 3-16-147209-8 Brosch.

Das Buch erschien, wie erwähnt, als Bd. 5 der Reihe Religion und Aufklärung und ist Gerhard Grohs zum 70.

Geburtstag gewidmet, der das Forschungsprojekt zwei Jahrzehnte als Vorsitzender des Wissenschaftlichen Kuratoriums begleitet hat.
Neben einer Einleitung des Herausgebers und einem von ihm geschriebenen Kapitel enthält der Band die Forschungsergebnisse von 15 Autoren zum Für und Wider einer Universalität der Menschenrechte. Es ist kaum möglich, den Ideenreichtum in einer kurzen Rezension wiederzugeben; deshalb ist das Buch unbedingt als Ganzes zu empfehlen.
Ein wesentlicher Ausgangspunkt: „Von Anfang an stellen Menschenrechtsforderungen eine Antwort auf konkrete Unrechtserfahrungen dar." (S. 47) (H. Bielefeldt: Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen, S. 43 – 73)
Zu den entscheidenden Unrechtserfahrungen unserer Zeit gehören immer noch jene der Frauen: „Denn der universelle Geltungsanspruch der Menschenrechte, die seit der Französischen Revolution als Leitnormen für Recht, Rechtsstaatlichkeit und Achtung der Menschenwürde gelten, ist weltweit und auch in den westlichen Industrienationen immer wieder fragwürdig geworden. Die Grundnorm in Art. 1 der Menschenrechtserklärung von 1789: „Alle Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten" – scheitert seit 200 Jahren an tatsächlichen Ungleichheiten des Standes, der Klasse, des Besitzes, der Religion und der Ethnie, insbesondere aber auch an der Verschiedenheit wegen Geschlechts." (S. 201) (U. Gerhard: Menschenrechte – Frauenrechte – Unrechtserfahrungen von Frauen, S. 201 – 235)
Das Thema „Unrechtserfahrungen" nimmt im Buch breiten Raum ein: Annie Bunting, Assistant Professor for Law and Society an der York University in Toronto, benennt ihren Beitrag: „Universalismus von rechts, links und *queer*. Der rechtliche Kampf um homosexuelle Identität am Beispiel Kanadas" (S. 237 – 263). W.-D. Buckow schreibt über „Unrechtserfahrungen unter den Bedingungen eines sich wandelnden Rechtsverständnisses. Die Rückkehr der Ethnizität am Beispiel allochthoner Bevölkerungsgruppen" (allochthon = bodenfremd, Flüchtlinge, Vertriebene, ethnische Minderheiten, S. 265 – 293). Und schließlich gibt E. Riedel eine völkerrechtliche Analyse über „Menschenrechte als Gruppenrechte auf der Grundlage kollektiver Unrechtserfahrungen" (S. 295 – 319).
Für die Diskussion über die Universalität der Menschenrechte ist die Frage von Bedeutung, ob sie an eine bestimmte Kultur und Weltanschauung gebunden sein sollen. H. Bielefeld erklärt: „Wichtig ist vor allem der Verzicht auf die verbreitete kulturessentialistische Vereinnahmung der Menschenrechte in einen Kanon ‚christlich-abendländischer Werte' oder in ein eurozentrisch verengtes Modernisierungsprojekt." (S. 72)
Die Menschenrechtsidee ist „weder an eine bestimmte Kultur, noch an eine besondere sittlich-religiöse Tradition, auch nicht an das Christentum gebunden. Dies wird schon daraus ersichtlich, dass das Christentum und Motive der christlichen Theologie zwar unbestreitbar zu den kulturellen Wurzeln der neuzeitlichen Menschenrechte gehören, dass diese aber gegen den anhaltenden Widerstand der großen christlichen Kirchen durchgesetzt werden mussten und keineswegs als notwendige oder gar exklusive Folge des Christentums vereinnahmt werden können." (S. 98) (H.-R. Reuter: Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus? Eine Antikritik, S. 75 – 102)
Ein offensichtlicher Gegenversuch der Außenminister der „Organisation der Islamischen Konferenz", die 1990 in

Kairo die „Erklärung der Menschenrechte im Islam" verabschiedeten, muss ebenso zurückgewiesen werden, denn sie begründet „die Menschenrechte unmittelbar und ausschließlich mit dem Wahrheitsanspruch des Islams, sie stellt darüber hinaus sämtliche Artikel unter den Vorbehalt, dass sie mit der Scharia, der islamischen normativen Tradition, übereinstimmen müssen." (S. 62)

Die Herausstellung der Ungebundenheit der Menschenrechte an eine bestimmte Religion mit gleichzeitiger Kritik an religiösen Vorbehalten darf nicht übersehen, welchen Beitrag christliche Akteure zur Formulierung der Gründungsdokumente der UN geleistet haben. Auf diese Seite geht Dr. theol. Wolfgang Vögele, Evangelische Akademie Loccum, in dem Kapitel: „Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechten und Menschenwürde im Kontext der Entstehung der Vereinten Nationen" ein (S. 103 – 133).

Menschenrechte sollen als Basis eines neuen Gesellschaftsvertrages wirken: „Ihr Ziel ist die Findung eines Rechtskonsenses, der die pluralistisch gewordene moderne Gesellschaft innerlich zusammenhalten und gleichzeitig politische Herrschaft normativ einbinden kann." (S. 49) „Die Einsicht in den inneren Zusammenhang von Menschenwürde und allgemeinen und gleichen Freiheitsrechten stellt eine spezifisch moderne Errungenschaft dar; sie ist vielleicht das wichtigste Ergebnis der humanistischen Aufklärung der Moderne." (S. 52)

„Die Bezeichnung der Menschenrechte als Individualrechte ist nicht falsch, ... weil Menschenrechte in der Tat jeden einzelnen Menschen als Subjekt gleicher Würde und gleicher Freiheit mit einer Rechtsposition ausstatten, die ihn insbesondere auch gegen die Übermacht des Staates und autoritärer Kollektive schützen soll. ... Demgegenüber gilt es klarzustellen, dass der menschenrechtliche Schutz des Einzelnen sich nicht nur gegen den stets drohenden *Konformitätszwang* Staat und Gesellschaft richtet, sondern den Menschen auch vor der erzwungenen *Ausgrenzung* aus der Gesellschaft bewahren soll." (S. 64) Als Beispiel wird auf die „dauerhafte Arbeitslosigkeit" verwiesen und auf das Recht auf Arbeit in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948 sowie im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966.

