# ETHICA

## WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG


Christoph Rehmann-Sutter: **Embryoselektion zur Gewebespende? Fälle von PID-HLA und ihre Analyse in individual- und sozialethischer Perspektive**

Bernhard Irrgang: **Wegbereiter einer alternativen Moderne? Der Überwachungsstaat als Antwort auf Verunsicherung durch terroristische Umnutzung von Technologie**

Werner Veith: **Generationen beteiligen! Grundzüge einer Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit**

Klaus Thomalla: **Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen**

**Bücher und Schriften**



**Jahr 15 – 2007 – 2** 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)

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



Ständige Mitarbeiter:

Dr. theol. habil. Johannes Brantl, Passau (Moraltheologie)

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. Dr. h. c. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)

Prof. em. Dr. Hans Halter, Luzern (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

Prof. em. Dr. Peter Inhoffen, Fulda (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)

Prof. Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt, Wien; dzt. Hamburg (Physik)

Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)

PD Dr. Imre Koncsik, Bamberg (Theologie)

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn (Systematische Theologie/Ethik)

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans Lenk, Karlsruhe (Philosophie, Soziologie)

Prof. Dr. Walter Lesch, Louvain-la-Neuve/B (Sozialethik, Moralphilosophie)

Prof. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)

Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)

Prof. Dr. Matthias Rath, Ludwigsburg (Kommunikation, Medienethik)

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Basel (Biologie, Ökologie, Biomedizin)

Ao. Prof. Dr. Kurt Remele, Graz (Ethik und Christliche Gesellschaftslehre)

Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck (Psychologie, Paranormologie)

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, Bochum (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

Prof. Dr. phil. Karsten Weber, Frankfurt/Oder; Opole (Oppeln), Polen (Wissenschaftstheorie, Technikethik, Politische Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)


*Fortsetzung: Umschlagseite 3*

**ETHICA** WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

15. Jahrgang 2 – 2007 Innsbruck: Resch

## Leitartikel

CHRISTOPH REHMANN-SUTTER: Embryoselektion zur Gewebespende? Fälle von PID-HLA und ihre Analyse in individual- und sozialethischer Perspektive ..... 115

BERNHARD IRRGANG: Wegbereiter einer alternativen Moderne? Der Überwachungsstaat als Antwort auf Verunsicherung durch terroristische Umnutzung von Technologie ..... 145

WERNER VEITH: Generationen beteiligen! Grundzüge einer Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit ..... 173

KLAUS THOMALLA: Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen ..... 195

*Informationssplitter* ..... *144, 194, 222*

## Bücher und Schriften

Axel Kunze: Parteien zwischen Affären und Verantwortung. Anforderungen an eine Verantwortungsethik politischer Parteien aus christlich-sozialethischer Perspektive (I. Koncsik) ..... 223

Ethica 15 (2007) 2, 115–143

CHRISTOPH REHMANN-SUTTER

# EMBRYOSELEKTION ZUR GEWEBESPENDE?

## Fälle von PID-HLA und ihre Analyse in individual- und sozialethischer Perspektive

Christoph Rehmann-Sutter, Prof. Dr. phil., Dipl. biol., ist 1959 in Laufenburg geboren, studierte zuerst Molekularbiologie, dann Philosophie und Soziologie in Basel, Freiburg i. Br. und Darmstadt. Promotion 1995 bei Gernot Böhme mit einem Buch *Leben beschreiben. Über Handlungszusammenhänge in der Biologie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996), 1997/98 Research Fellow an der University of California, Berkeley, Habilitation für Philosophie 2000 in Basel. Seit 1996 Leitung der Arbeitsstelle für Ethik in den Biowissenschaften an der Universität Basel und seit 2001 Präsident der Schweizerischen Nationalen Ethikkommission im Bereich Humanmedizin (NEK-CNE).
Buchveröffentlichungen zuletzt: *Zwischen den Molekülen. Beiträge zur Philosophie der Genetik* (Tübingen: Francke, 2005); *Genes in Development. Re-Reading the Molecular Paradigm* (hgg. zus. mit Eva M. Neumann-Held, Durham: Duke University Pr., 2006); *Zeithorizonte des Ethischen. Die Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik* (hgg. zus. mit Georg Pfleiderer, Stuttgart: Kohlhammer, 2006); *Beihilfe zum Suizid in der Schweiz. Beiträge aus Ethik, Recht und Medizin* (hgg. zus. mit Alberto Bondolfi, Johannes Fischer und Margrit Leuthold, Bern: Lang, 2006); *Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude* (hgg. zus. mit Marcus Düwell und Dietmar Mieth, Dordrecht: Springer, 2006).
Die hier veröffentlichten Ansichten sind die persönlichen des Autors, nicht die Position der Nationalen Ethikkommission der Schweiz.