„Aus dem Blickwinkel internationaler Gerechtigkeit folgt aus dem bisher Gesagten, dass das Recht auf das Lebensnotwendige jedem Menschen von der Staatengemeinschaft und damit von jedem Staat prinzipiell zugestanden werden muss, jedoch nicht immer in der gleichen Weise gewährleistet werden kann." (S. 193) (M. Kaufmann: Ein Menschenrecht auf Eigentum als Postulat der Gerechtigkeit?, S. 173 – 199)

Kaufmann diskutiert in diesem Zusammenhang „das Menschenrecht auf das Lebensnotwendige". „Die Rhetorik der Menschenrechte", so heißt es im Vorwort, „ist zu einer Verkehrssprache geworden, die jeder benutzen muss, der überhaupt in der internationalen Politik legitime Ansprüche erheben will." (S. VIII) Aber eine „gemeinsame Auffassung" der Menschenrechte existiert nicht. Der „universelle Charakter" der Menschenrechte konkurriert mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker und dem daraus resultierenden Prinzip der einzelstaatlichen Souveränität.

Das Buch beginnt deshalb nicht zufällig mit dem Aufsatz von J. Schwerdtfeger zum Thema: „Die Menschenrechte im Rahmen der Moderne und ihrer Krise. Sozialwissenschaftliche Aspekte" (S. 11 – 41). Und es endet mit der Diskussion zu dem Gedanken, die Universalität auch auf die Natur auszudehnen, durch Prof. Dr. theol. Konrad Hilpert, Universität des Saarlandes: „Rechte der Natur.

Zur Problematik der Ausweitung der Menschenrechtsfigur auf die Natur" (S. 321 – 349). Charakteristisch für die Forschungsergebnisse ist ein breiter Literaturnachweis. Ein Abkürzungs- und ein Personenverzeichnis erleichtern die Übersicht. Über das wissenschaftliche Profil der Autoren informiert eine kurze biografische Skizze.

Ernst Luther, Halle

TECHNIK

SKORUPINSKI, Barbara/OTT, Konrad: **Technikfolgenabschätzung und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung in Theorie und Praxis.** – Zürich: vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich, 2000. – 198 S., ISBN 3-7281-2745-0 Brosch., Literaturverz. S. 187 – 197

Das vorliegende Buch ist das gelungene Endprodukt eines mehrjährigen Projekts am Institut für Sozialethik der Universität Zürich, das sich der Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Technikfolgenabschätzung (TA) widmete. Anhand von sieben Verfahren zur Biotechnologie aus insgesamt vier Ländern wurden signifikante Argumentationsstrukturen herausgearbeitet. Diese bestimmen auch die gegenwärtige Gentechnikdebatte. Das der Öffentlichkeit wohl am besten bekannte Fallbeispiel ist das zum „Anbau von Kulturpflanzen mit gentechnisch erzeugter Herbizidresistenz", angesiedelt am Wissenschaftszentrum Berlin, das Thema zahlreicher Debatten zur Gentechnik in den 1990er Jahren war. Dazu liefern die Autoren vergleichend methodische Beispiele aus weiteren Diskussionszusammenhängen, etwa zu gentechnisch veränderten Lebensmitteln (Novel Food) und gentechnischen Eingriffen an Tieren. Die herangezogenen Studien und Diskurse wurden auf ihre ethischen Implikate befragt und es wurde dargelegt, wie normative Vorannahmen den Ablauf von Argumentationsgängen beeinflussen können. Das Buch ist daher nicht nur inhaltlich, sondern vor allem auch methodisch interessant. Dabei ist es eine glückliche Symbiose, dass die Biologin und Ethikerin Skorupinski mit dem Umweltethik lehrenden Philosophen Ott im interdisziplinären Dialog gearbeitet hat. Dies führt zu einer ausgewogenen Mischung: so viel biologische Detailschilderung und philosophische Grundlagendebatte wie nötig, so viel Aktualitätsbezug und Praxisrelevanz wie möglich.

Die Kernaussage, die die Struktur der Arbeit bestimmt, lautet: „Technikfolgenabschätzung, verstanden als Konzept, welches Technikfolgenforschung und Technikbewertung umfasst, impliziert notwendig Partizipation im Modus diskursiver Verfahren." (S. 7) Zur Begründung und Ausgestaltung der These wurden ein theoretisch-normativer und ein empirisch-deskriptiver Zugang gewählt. Verwendete Begriffe und Konzeptionen wurden philosophisch sauber geklärt und ethisch eingehend reflektiert. Besonders hervorzuheben ist Teil D der in vier Teile gegliederten Arbeit, in dem Bausteine zu einem umfassenden TA-Konzept gelegt werden: Von der Problembeschreibung über die Expertendiskurse und Laienbeteiligung bis hin zur Szenarienbildung und Ergebnisfindung wird in einzelnen Modulen gezeigt, wie Technikfolgenabschätzung, im partizipativen Sinne, aussehen könnte und sollte. Dies ist vor allem angesichts der momentan zu beobachtenden Tendenz, Technikfolgenabschätzung lediglich an Experten und politische Entscheidungsträger rückbinden zu wollen, ein erfreuliches Credo.

Das Buch ist daher für jeden Forschenden interessant, insbesondere jedoch für praktische Philosophen, Theologen, Politologen und Soziologen, sowie für Natur- und Technikwissenschaftler, die sich fragen, wie Handlungsempfehlungen zur Forschungsförderung allgemein und insbesondere zur Bio- und Gentechnik zustande kommen.

Nicole C. Karafyllis, Frankfurt a. M.

THEOLOGIE

MERKS, Karl-Wilhelm: **Gott und die Moral. Theologische Ethik heute.** – Münster: LIT Verlag, 1998 (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; 35). – 414 Seiten, ISBN 3-8258-2597-3 Brosch.

Der Gottesgedanke ist in der Neuzeit kulturell strittig geworden. Durch den epochalen Einschnitt, den die Aufklärungsphilosophie des 18. sowie die Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts mit sich brachten, ist es fraglich geworden, mit welcher Überzeugungskraft der Gottesgedanke überhaupt noch als Grundlage der Ethik herangezogen werden kann. Von Jean-Paul Sartre stammt die Einschätzung, der moderne Mensch sei zur Freiheit „verurteilt"; denn an ethischen Werten, die sich auf den Gottesgedanken stützen ließen, könne er nicht länger Anhalt bzw. an ihnen keine Orientierung oder Entlastung mehr finden.