Die ethische Diskussion zur Präimplantationsdiagnostik (PID) ist zwar bis heute kontrovers geblieben, viele Beiträge stützen aber die Tendenz, PID zumindest in den Fällen zu erlauben, wo das Ziel die Verhinderung einer schweren, genetisch bedingten Krankheit ist. Der stärkste Grund, der für die Zulassung und Durchführung der PID spricht, ist der Vergleich mit der Pränataldiagnostik mit eventuellem Schwangerschaftsabbruch, der in einigen familiären Konstellationen die offensichtliche Alternative wäre. Die zentrale ethische Frage ist dabei, ob es überhaupt verantwortbar sein kann, den Betroffenen den Zugang zu der weniger belastenden Diagnostik *vor* dem Beginn einer Schwangerschaft zu verwehren. Das Aussuchen eines Embryos nach HLA-Markern

stellt hingegen ganz andere ethische Fragen. Die Diagnostik und die Embryoselektion erfolgt hier nicht (bzw. nicht nur) zur Verhinderung einer Krankheit, sondern mit der Absicht, immunkompatibles Gewebe (heute Nabelschnurblut oder Knochenmark) für ein schwer krankes Geschwister zu erzeugen. Das ist eine „fremdnützige" Selektion. Die Frage ist, ob der therapeutische Imperativ die auf der Hand liegenden ethischen Bedenken gegenüber einer solchen Instrumentalisierung eines neuen Kindes überwiegt.

Aus der Sicht der Eltern und auch der behandelnden Ärzte stellen sich schwer abzuwägende Fragen nach den Risiken und Nebenwirkungen einer solchen Konstellation, vor allem für das neue Kind. In der bioethischen Literatur zu dieser Konstellation von PID-HLA dominieren die Argumente, die aus einer individualistischen Sicht entstehen. Sie berücksichtigen auch die Konsequenzen für die Beziehungen innerhalb der Familie, blenden aber meistens die Frage nach den Implikationen für die Gesellschaft aus. Ich möchte in diesem Papier die stärksten Argumente pro und contra PID-HLA kritisch auf ihre Tragweite hin prüfen. Ich vertrete die These, dass eine umfassende Betrachtung nur möglich ist, wenn auch eine *sozialethische* Perspektive eingenommen wird. Die Einführung der Möglichkeit einer Embryoselektion zur Gewebespende schafft eine neue Art von Drucksituationen, in denen die betroffenen Eltern (und Ärzte) gar nicht anders „moralisch" sein können, als den von der medizinischen Technologie vorgezeichneten Weg zu gehen, oder es zumindest zu versuchen. Diese Veränderungen des Entscheidungsspielraums für die Einzelnen und deren ethische Implikationen sollen in eine ethische Reflexion einfließen.

## 1. Sachstand

Durch die Erfindung der molekularbiologischen Methoden PCR und FISH ist es möglich geworden, genetische Analysen an einer einzigen menschlichen Zelle vorzunehmen. PCR (polymerase chain reaction) ist eine Technik zur raschen Vermehrung eines einzelnen DNA- oder RNA-Sequenzabschnittes mit Hilfe von Enzymen. FISH (fluorescence in situ hybridization) ist ein Verfahren zur Chromosomenanalyse mit Hilfe von fluoreszierenden Farbstoffen. Eine DNA-Sequenz, die mit dem Fluoreszenzfarbstoff markiert wurde, wird dabei als Sonde verwendet, die sich nur an eine komplementäre Stelle im Chromosom anlagern kann. Wenn diese Techniken an einer Zelle angewendet werden, die einem menschlichen Embryo im 8-16-Zell-Stadium nach In-vitro-Fertilisation entnommen wurde, ist es möglich, auf Grund der

Ergebnisse zu entscheiden, ob der betreffende Embryo in die Gebärmutter übertragen werden soll oder nicht. Das ist die Technik, die heute unter dem Titel PID diskutiert wird. Streng genommen gehört zur PID aber nicht nur die beschriebene Untersuchung von herausgelösten Zellen des drei Tage alten Frühembryos (Embryobiopsie), sondern auch die noch frühere Untersuchung an Polkörpern der Eizelle (Polkörperanalyse). Weil diese aber nur Aufschluss über den mütterlichen Beitrag zur Vererbung geben kann, wird sie seltener angewendet. Aus rechtlicher Sicht bestehen ganz offensichtlich weit reichende Differenzen zwischen Polkörperanalyse und Embryobiopsie, weil nur bei der Letzteren überhaupt ein Embryo manipuliert, untersucht und selektioniert wird. Polkörperanalyse führt zur Auswahl unter Eizellen vor der Befruchtung (oder immerhin vor der Kernverschmelzung). Dies bringt es mit sich, dass z. B. in der Schweiz das Verbot der Präimplantationsdiagnostik im Fortpflanzungsmedizingesetz von 1998[1] tatsächlich nur die Embryobiopsie betrifft. In diesem Artikel befasse ich mich ausschließlich mit der PID nach Embryobiopsie.[2]

1990 ist in England PID mit Embryobiopsie zum ersten Mal angewendet worden. Es ging darum, das Geschlecht von Embryonen zu bestimmen und damit die Übertragung einer über das X-Chromosom vererbten Krankheit zu verhindern.[3] Heute kann die Technik verwendet werden, um Mutationen in einzelnen Genen praktisch im gesamten Genom festzustellen, aber auch um strukturelle Chromosomenanomalien und Aneuploidien aufzuspüren. In beiden Fällen können entsprechend „normale" Embryonen ausgesucht und transferiert werden. Eine weitere Anwendung hat sich in der Fortpflanzungsmedizin ergeben, um damit die Erfolgsrate der In-vitro-Fertilisation wesentlich zu verbessern, indem nach Tests ausgewählte Embryonen häufiger zu Schwangerschaften führen.[4] Die ethische Diskussion über diese Anwendungen ist bisher, besonders im deutschsprachigen Raum, äußerst kontrovers verlaufen.[5] In Frankreich, England und in den USA hat sich aber die Auffassung durchgesetzt, dass die Anwendung von PID, um Erbkrankheiten festzustellen,

[1] In Kraft seit 2001. Der Art. 5, Absatz 3, lautet: „ Das Ablösen einer oder mehrerer Zellen von einem Embryo in vitro und deren Untersuchung sind verboten." Polkörperdiagnostik ist auch in Deutschland nach dem Embryonenschutzgesetz zulässig, sofern sie noch vor der Verschmelzung stattfindet (Nationaler Ethikrat 2003, S. 29 f.).

[2] Zur Polkörperdiagnostik vgl. Y. Verlinsky: Prevention of age-related aneuploidies (1999).

[3] A. H. Handyside et al.: Pregnancies from biopsied human preimplantation embryos (1990).

[4] Eine aktuelle Übersicht mit Literatur geben L. K. Shahine/A. B. Caugley: Preimplantation genetic diagnosis (2005); A. Tsafrir et al.: Preimplantation genetic diagnosis (2005); Nationale Ethikkommission: Präimplantationsdiagnostik (2005), Kap. 1.

[5] Vgl. R. Kollek: Embryonenselektion (2000); B. Nacke/S. Ernst (Hg.): Das Ungeteiltsein

die sonst mit Amniocentese oder Choriozottenbiopsie diagnostiziert würden, vergleichsweise wenig ethische Bedenken hervorruft und deshalb zulässig sein soll.[6] Die Schweizerische Ethikkommission hat dem Gesetzgeber 2005 empfohlen, das in der Schweiz geltende Verbot in diesem Sinne zu lockern. Eine etwas restriktivere Empfehlung hat auch schon der Nationale Ethikrat Deutschlands 2003 abgegeben. Die Mehrheit der Österreichischen Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt äußerte sich 2004 im gleichen Sinn. Das zentrale Argument ist, dass es für Frauen in einer genetischen Risikokonstellation unzumutbar ist, Schwangerschaften auf Probe durchstehen zu müssen, die nach Pränataldiagnostik wieder abgebrochen werden, wenn es auch möglich ist, die Krankheit schon vor Beginn der Schwangerschaft zu diagnostizieren.

Die offenen Fragen betreffen aber vor allem die Ausweitungen der PID über die zentrale Indikation hinaus, dass eine schwere Krankheit droht, die schon am Embryo feststellbar ist. Die nichtmedizinischen Anwendungen wie Geschlechtswahl oder die Auswahl von erwünschten Eigenschaften lassen sich mit starken ethischen Argumenten abgrenzen und sollten hier nicht weiter diskutiert werden. Schwieriger ist die Beurteilung der Feststellung von genetischen Risiken, z. B. für eine erbliche Form von Krebs. Diese Praxis hat sich schrittweise sowohl in England (mit dem Segen der Human Fertilization and Embryology Agency HFEA, zunächst 2004 für einen hochpenetrant vererbten Darmkrebs und 2006 für familiären Brustkrebs) als auch in den USA etabliert.[7] Eine zweite kontroverse Anwendung, auf die ich mich in diesem Aufsatz nun konzentrieren werde, ist die Selektion eines Embryos, dessen Gewebe immunologisch mit einem bereits existierenden kranken Kind verträglich ist: die Embryoselektion zur Gewebespende nach HLA-Charakteristik (PID-HLA).