„Gott und die Moral" – dieser Grundsatzfrage widmet sich der in Tilburg lehrende Moraltheologe Karl-Wilhelm Merks aus katholischer Perspektive. Das Buch enthält Aufsätze, die Merks in den 80er und 90er Jahren in den Niederlanden zu den Themenkreisen Wert- und Normbegründung, Christentum und Vernunft sowie Kirche in der Demokratie publiziert hat. Konzeptionell ist das Buch der katholischen autonomen Morallehre verpflichtet, zu deren Vordenkern Alfons Auer und Franz Böckle gehören. Merks' Sicht beinhaltet die Kritik, dass die katholische Amtskirche selbst der heutigen Abständigkeit zwischen Gott und Moral, d. h. der Entfremdung zwischen moderner Gesellschaft und theologischer Ethik Vorschub geleistet hat. Als Beleg nennt er die Enzyklika *Humanae vitae*, die 1968 ein starres, lehramtlich-autoritatives Verbot künstlicher Empfängnisverhütungsmethoden aussprach (77 ff.). In der Tat hat *Humanae vitae* es unübersehbar gemacht, dass die von der katholischen Amtskirche vertretene Naturrechtsmetaphysik in der säkularen Gesellschaft, ja sogar innerkatholisch immer weniger Resonanz findet. Zur Zeit lässt sich für die katholische Kirche gar eine erneute, dritte Antimodernismus-Welle befürchten (184). Dies zeigt sich – so Merks – in der Moralenzyklika *Veritatis splendor* von 1993 mit ihrem objektivistischen, essentialistischen Naturrechtsverständnis (297 ff.). Nach dem Erscheinen von Merks' Buch, in den Jahren 1998/99, hat sich diese Entwicklung nochmals zugespitzt, nicht zuletzt durch die Forderung des Vatikans, die deutsche katholische Kirche solle sich aus dem deutschen gesetzlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung zurückziehen. Es handle sich hierbei – so hieß es 1998 im Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe – um ein moralisches Thema mit „lehrmäßigen Implikationen".

Einer solchen normativistischen Lehramtsmoral versucht die autonome Moral seit ca. 30 Jahren entgegenzuwirken. Die autonome Morallehre sucht die Gegebenheiten der säkularen, pluralistischen, rational strukturierten Kultur aufzuarbeiten (311 ff.). Sie bestreitet, dass das katholische Lehramt eine spezifische Kompetenz für moralische Fragen besitze und es die sittliche Vernunft des Einzelmenschen binden bzw. begrenzen könne; daher kritisiert sie die faktische Einschränkung der Gewissensfreiheit katholischer Christen durch das Lehramt. Die Idee einer überzeitlich geltenden, kirchlich verbürgten Naturrechtsdoktrin gilt ihr als antineuzeitliches Konstrukt, das dem 19. Jahrhundert entstammt (137 f.). Eigentlich stehen der christliche Gottesgedanke und die individuelle menschliche Freiheit keineswegs in Spannung zueinander. Ganz im Gegenteil lässt sich vom christ-

lichen Gottesverständnis her die eigenverantwortete sittliche Freiheit und Selbstbestimmung von Menschen sogar zusätzlich stützen und begründen. Merks verdeutlicht dies unter Rückgriff auf Thomas von Aquin. Thomas habe die neuzeitlichen Leitideen der Freiheit und Vernunft des Menschen bereits vorweggenommen und *avant la lettre*, vor Kant, den modernen Autonomiegedanken gekannt (9). Denn Thomas zufolge resultieren die Vernünftigkeit, sittliche Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen aus der Gottebenbildlichkeit, insofern der Mensch, als *imago dei*, durch seine ethische Vernunft an der Vorsehungsvernunft Gottes partizipiert (59 ff.). „Gott und die Moral" lassen sich dann dadurch verknüpfen, dass der verantwortlich handelnde Mensch der Freiheit und Vernunft Gottes innerweltlich Ausdruck verleihen kann und soll. Ein bedeutsames ethisches Vernunftvermögen besteht Thomas zufolge in der *aequitas* oder Epikie (S. 39), mithin in der Fähigkeit des ethischen Subjekts zu normativen Abwägungen. Dies aktualisierend und ausweitend, vertritt die jetzige autonome Moraltheorie das Leitbild, dass Menschen heutzutage nicht nur „vor", sondern auch „für" Normen verantwortlich sind (40 ff.).

Eine solche Position legt das Naturrecht nicht essentialistisch, sondern personalistisch und kommunikabel, als Anleitung zum eigenverantworteten Vernunftgebrauch und zum „secundum rationem vivere" aus. Indem Merks und die Vertreter der autonomen Moral sich auf Thomas von Aquin und das II. Vatikanum berufen, legitimieren sie das von ihnen befürwortete Vernunft- und Freiheitsethos aus der eigenen katholischen Theologie heraus. Die Programmatik der autonomen Moral ist über den katholischen Raum hinaus bemerkenswert. Zwar mögen in ihr Tendenzen eines überdehnten Vernunftoptimismus oder Einseitigkeiten eines westlich-idealistischen Vernunftbegriffs zutage treten. Dennoch bietet sie interessante Anknüpfungspunkte: 1. Was die theologische Ethikbegründung anbetrifft, hebt die autonome Morallehre auf den Stellenwert der Anthropologie, die ethische Funktion anthropologischer Leitbegriffe (Gottebenbildlichkeit, Vernunft, Freiheit, Gewissen) sowie die Tragkraft ethischer Kommunikation ab. Hiermit hat sie einen Zugang zur Ethik benannt, der einen Lehramts- und Naturrechtspositivismus, aber auch formale biblische oder dogmatische Deduktionen, eine enggeführte normativistische Kasuistik und die Aporien einer Letztbegründung von Einzelnormen hinter sich lässt. 2. Auch die protestantische Ethik hat die sittliche Freiheit und Gewissensverantwortung des Einzelnen sowie das Anliegen der vernunftgeleiteten zwischenmenschlichen Gerechtigkeit, Billigkeit und Epikie programmatisch herausgestellt. Hierzu ist an Ernst Troeltschs Abhandlung „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt" von 1906 oder an die Betonung von Billigkeit und Epikie schon bei Luther zu denken. Die evangelische Ethik sowie die katholische autonome Morallehre sind so gesehen wechselseitig anschlussfähig: Die autonome Moral enthält gewichtige Anknüpfungspunkte für eine ökumenisch angelegte Ethiktheorie. 3. In der heutigen Epoche technologischer und gesellschaftlicher Umbrüche ist das Leitbild rationaler Verantwortung „für" Normen und Werte überaus wegweisend. Diese Idee der rationalen Verantwortung „für" Werte verdankt sich in der Tat unter anderem den Impulsen, welche die katholische autonome Moral gesetzt hat.