HLA heisst *human leukocyte antigen* und bezeichnet eine Region auf Chromosom Nr. 6, die aus einer Reihe von polymorphen Genen und *short tandem repeats* besteht. Für die immunologische Gewebeverträglichkeit bei einer Transplantation von Zellen, Geweben oder Organen ist eine Entsprechung in den relevanten HLA-Markern ausschlaggebend. Es ist möglich, die HLA-

des Menschen (2002); G. Pennings/G. deWert: Evolving ethics in medically assisted reproduction (2003); S. Ackermann: Die ethische Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik in der Schweiz (2005); die Sondernummern zur PID von *Ethik in der Medizin* 1999 und der *Zeitschrift für medizinische Ethik* 2000 und 2003.

[6] Für die USA: K. Adams et al.: Ethical considerations (2003); Frankreich: M. Vekemans: Diagnostic préimplantatoire (2005); England: Human Genetics Commission: Making Babies (2006). Eine ethnografische Studie über betroffene Paare legten C. Roberts und S. Franklin vor: Experiencing new forms of genetic choice (2004).

[7] A. Harmon: Couples cull embryos to halt heritage of cancer (2006); HFEA: Authority decision (2006).

Entsprechung an einer Zelle aus der Embryobiopsie festzustellen.[8] Die HLA-Entsprechung ist aber eine Eigenschaft, die ausschließlich die Eignung als Gewebespender bestimmt und für die Gesundheit des Kindes selbst irrelevant ist. Die Anwendung von PID-HLA bleibt zwar im Bereich der medizinischen Indikationen (es geht um die Therapie einer schweren Krankheit); der zu behandelnde Patient ist aber nicht mit dem Individuum identisch, das mit PID-HLA selektioniert wird. Wie die bisherigen Fälle zeigen, ist das neue Kind nicht notwendigerweise bereits als Gewebespender vorbestimmt, denn eine Stammzelltransplantation kann u.U. auch mit Nabelschnurblut stattfinden.

Um eine ethische Analyse von PID-HLA beginnen zu können, ist ein Einblick in einige typische Fallkonstellationen nötig.

## 2. Fallkonstellationen

Die ersten Erfahrungen mit PID-HLA stammen aus den 1990er Jahren aus Colorado/USA. Die Gruppe von YURY VERLINSKY in Chicago publizierte den ersten erfolgreichen Fall der Selektion eines HLA-verträglichen Geschwisters für ein 6-jähriges Mädchen namens Molly, das mit Fanconi-Anämie geboren war. Fanconi-Anämie ist eine multiple Krebserkrankung mit Anomalien, die im Kindesalter zum Tode führt. Die einzige etablierte langfristige Heilbehandlung der Manifestationen der Krankheit im Knochenmark ist eine erfolgreiche Transplantation von hämatopoietischen Stammzellen. Die besten Ergebnisse hatte man mit HLA-genotypisch identischen Stammzellenspenden von Geschwistern erzielt. Eine Transplantation aus genotypisch nicht-identischen Donoren hätte zur Verminderung der Überlebenschancen geführt. Für Molly fand sich kein HLA-identischer verwandter Donor. Darauf wurde PID angewendet, um einen Embryo zu finden, der einerseits frei war von Fanconi-Anämie (1. Selektion) und andererseits auch mit Molly HLA-identisch war (2. Selektion). Nach 5 In-vitro-Fertilisations-Zyklen mit dem Transfer von 7 geeigneten Embryonen während eines Zeitraums von 4 Jahren wurde im Jahr 2000 ein gesunder Bruder geboren. Adams Nabelschnurblut wurde bei der Geburt zurückbehalten und dann als Quelle von HLA-identischen Stammzellen verwendet. Mollies Blutbildung hat sich nach der Operation normalisiert.[9]

[8] Für Details s. Y. VERLINSKI et al.: Preimplantation HLA testing (2004) sowie A. R. THORNHILL et al.: Best practice guidelines (2004).

[9] Y. VERLINSKY et al.: Preimplantation diagnosis for Fanconi anemia (2001); S. S. GREWAL et al.: Successful hematopoietic stem cell transplantation (2004). Vgl. die Beschreibung bei A. TSAFRIR et al.: Preimplantation genetic diagnosis (2005), S. 192 f.

Dieser Fall weist drei Besonderheiten auf:

1. Selektion eines Embryos zuerst gegen die Krankheit, dann auf HLA-Entsprechung.
2. PID-HLA war die einzige praktikable Alternative, das Leben des Geschwisters zu retten.
3. Vom Retterkind wurde nur das Nabelschnurblut verwendet.