Hartmut Kreß, Bonn

ETHICA; 9 (2001) 1, 105 - 112

ETHICA-BIBLIOGRAPHIE

ETHIK ALLGEMEIN

AULKE, Reinhard: Vom Bildungssinn der Wissenschaften und von der Ethik des anderen. Mit Beitr. von R. Aulke u. a. - Norderstedt; Leipzig: Fischer; Leipziger Univ.-Verl., 2000 (Franz-Fischer-Jahrbücher; 5. 2000). - 269 S., ISBN 3-926049-27-8; Literaturangaben

BADURA, Jens: Moral für Mensch und Tier: Tierschutzethik im Kontext. - München: Utz, Wiss., 1999 (Münchner philosophische Beiträge). - 86 S., ISBN 3-89675-597-8

COBABUS, Norbert: Die vielen Gesichter von Moral und Ethik: eine kulturphilosophische Studie. - Frankfurt a. M.: Haag und Herchen, 2000. - 308 S., ISBN 3-89846-006-1, Literaturverz. S. 293 - 308

DURKHEIM, Emile: Physik der Sitten und des Rechts: Vorlesungen zur Soziologie der Moral Durkheim. Übers. von Michael Bischoff. Hg. von Hans-Peter Müller. - 1. Aufl. - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1400). - 350 S., ISBN 3-518-29000-2, Literaturverz. S. 334 - [341]

HONNEFELDER, L./STREFFER, C. (Hg.): Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd. 5. - Berlin; New York: de Gruyter, 2000. - VIII, 516 S., ISBN 3-11-016976-2 Brosch., ISSN 1430-9017; Verzeichn. d. Autoren u. Organisationen

JOISTEN, Karen (Hg.): Vielerlei Ethik: Einsichten und Ansichten unserer Zeit. - St. Augustin: Gardez-Verl., 1999. - 157 S., ISBN 3-89796-014-1

RUHNAU, Eva u. a. (Hg.): Ethik und Heuchelei. - Köln: DuMont, 2000. - 238 S.; Ill., graph. Darst., ISBN 3-7701-5296-4; Literaturangaben

GESCHICHTE

GRUBER, Bernhard: Zivilcourage im Dritten Reich: und heute? Lernzirkel für den Religions-, Geschichts- und Ethikunterricht der Klassen 8 bis 11. - 1. Aufl. - Donauwörth: Auer, 2000. - 79 S., ISBN 3-403-03230-2

KNEBEL, Sven K.: Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550 - 1700. - Hamburg: Meiner, 2000 (Paradigmata; 21). - VIII, 631 S., ISBN 3-7873-1528-4. - Zugl.: Berlin, Freie Univ., Habil.-Schr., 1998 u. d. T.: Knebel, Sven K.: Das System der moralischen Notwendigkeit

PÖPPINGHAUS, Ernst-Wolfgang: „Moralische Eroberungen"?: Kultur und Politik in den deutsch-spanischen Beziehungen der Jahre 1919 bis 1933. - Frankfurt a. M.: Vervuert, 1999 (Editionen der Iberoamericana: Serie C, Geschichte und Gesellschaft; 6). - 522 S., ISBN 3-89354-880-7. - Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1998

RING, Johannes: Studien zu den mehrstimmigen Lamentationen des 16. Jahrhun-

derts: Escribano, de Morales und Raval/vorgelegt von Johannes Ring. – 2000. – X, 244 Bl., graph. Darst., Noten. – Zugl.: Hamburg, Univ., Diss., 2000

KUNST

FENNER, Dagmar: Kunst – jenseits von Gut und Böse? Kritischer Versuch über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik. – Tübingen; Basel: Francke, 2000 (Basler Studien zur Philosophie; 12). – 573 S., ISBN 3-7720-2081-X. – Zugl.: Basel, Univ., Diss

SCHMIDT-HABERKAMP, Barbara: Die Kunst der Kritik: zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury. – München: Fink, 2000 (Monographs on eighteenth-century English literature and culture). – 275 S., ISBN 3-7705-3470-0. – Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Habil.-Schr., 1998

SCHREITER, Johannes: Confessio 2000: Johannes Schreiter zur Ethik der Kunst. – Darmstadt: Verl. Das Beispiel, 2000. – 72 S., zahlr. Ill., Text dt. und engl., ISBN 3-935243-02-2

BIOLOGIE

ACH, Johann S.: Warum man Lassie nicht quälen darf: Tierversuche und moralischer Individualismus. – 1. Aufl. – Erlangen: Fischer, 1999 (Tierrechte – Menschenpflichten; 2). – 292 S., ISBN 3-89131-119-2; Literaturverz. S. 272 – 285

GERNHARDT, Matthias Michael: Der Tierversuch: seine ethische Abwägung aus theologischer, philosophisch-historischer und medizinischer Sicht; eine Bestandsaufnahme und Analyse. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2000. – 164 S., ISBN 3-631-37264-7; Literaturverz. S. 141 – 164

RIEß, Werner: Ethik und Biologieunterricht: metatheoretische Untersuchungen biologiedidaktischer Theorien. – 1999. – 304 S., graph. Darst. – Zugl.: Weingarten, Pädag. Hochsch., Diss., 1999

WINNACKER, Ernst-Ludwig: Gentechnik: Eingriffe am Menschen: ein Eskalationsmodell zur ethischen Bewertung. Unter Mitarb. von Anja Haniel... – 3., überarb. Aufl. – München: Utz, Wiss., 1999 (Akzente; 7). – 66 S., Ill., ISBN 3-89675-907-8

ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus: Perspektiven der biomedizinischen Ethik: eine Standortbestimmung aus theologisch-ethischer Sicht. – Lausanne: Sekretariat der SGBE, 2000 (Sammlung Folia bioethica; 26). – 56 S., ISBN 2-940003-25-4; Literaturverz. S. 48 – 55

LITERATUR, SPRACHWISSENSCHAFT

ALBERTI, Arnaldo: Der Stil ist eine Frage der Moral: Essays zur literarischen Gesellschaftskritik der Jahrtausendwend. – Zürich: Nagel und Kimche, 1999. – 239 S., ISBN 3-312-00259-1. – Beitr. teilw. dt., teilw. franz., teilw. Ital.,

DROUVE, Andreas: Erich Kästner – Moralist mit doppeltem Boden. – Marburg: Tectum-Verl., 1999. – 299 S., ISBN 3-8288-8038-X. – Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 1993

GIESE, Cornelia: Lulu in einer anderen Welt: Geschichten und Fabeln zu ethischer

Erziehung und Religionsunterricht; mit Kommentaren von Kindern. Zeichn. von Germar Speckin. – 1. Aufl. – Oberhausen: Athena, 2000 (Lebendige Kirche – Kirche im Diskurs; 2). – 71 S., Ill., ISBN 3-932740-55-6

GLATZ, Lawrence F.: Heinrich Böll als Moralist: die Funktion von Verbrechen und Gewalt in seinen Prosawerken. – New York u. a.: Lang, 1999 (Studies on themes and motifs in literature; 42). – VIII, 329 S., ISBN 0-8204-4028-0; Literaturverz. S. 293 – 324

JACOB, Susanne: Narratio: die Rolle der Erzählung in Ethikkonzeptionen der Gegenwart: Paul Ricoeur und Alasdair MacIntayre. – Jena: IKS Garamond, 2000 (Reihe: Akademische Abschlußarbeiten). – 151 S., ISBN 3-934601-03-0. – Zugl.: Jena, Univ., Magisterarbeit, 2000

KEPPEL, Eva: Ironie in den mittelenglischen Moralitäten: eine Untersuchung der Dramen „The castle of perseverance", „Mankind" und „Everyman". – Heidelberg: Winter, 2000 (Anglistische Forschungen; 280). – 192 S., ISBN 3-8253-1040-X. – Zugl.: Aachen, Techn. Hochsch., Diss., 1999

MEDIZIN

ACH, Johann S.: Ethik in der Medizin: ein Reader/hg. von Urban Wiesing. Unter Mitarb. von Johann S. Ach... – Stuttgart: reclam, 2000 (Universal-Bibliothek; 18069). – 389 S., ISBN 3-15-018069-4

ALLERT, G./KÜCHELE, H. (Hg.): Medizinische Servonen: psychosoziale, anthropologische und ethische Aspekte prothetischer Medien in der Medizin. – Stuttgart; New York: Schattauer, 2000. – 112 S., graph. Darst., 1 Tab., ISBN 3-7945-2079-3; Literaturangaben

BABERG, Henning T. (Hg.): Der Behandlungsverzicht im Blick des Bochumer Inventars zur medizinischen Ethik (BIME)/Zentrum für Medizinische Ethik. – Bochum: Zentrum für Med. Ethik, 2000 (Medizinethische Materialien; 124). – 51 S., graph. Darst., ISBN 3-931993-05-1; Literaturangaben

BAROCKA, Arnd (Hg.): Ethische Brennpunkte der Psychiatrie. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999. – 140 S., ISBN 3-8260-1279-8; Literaturangaben

BAUSE, Margarete: Guter Rat ist teuer: was kostet die Humangenetik, was nutzt sie? Mit Beitr. von Margarete Bause... – München; Jena: Urban und Fischer, 2000 (Medizin-Ethik; 12). – 191 S., ISBN 3-437-21446-2; Literaturangaben

BECKMANN, Jan P.: Xenotransplantation von Zellen, Geweben oder Organen: wissenschaftliche Entwicklungen und ethisch-rechtliche Implikationen. – Berlin u. a.: Springer, 2000 (Wissenschaftsethik und Technikfolgenbeurteilung; 8). – XIX, 375 S., graph. Darst., 27 Tab., ISBN 3-540-41376-6, Literaturverz. S. 341 – 361

BENNER, Patricia: Pflegeexperten: Pflegekompetenz, klinisches Wissen und alltägliche Ethik. Mit Beitr. von Hubert L. Dreyfus... Aus dem Amerikan. von Ute Villwock. – Bern; Göttingen; Toronto; Seattle: Huber, 2000 (Hans Huber Programmbereich Pflege). – 480 S., ISBN 3-456-83294-X; Literaturverz. S. 465 – 477

BERNAT, Erwin (Hg.): Die Reproduktionsmedizin am Prüfstand von Recht und Ethik. – Wien: Manz, 2000 (Schriftenreihe Recht der Medizin; 11). – VIII, 232 S., ISBN 3-214-06647-1

BICK, Claus: Ethik in der Komplementärmedizin: ein Versuch zur Wissenschaft, Ästhetik und Ethik in der Komplementärmedizin. – 1. Aufl. – München: Pflaum,

2000 (Naturheilpraxis mit Naturmedizin; [Jg. 53], Spezial 1). – 72 S., Ill., graph. Darst.; Literaturangaben

BONDOLFI, Alberto: Ethisch denken und moralisch handeln in der Medizin: Anstösse zur Verständigung. – Zürich: Pano-Verl., 2000 (Theophil; 3). – VI, 236 S., ISBN 3-907576-37-3

PÄDAGOGIK, BILDUNG, UNTERRICHT

BRÜNING, Barbara: Ethikunterricht in Europa: ideengeschichtliche Traditionen, curriculare Konzepte und didaktische Perspektiven der Sekundarstufe I. – 1. Aufl. – Leipzig: Militzke, 1999. – 287 S., ISBN 3-86189-121-2; Literaturverz. S. 274 – 287

DÜLMER, Hermann: Argumente, Bildung und Moral: eine empirische Untersuchung zu Kohlbergs Theorie des moralischen Urteils. – Opladen: Leske und Budrich, 2000 (Forschung Soziologie; 69). – 295 S., ISBN 3-8100-2667-0. – Zugl.: Köln, Univ., Diss., 1999

FELLMANN, Ferdinand: Die Angst des Ethiklehrers vor der Klasse: ist Moral lehrbar? – Stuttgart: Reclam, 2000 (Universal-Bibliothek; 18033). – 162 S., ISBN 3-15-018033-3; Literaturverz. S. 159 – 162

FRESE, Frank: Ethik, Motivation, Qualität und die Hilfe für Menschen mit Behinderung. – Freiburg i. Br.: Lambertus, 2000. – 299 S., graph. Darst., ISBN 3-7841-1238-2. – Zugl.: Frankfurt a. M., Univ., Diss

GALE, Frederic G. (Hg.): Ethical issues in college writing. – New York u. a.; Lang, 1999 (Studies in composition and rhetoric; 1). – XIX, 249 S., ISBN 0-8204-3072-2; Literaturangaben

GARZ, Detlef: Grundbegriffe der Erziehung. Entwicklung: Sturkturgenese moralischer Urteilskompetenz und biographischer Entwicklung. – [2. Aufl.] – Hagen: Fernuniv., 1999. – 161 S. + Beil. ([2] Bl.)