Diese drei Bedingungen erfüllte auch der erste Fall in Europa (England 2001; Familie Hashmi). Es handelte sich um die Krankheit β-Thalassämie. Hilde van de Velde vom Brüsseler Zentrum beschreibt die Methode, Nabelschnurzellen von einem HLA-identischen Geschwister zu transplantieren, als „excellent treatment option for β-thalassemia"[10], bezüglich der Überlebensraten besser als die Transplantation von nicht-verwandten Knochenmarkspenden aus Spendeprogrammen. Outi Hovatta (Stockholm) beschreibt diese Methode als eine Möglichkeit für die Heilung von schweren Blutkrankheiten wie Thalassämie, Fanconi-Anämie und gewissen Formen von aplastischer Anämie.

> „Die Nabelschnur wird gewöhnlich mit der Plazenta weggeworfen. ... Diese Zellen zu nutzen beeinträchtigt oder schmerzt den Säugling in keiner Weise."[11]

Wenig später erlangte ein Fall von Diamond Blackfan Anämie breite Medienaufmerksamkeit in England (Whitaker family). Das Knochenmark des dreijährigen Charlie konnte nur wenige oder fast gar keine roten Blutzellen produzieren. Um zu überleben, brauchte er häufig schmerzhafte, tagelange Bluttransfusionen und Medikamente. Eine Transplantation von geeigneten Knochenmarkstammzellen gab ihm eine 90%ige Heilungschance. Die Behandlung war dringlich und musste innerhalb von 18 Monaten durchgeführt werden, wenn sie erfolgreich sein sollte. Der Antrag der Familie Whitaker bei der HFEA, PID-HLA durchführen zu dürfen, wurde aber abgelehnt. Die Begründung war, dass diese Krankheit nicht vererbt ist, sondern sporadisch auftritt. Die Chance, dass ein Embryo von der Krankheit betroffen ist, ist genauso klein, wie in der gesamten Bevölkerung, nämlich 5–7 auf eine Million Lebendgeburten. Die PID wäre in dieser Konstellation also ausschließlich zum Zweck des HLA-

[10] H. van de Velde et al.: Novel universal approach (2004). In England wurde die Bewilligung der Behörden im ersten dieser Fälle zunächst gerichtlich untersagt, nach einem Appellationsverfahren jedoch bestätigt (C. Dyer: Couple at centre of IVF controversy (2003)).

[11] O. Hovatta: The new reproductive biology (2005), S. 15: „The umbilical cord is normally thrown away with the placenta. ... Using these cells is completely non-invasive for the infant, and does not harm it at all."

tissue typing durchgeführt worden und nicht aus präventiven Gründen, zum Schutz des Kindes selbst.[12] Der Fall hatte folgende Eigenschaften:

1. Selektion eines Embryos nur auf HLA-Entsprechung.
2. PID-HLA war die einzige praktikable Alternative, das Leben des Geschwisters zu retten.
3. Vom Retterkind wurde nur das Nabelschnurblut verwendet.

Die HFEA stützte sich bei ihrem Entscheid auf eine im November 2001 im Zusammenhang mit der Bewilligung im Fall Hashmi publizierte Kriterienliste. Diese verlangte unter anderem, dass die erzeugten Embryonen selbst in Gefahr sein müssen, von derselben Krankheit betroffen zu sein, an der das existierende Kind leidet. Die Whitakers reisten darauf in die USA, um die Behandlung dort durchführen zu lassen. Im Jahr 2004 änderte die HFEA ihre Regeln, um auch PID zum ausschließlichen Zweck des HLA-typing zu erlauben.[13]

Der Fall „Elodie und Noah", der 2006 in der Schweiz eine große Mediendebatte ausgelöst hat, unterscheidet sich im dritten Punkt. Die Transplantation erfolgte mit hämatopoietischen Stammzellen aus dem Knochenmark der 1-jährigen Elodie. Sie wurde mit PID-HLA gezeugt – in Brüssel, weil es in der Schweiz verboten ist. Der 4-jährige Noah litt an chronischer septischer Granulomatose, einer schweren Erkrankung, die das Immunsystem betrifft. Im Frühling 2006 wurde am Universitätsspital Zürich die Transplantation erfolgreich durchgeführt.[14]

1. Selektion eines Embryos zuerst gegen die Krankheit, dann auf HLA-Entsprechung.
2. PID-HLA war die einzige praktikable Alternative, das Leben des Geschwisters zu retten.
3. Vom Retterkind wurde im Alter von einem Jahr Knochenmark entnommen.

Allen berichteten Fällen ist gemeinsam, dass die entnommenen Zellen für das kranke Kind lebenswichtig waren, nicht aber für das Retterkind. Im Fall von Nabelschnurblut ist die Entnahme nicht-invasiv, im Fall von Knochenmark

[12] S. Sheldon/S. Wilkinson: Should selecting saviour siblings be banned? (2004).