JESSE, Horst: Die retrospektive Widerspiegelung der Identitätsentwicklung Jugendlicher anhand autobiographischer Romane von Bernward Vesper, Christa Wolf und Thomas Bernhard: unter dem Gesichtspunkt der Wechselbeziehung zwischen Identitätsentwicklung und der Entwicklung der Moralstufen des Lawrence Kohlberg. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2000. – 314 S., ISBN 3-631-35713-3; Literaturverz. S. 265 – 272

KNAPHEIDE, Jürgen: Moralische Entwicklung bei intelligenzgeminderten forensischen Patienten: theoretische Begründung und Durchführung eines sozialpädagogischen Förderprogramms. – [Mikrofiche-Ausg.]. – 2000. – 251 Bl. – Zugl.: Bielefeld, Univ., Diss., 2000

PHILOSOPHIE

ANNAS, Julia: Analytische Philosophie der Liebe. – Paderborn: Mentis, 2000 (Ethica). – 233 S., ISBN 3-89785-300-0; Literaturverz. S. 225 – 230

BAUER, Rudolph/HANSEN, Eckhard (Hg.): Professionalität und Ethik: „codes of ethics" für die soziale Arbeit; ein Reader. – Bremen: Univ.-Buchh., [2000?] (Kleine Schriften des Ils; 7). – 80 S.

BECK, Ulrich: Ethik des Denkens: Perspektiven. Hrsg. von Hans-Martin Schönherr-Mann. – München: Fink, 2000. – 192 S., ISBN 3-7705-3490-5

BENZ, August: Die Moralphilosophie von Thomas Reid zwischen Tradition und Innovation. – Bern; Stuttgart; Wien: Haupt, 2000 (St. Galler Studien zur Politikwissenschaft; 23). – IX, 276 S., Ill., ISBN 3-258-06167-X. – Zugl.: St. Gallen, Univ., Diss., 2000

BERTRAM, Mathias: Schlüsselwerke der Philosophie: die philosophische Basisbibliothek, mehr als 20000 Seiten; Logik, Ethik, Erkenntnistheorie, Metaphysik, Gesellschaftstheorie, Religionsphilosophie. – Berlin: Directmedia Publ., 1999 (Digitale Schüler-Bibliothek). – ISBN 3-932544-71-4

BIEDERMANN, Georg: Die Philosophie von Johann Gottlieb Fichte: sein Begriff der moralischen Weltordnung und der Atheismus-Streit 1798/1799 in Jena. – Orig.-Ausg. – Neustadt am Rübenberge: Lenz, 1999 (ALV-Schriftenreihe; 9). – 89 S., ISBN 3-933037-13-1

CONRADT, Michael: Der Schlüssel zur Metaphysik: zum Begriff rationaler Hoffnung in Kants kritischer Moral- und Religionsphilosophie. – München, [Rumfordstr. 17]: M. Conradt, 1999. – 224 S. – Zugl: Tübingen, Univ., Diss., 1999

ENDRESS, Martin/ROUGHLEY, Neil (Hg.): Anthropologie und Moral: philosophische und soziologische Perspektiven. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000. – 506 S., ISBN 3-8260-1757-9; Literaturangaben

POLITIK, MILITÄR

BEESE, Dieter: Studienbuch Ethik: Problemfelder der Polizei aus ethischer Perspektive. – Hilden/Rhld.: Verl. Dt. Polizeiliteratur, 2000. – 414 S., Ill., graph. Darst., ISBN 3-8011-0413-3; Literaturverz. S. 395 – 404

De officio: zu den ethischen Herausforderungen des Offiziersberufs/hg. im Auftr. des Evangelischen Militärbischofs vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr. – Völlig neu bearb. Ausg., 1. Aufl. – Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2000. – 420 S., Ill, ISBN 3-374-01787-8

EPPLER, Erhard: Privatisierung der politischen Moral. – Erstausg., 1. Aufl. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000 (Edition Suhrkamp; 2185: Standpunkte). – 141 S., ISBN 3-518-12185-5

HANITZSCH, Dieter/DOLLINGER, Hans (Hg.): Spenden-Quittung: Karikaturisten sehen Geld, Macht und Moral. – 1. Aufl. – München: Econ, 2000. – 95 S., überw. Ill., ISBN 3-430-13929-5

HÜCKER, Fritz: Polizeibeamte und die Achtung der Menschenrechte: ethische und interkulturelle Dimensionen polizeilichen Handelns. – Villingen-Schwenningen: Fachhochsch., Öffentlichkeitsarbeit, 2000 (Texte/Fachhochschule Villingen-Schwenningen, Hochschule für Polizei; 26). – 115 S., ISBN 3-931778-26-6; Literaturverz. S. 112 – 115

PSYCHOLOGIE

GRAMER, Norbert: Mitleid in der Ethik: zu Geschichte und Problem eines vernachläsigten Prinzips. – 1999. – 256 S., graph. Darst. – Bonn, Univ., Diss., 1999

LIND, Georg: Ist Moral lehrbar? Ergebnisse der modernen moralpsychologischen

Forschung. – 2., überarb. Fassung. – Berlin: Logos-Verl., 2000. – 319 S., ISBN 3-89722-255-8; Literaturverz. S. 277 – 304

SCHELER, Max: Grammatik der Gefühle: das Emotionale als Grundlage der Ethik. Ausgew. und mit einem Vorw. hg. von Paul Good. – Orig.-Ausg. – München: Dt. Taschenbuch-Verl., 2000 (dtv; 30770). – 253 S., ISBN 3-423-30770-6

PUBLIZISTIK, KOMMUNIKATION

Ethics in journalism: a reader on their perception in the Third World. – Bonn: FES, 1999 (Communication manual). – 270 S.

FASSLER, Manfred (Hg.): Alle möglichen Welten: virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation. – München: Fink, 1999. – 263 S., Ill., ISBN 3-7705-3371-2; Literaturangaben

RECHT

AMMERMANN, Norbert: Die Menschenrechtskonvention zur Biomedizin (Bioethikkonvention): eine kritische Handreichung. – Münster: Diakonisches Werk der Evang. Kirche von Westfalen, Landesverb. der Inneren Mission, 1999 (Diakonie). – 80 S.