[13] Brief des Deputy Chair der HFEA, Tom Baldwin, vom 4. August 2004; s. auch die ausführliche Begründung dieser Reglementsänderung bei HFEA: Authority Report (2004).

[14] Ch. Rehmann-Sutter: Wer heilt, hat recht? (2006). Das Schweizer Fernsehen strahlte in der Medizinsendung „Puls" am 29. Mai 2006 eine Filmdokumentation über Elodie und Noah aus. Vgl. die Übersicht über die PID-HLA in Brüssel bei P. Baetens et al.: HLA-matched embryos selected (2005), dort Fall Nr. 10.

erfolgt sie mit einem leichten Eingriff unter Anästhesie und das entnommene Gewebe regeneriert sich selbst. Die Gewinnung von transplantierbaren hämatopoietischen Stammzellen mit PID-HLA war in beiden Fällen die beste verfügbare therapeutische Option, weil die Patientin oder der Patient keinen HLA-kompatiblen Verwandten hatte, alternative Optionen wie Gentherapie höchstens im experimentellen Stadium sind und die Verwendung von nichtverwandten Zellen aus Spendeprogrammen entweder nicht verfügbar sind oder schlechtere Prognosen bieten. Was von Fall zu Fall hauptsächlich variiert, sind der Schweregrad und der Verlauf der Krankheit, der „Abstand" der Erfolgsaussichten mit PID-HLA von alternativen Behandlungsoptionen und die Invasivität der Spende (Knochenmark oder Nabelschnurblut).

Ausweitungen des Anwendungsbereichs von PID-HLA sind, wenn man vom Pilot-Fall der Fanconi-Anämie aus denkt, in einer ganzen Reihe von Dimensionen möglich. Zwei davon sind in den beschriebenen Fällen bereits angedeutet worden. Die anderen gilt es sowohl im Blick auf die Entscheidungsfindung in der Klinik als auch im Blick auf die Entwicklung von Guidelines und Gesetzen zu bedenken.

(i) *Entkoppelung von präventiver Selektion.* Wenn es Situationen gibt, wo die Krankheit eines lebenden Kindes genauso schwer ist, genauso wenig Alternativen zur Verfügung stehen und genauso hohe Heilungschancen mit der Spende von passenden hämatopoietischen Stammzellen besteht, wie kann da ein Verbot aus dem einzigen Grund der Nichterblichkeit der Krankheit noch begründet werden? Das entscheidende ethische Kriterium ist das Wohl des als Spender gezeugten Kindes und das unterscheidet sich nicht zwischen den „clear-cut genetic cases" und den Fällen vom Typ Whitaker. Die Prozedur wäre dann sogar einfacher, weil nur eine Selektion nötig ist und sich entsprechend die Erfolgswahrscheinlichkeit erhöht. Warum soll es einem Paar verboten sein, so kann man mit J. A. Robertson fragen, IVF und PID zu benützen, um ein Kind zu zeugen, wenn es ihm erlaubt ist, durch Beischlaf ein Kind zu zeugen und es nach Amniozentese im Verlauf der Schwangerschaft auf HLA zu testen?[15] Die HFEA ist 2004 dieser Logik gefolgt und hat aufgrund der neuen Evidenzenlage die Bedingung einer erblich bedingten Krankheit fallen gelassen.

[15] J. A. Robertson: Extending preimplantation diagnosis (2003), S. 214: „A couple that would coitally conceive a child to be a tissue donor should be free to use PGD to make sure that that child will be a suitable match, regardless of whether that child is also at risk for genetic disease".

(ii) *Zeitpunkt und Invasivität der Spende.* Wenn das Nabelschnurblut nicht ausreicht, um genügend hämatopoietische Stammzellen zu gewinnen, ist es schwer, dagegen zu sein, dass eine Knochenmarkpunktion vorgenommen wird, sobald das Kind eine gewisse Körpergröße erreicht hat.

(iii) *Empfängerkreis.* Andere theoretisch mögliche Ausweitungen sind einerseits die Spende für andere nahe Verwandte (Eltern). Es gab bereits entsprechende Anfragen, wie G. PENNINGS und G. DE WERT berichten:

> „Es ist nicht selbstverständlich, dass ein Empfänger, der nicht ein Geschwister ist, die moralische Beurteilung des Antrags ändert."[16]

(iv) *Verwendbare Gewebe und Organe.* Die Entnahme nachwachsender Organteile außer hämatopoietischen Zellen, wie z. B. Teile der Leber, oder gar die Entnahme verzichtbarer Organe (z. B. einer Niere) wurden meines Wissens bisher nicht ernsthaft vorgeschlagen.