ARNTZ, Klaus: Menschenrechte: Zugänge zur ethischen, philosophischen und politischen Auseinandersetzung. – Münster: Dialogverl., 1999 (Interdisziplinäre Gespräche in der KSHG). – 64 S., ISBN 3-933144-19-1

AUER, Karl Heinz: Verfassung und Strafrecht im Kontext rechtsphilosophischer Ethik. – Wien: Verl. Österreich, 2000 (Juristische Schriftenreihe; 157). – 165 S., ISBN 3-7046-1532-3. – Zugl.: Innsbruck, Univ., Diss., 1999

BROSE, Johannes: Medizinstrafrecht: im Spannungsfeld von Medizin, Ethik und Strafrecht. – Stuttgart u. a.: Boorberg, 2000. – 414 S., + Berichtigungsbl. ([8] S., ISBN 3-415-02661-2; Literaturverz. S. 389 – 405

HAYBÖCK, Gerwin: Hunderecht: Ethik und Recht der Hundehaltung im Wandel. – Wien: Österr. Statist. Zentralamt, 2000. – 184 S., ISBN 3-7046-1597-8

SOZIALWISSENSCHAFTEN

ARTUS, Helmut M.: Klima & Konflikt: die politische, ökonomische und ethische Dimension; [ein Überblick über aktuelle sozialwissenschaftliche Forschung und Literatur]. – Bonn: IZ Sozialwiss., 1999 (Gesellschaft im Fokus der Sozialwissenschaften). – 88 S.; Literaturangaben

CAMPICHE, Roland J.: Das „unterste Netz" der sozialen Sicherheit: ethische Überlegungen zur Verbesserung des Fürsorgewesens. – Bern: ISE, [1999] (Texte/Institut für Sozialethik des SEK; 99,8). – 9 S.

EDELSTEIN, Wolfgang/NUMMER-WINKLER, Gertrud (Hg.): Moral im sozialen Kontext. – 1. Aufl. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1470). – 505 S., ISBN 3-518-29070-3; Literaturangaben

FREY, Manuel: Macht und Moral des Schenkens: Staat und bürgerliche Mäzene vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. – Berlin: Fannei und Walz, 1999

(Bürgerlichkeit, Wertewandel, Mäzenatentum; 4). – 306 S., Ill., ISBN 3-934189-24-5; Literaturverz. S. 276 – 300

KÄMMERER, Annette/SPECK, Agnes (Hg.): Geschlecht und Moral. – Heidelberg: Verl. Das Wunderhorn, 1999 (Heidelberger Frauenstudien; 6). – 216 S., ISBN 3-88423-151-0

LIEBSCH, Burkhard: Moralische Spielräume: Menschheit und Anderheit; Zugehörigkeit und Identität. – Göttingen: Wallstein-Verl., 1999 (Essener kulturwissenschaftliche Vorträge; 5). – 128 S., ISBN 3-89244-383-1

SPORT, SPIELE

GRUPE, Ommo: Vom Sinn des Sports: kulturelle, pädagogische und ethische Aspekte. – Schorndorf: Hofmann, 2000 (Reihe Sportwissenschaft; 25). – 309 S., ISBN 3-7780-6741-9; Literaturverz. S. 297 – 309

STYGERMEER, Moth: Der Sport und seine Ethik: zur Grundlegung einer Dogmatik des Sports. – Berlin: Tenea, 1999. – 169 S., ISBN 3-932274-13-X; Literaturverz. S. 167 – 169

TECHNIK

MATHWIG, Frank: Technikethik – Ethiktechnik: was leistet angewandte Ethik? – Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2000 (Forum Systematik; 3). – 321 S., ISBN 3-17-016101-6. – Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 1998 u. d. T.: Mathwig, Frank: Technikethik im Spannungsfeld neuer Technologien und ethischer Tradition

THEOLOGIE, RELIGIONSWISSENSCHAFT

ACKERMANN, Denise M.: Christentum und Spätmoderne: ein internationaler Diskurs über praktische Theologie und Ethik. – Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2000. – 221 S., ISBN 3-17-016098-2; Literaturangaben

AMMICHT-QUINN, Regina: Körper – Religion – Sexualität: theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1999. – 381 S., ISBN 3-7867-2206-4; Literaturverz. S. 359 – 381

BONDOLFI, Alberto/MÜNK, Hans J. (Hg.): Halter, Hans: Theologische Ethik heute: Antworten für eine humane Zukunft; Hans Halter zum 60. Geburtstag. – Zürich: NZN-Buchverl., 1999. – 528 S., ISBN 3-85827-131-4

BURKHARDT, Helmut: Wirtschaft ohne Ethik? Biblische Beiträge zu Grundfragen des Wirtschaftslebens. – Giessen; Basel: Brunnen-Verl., 2000 (TVG: Orientierung). – 96 S., ISBN 3-7655-9086-X

LIPPOLD, Michael W.: Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik Deutschland: Sachstandsbericht und kritische Würdigung aus theologisch-ethischer Perspektive. – Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2000. – 508 S., ISBN 3-374-01831-9. – Zugl.: Leipzig, Univ., Diss., 1999/2000

UMWELTSCHUTZ, RAUMORDNUNG, NATUR

ALTNER, G./BÖHME, G./OTT, H. (Hg.): Natur erkennen und anerkennen: über ethikrelevante Wissenszugänge zur Natur. – Kusterdingen : SFG-Servicecenter Fachverlage GmbH: Die Graue Edition, 2000 (Die Graue Reihe; 29). – 304 S., Ill., ISBN 3-906336-29-8 Gewebe; Literaturangaben; Autorenverz.