(v) *Schweregrad und Verlauf der zu behandelnden Krankheit.* Muss die Krankheit „schwer" sein (nach welchen Kriterien?) oder muss sie ohne effiziente Behandlung rasch zum Tode führen, damit PID-HLA gerechtfertigt ist? Oder ist das Kriterium eines raschen fatalen Verlaufs doch nebensächlich gegenüber dem Leiden des betroffenen Kindes?

(vi) *Abstand gegenüber Alternativbehandlungen.* Wie gross muss der Vorteil einer Transplantation hämatopoietischer Stammzellen von HLA-entsprechenden Geschwistern gegenüber alternativen Behandlungsoptionen sein, z. B. gegenüber der Verwendung von anonym gespendetem Nabelschnurblut oder anonym gespendetem Knochenmark? Dieser Vergleich ist ganz wesentlich abhängig davon, wie groß die Investitionsbereitschaft der Gesellschaft in die Systeme der Nabelschnurblut- und Knochenmarkspende ist.

(vii) *Wiederholte Transplantationen.* Wenn die Transplantation beim ersten Mal nicht anschlägt, wenn das Transplantat nicht lange genug überlebt oder wenn die Gewinnung zu wenig ergiebig ist, kann sich die Frage einer wiederholten Transplantation vom gleichen Spender stellen.[17]

(viii) *Anwendungsspektrum hämatopoietischer Stammzellen.* Schließlich könnte die Multipotenz der hämopoietischen Stammzellen genutzt werden, um sie in vitro in andere Stammzellen (für Gehirn, Muskel, Myocard, Leber

[16] G. PENNINGS/G. DE WERT: Evolving ethics (2003), S. 402: „It is not self-evident that a non-sibling recipient alters the moral evaluation of the request."

[17] C. THOMAS: Pre-implantation testing (2004): „The child conceived as a donor is vulnerable to repeated lifelong testing and harvesting... ."

usw.) zu transformieren.[18] Damit würden auch nicht-hämopoietische Krankheiten durch PID-HLA behandelbar.

(ix) *Grundsätzlich denkbar wäre auch eine genetische Modifikation des Embryos, um die immunologischen Kriterien günstig zu beeinflussen.* Die HFEA schließt diese Option in ihren 2001 publizierten acht Kriterien aus.[19] Gentherapeutische Eingriffe wären aber auch auf der Ebene der hämatopoietischen Stammzellen möglich, nachdem diese gewonnen wurden. Damit wäre es vielleicht möglich, die Grenzen der HLA-Verträglichkeit auszuweiten.

## 3. Diskussionsstand in der Bioethik

Eine der ersten Abhandlungen, die sich ausführlich aus ethischer Sicht mit der PID-HLA-Konstellation befasste, ist ein 2001 im *British Medical Journal* publizierter Aufsatz von Robert J. Boyle und Julian Savulescu. Die Autoren kommen zum Ergebnis, dass die Einführung dieser Möglichkeit geringe soziale Konsequenzen haben werde, dass sie niemandem Schaden zufüge (weder dem Paar, das einen Embryo erzeugen will, noch dem Kind, das sonst gar nicht existiert hätte, noch dem kranken Kind, das eine möglicherweise lebensrettende Stamzellentransplantation erhält), dass sie aber einen vernünftigen Gebrauch von knappen Mitteln mache. Deshalb solle sie erlaubt werden. Diese vereinfachende Argumentation utilitaristischer Prägung ist nicht unwidersprochen geblieben, auch wenn viele spätere Arbeiten zu einer ähnlichen Empfehlung gelangen. Die Vielfalt der Argumente zeigt aber eine weit größere Komplexität der Problematik. Ich skizziere im Folgenden die Hauptargumente.[20]

[18] R. G. Edwards: Ethics of PGD (2004), S. 224.

[19] HFEA: Authority Report (2004), S. 2.

[20] Textgrundlage: P. Baetens et al.: HLA-matched embryos (2005); M. Delatycki: Response to Spriggs (2005); R. G. Edwards: Ethics of PGD (2004); ESHRE Ethics Task Force et al.: Taskforce 5 (2003); P.-L.Fagniez et al.: Du "bébé médicament" (2005); D. King: Why we should not permit (2003); E. Lee: Debating ‚designer babies' (2003); G. Pennings/R. Schots/I. Liebaers: Ethical considerations (2002); G. Pennings/G. de Wert: Evolving ethics (2003); N. R. Ram: Britain's new preimplantation tissue typing policy (2006); J. A. Robertson et al.: Conception to obtain (2002); S. Sheldon/S. Wilkinson: Should selecting saviour siblings be banned? (2004); F. Shenfield: Le diagnostic préimplantatoire (2005); ders.: Ethics of PGD/HLA typing (2005); M. Spriggs: Is conceiving a child (2005); J. Steffann et al.: Le diagnostic préimplantatoire (2005); C. Thomas: Pre-implantation testing (2004); A. Tsafir et al.: Preimplantation genetic diagnosis (2005). Zusätzlich habe ich die Stellungnahmen des Nationalen Ethikrats (Deutschland), der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt (Österreich) und der Nationalen Ethikkommission (Schweiz) berücksichtigt. Die Kommissionen empfehlen alle