HOFMEISTER, Georg: Ethikrelevantes Natur- und Schöpfungsverständnis: umweltpolitische Herausforderungen; naturwissenschaftlich-philosophische Grundlagen; schöpfungstheologische Perspektiven; Fallbeispiel: grüne Gentechnik. Mit einem Geleitw. von Günter Altner. – Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2000 (Darmstädter theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen; 4). – 386 S., ISBN 3-631-35671-4. – Zugl.: Basel, Univ., Diss., 1999

KUCIAS, Joachim: Die Ethik der Natur. – 1. Aufl. – Hamburg: Autorenverl. Maeger, 2000 (Kritische Texte zur Zeit; 6). – 118 S.; Ill., ISBN 3-929805-22-7; Literaturverz. S. 117 – 118

WIRTSCHAFT

DÖPFNER, Claudia: Zur Glaubwürdigkeit ethisch-ökologischer Geld- und Kapitalanlagen: eine theologisch-ethische Untersuchung vor dem Hintergrund der Frage nach der Glaubwürdigkeit der ökonomischen und monetären Strukturen. – Frankfurt a. M.: IKO – Verl. für Interkulturelle Kommunikation, 2000 (Ethik – Gesellschaft – Wirtschaft; 8). – 255 S., ISBN 3-88939-514-7. – Zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Magisterarbeit

EMUNDS, Bernhard: The integration of developing countries into international financial markets: remarks from the perspective of a Christian Economic ethics; paper presented at the Fourth International Symposium on Catholic Social Thought and Management Education „Rethinking Wealth Creation and Distribution in the Jubilee" (July 11 – 14, 2000, Universidad Iberoamericana, Puebla, Mexico). – Frankfurt a. M.: Oswald-von-Nell-Breuning-Inst. für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik, 2000 (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung; 26). – 21 S.; Literaturverz. S. 20 – 21

ETZIONI, Amitai: Die Verantwortungsgesellschaft: Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie. Aus dem Engl. von Christoph Münz. – Ungekürzte Ausg. – Berlin: Ullstein, 1999 (Ullstein-Taschenbuch; 26558). – 368 S., ISBN 3-548-26558-8; Literaturverz. S. 347 – 354

GOLDSCHMIDT, Nils: Auf dem Weg zu einem kommunitaristischen Wohlfahrtsstaat? Ethische und ökonomische Anmerkungen zu einem nicht ganz neuen Leitbild; Vortrag zum Eröffnungstag im Nachdiplomstudium Nonprofitmanagement am 3. März 2000 an der Fachhochschule Solothurn Nordwestschweiz. – Olten: Fachhochsch. Solothurn Nordwestschweiz, Sekretariat Weiterbildung, 2000 (Fachhochschule Solothurn Nordwestschweiz, Hochschule für Wirtschaft: Reihe C, Gastvortrag; 2000,03). – VI, 22 S., graph. Darst.; Literaturverz. S. 15 – 18

SCHELER, Max: Ethik und Kapitalismus: zum Problem des kapitalistischen Geistes. Hg. und eingeleitet von Klaus Lichtblau. – Berlin: Philo, 1999 (Kulturwissenschaftliche Studien; 4). – 163 S., ISBN 3-8257-0108-5

SCHUMANN, Olaf J.: Wirtschaftsethik und Radikaler Konstruktivismus. – München; Mering: Rainer Hampp Verlag, 2000 (Wirtschafts- und Unternehmensethik; 1). – IV, 344 S., ISBN 3-87988-534-6, ISSN 1616-6876 Brosch.

Prof. Dr. Marciano Vidal, Madrid (Moraltheologie)
Prof. Dr. Richard Wisser, Mainz (Philosophie)
Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zu fachlicher Beratung und Anregung sowie zu Beiträgen für folgende Rubriken der Zeitschrift:

- Leitartikel
- Diskussionsforum
- Aus Wissenschaft und Forschung
- Dokumentation
- Nachrichten
- Bücher und Schriften
- ETHICA-Bibliographie

Die Mitarbeit bei ETHICA steht allen offen, die sich wissenschaftlich mit ethischen Fragen befassen oder besondere ethische Erfahrungswerte einbringen können.

Verlag, Auslieferung, Druck, Anzeigenannahme:
RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck
Tel. 0512/574772, Fax 0512/586463
E-mail: IGW@uibk.ac.at
http://info.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

Anschrift der Redaktion:
ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen: Preis im Abonnement jährlich öS 511.00, DM 70.00, sFr 63.50 (zuzügl. Versandspesen), Einzelheft öS 139.00, DM 19.00, sFr 18.00.

Kündigungsfrist: 6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:
Bankkonto:
Hypo-Bank Innsbruck: 210 044 950
Postscheckkonten:
München: 1206 37-809
Zürich: 80-54696-2
Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren und für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

Die Ansichten der Autoren von ETHICA decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers. Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke. Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2000:

Monika Bobbert: Die Problematik des Krankheitsbegriffs und der Entwurf eines moralisch-normativen Krankheitsbegriffs im Anschluss an die Moralphilosophie von Alan Gewirth

Christine Hauskeller: Die Stammzellforschung und das ärztliche Selbstverständnis zwischen wissenschaftlicher und ethischer Perspektive

Bernhard Irrgang: Hermeneutik und Ethik

Hartmut Kreß: Gleichgeschlechtliche Orientierung und gleichgeschlechtliche Partnerschaften in Rechts- und sozialethischer Perspektive

Hans Lenk: Zum Ethiknachlass Albert Schweitzers. In memoriam Albert Schweitzer zum 125. Geburtstag 2000

Giovanni Maio: Zur Philosophie der Nutzen-Risiko-Analyse in der ethischen Diskussion um die medizinische Forschung

Werner Mittelstaedt: Abriss über Verantwortung und Ethik in Wissenschaft und Technik

Hans J. Münk: Die Biodiversitätsproblematik als Prüfstein für Naturbewertungsverfahren

Josef Römelt: Ethik 2000 – Information und Konsens

Josef Römelt: Ethik für das dritte Jahrtausend? Problemfelder und Methodenfragen einer wissenschaftlichen Disziplin in der Jahrtausendwende

Viola Schubert-Lehnhardt/Christel Gibas/Birgit Möbest: Gerechtigkeit und Solidarität im Spannungsfeld zwischen Ethik und Monetik. Zu Sichtweisen der Bevölkerung Sachsen-Anhalts auf Wandlungsprozesse im Gesundheitswesen in Deutschland

Ulrich Thielemann: Was spricht gegen angewandte Ethik? Erläutert am Beispiel der Wirtschaftsethik

Erdmann Walz: Vom Prinzip Verantwortung zur Verantwortlichkeit. Zum Problem der Handlungsmotivation

Elmar, Waibl: Sind Werte willkürlich? Möglichkeit und Grenzen rationaler Normbegründung – illustriert anhand von Marquis de Sades Hobbes-Kritik

Karsten Weber: Brauchen wir eine Ethik der Informations- und Kommunikationstechnologien? Brauchen wir eine Informationsethik?

Weitere Rubriken: Diskussionsforum, Aus Wissenschaft und Forschung, Dokumentation, Nachrichten, Bücher und Schriften, ETHICA-Bibliographie

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel (0512) 574772, Fax (0512) 586463, E-mail: IGW@uibk.ac.at
http://info.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

ISSN 1021-8122