(i) Der offensichtliche und in allen Arbeiten diskutierte ethische Einwand betrifft die *Instrumentalisierung* des Retterkindes, das mit der Absicht gezeugt und geboren wird, für das kranke Kind hämatopoietische Stammzellen zu liefern. Das ausgewählte Kind hat von der Selektion keinen Nutzen; die HLA-Charakteristiken sind nützlich für jemand sonst. Die Intuition, dass diese fremdnützige Selektion moralisch problematisch sei, wird mit den in den Medienberichten häufig gebrauchten Suggestivwörtern „bébé médicament" oder „Kind als Ersatzteillager" zum Ausdruck gebracht. Einen Menschen nicht als Person und als Zweck an sich zu behandeln, sondern ihn auf den Status als Mittel zu reduzieren, bedeutet einen Verstoß gegen die menschliche Würde.

So wichtig und einleuchtend das Instrumentaliserungsverbot auch ist, so fragwürdig ist es aber, wie die meisten Autoren feststellen, ob es hier korrekt angewendet würde. Die Stammzellenspende schließt ja in keiner Weise aus, dass das Kind von den Eltern um seiner selbst willen geliebt wird. Wenn der Anlass, das Kind auf diese Art (mit IVF und PID) zu erzeugen, der Versuch der Heilung des kranken Geschwisters war, so ist eine Person-Person-Beziehung zwischen Eltern und diesem neuen Kind gleichwohl geboten und auch möglich, wie in allen Eltern-Kind-Beziehungen. Das gilt hier nicht weniger als in den Fällen, wo ein Kind zur Rettung einer Beziehung, zum Fortbestand der Familie, als Erbe oder mit anderen Absichten (oder zufällig) gezeugt wurde. Das Retterkind kann um seiner selbst willen gewünscht werden, wenn es auch *gleichzeitig* deshalb gewünscht wird, um dem kranken Kind eine Heilungschance zu geben.[21] Dies gilt selbst dann, wenn die Zell- oder Gewebespende im Ergebnis nicht geholfen hat.[22] Das Instrumentalisierungsverbot schließt aus, eine Person auf einen Status als Mittel zum Zweck *zu reduzieren*. Solange die Person *auch* als Mittel, gleichzeitig aber auch als Zweck behandelt wird, ist die Behandlung als Mittel unproblematisch. So bestimmt es auch die berühmte zweite Formel des kategorischen Imperativs von IMMANUEL KANT.[23] Mit dem Instrumentalisierungsargument kann deshalb ein Verbot von PID-HLA nicht begründet werden, ohne quasi im Nebeneffekt den Eltern abwegige Motive unterstellen zu müssen.

eine Ablehnung von PID-HLA, während die Einzelarbeiten zu einem permissiven Ergebnis gelangen. Ausnahme: D. KING: Why we should not permit (2003).

[21] Human Genetics Commission: Making babies (2006), 50.

[22] Nationaler Ethikrat: Genetische Diagnostik (2003), S. 113.

[23] I. KANT (1785), 429: „[...] jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel [...]."; vgl. H. PAUER-STUDER: Einführung in die Ethik (2003), S. 12 ff.

Das Instrumentalisierungsargument kann aber auch auf die aussortierten Embryonen bezogen werden.[24] Es werden Embryonen gezeugt, um aus einer Vielzahl Einzelne auszuwählen, die passen. Die restlichen werden vernichtet. Dieses Argument betrifft ganz offensichtlich die PID generell. Es setzt aber voraus, dass der Embryo im 8–16-Zell-Stadium als Person im moralischen Sinn behandelt werden muss, die ein Recht hat, nicht auf den Status eines Mittels reduziert zu werden. Das ist die Position des starken Embryonenschutzes. In einem Rechtssystem, das die PID zulässt, wäre es inkonsistent, dieses Argument nun für ein Verbot von PID-HLA geltend zu machen.

(ii) Aus deontologischer Sicht kann umgekehrt eine *Pflicht der Eltern* postuliert werden, auf diesem Weg zu versuchen, ihr krankes Kind zu retten. Guido Pennings et al.[25] und auch Avi Tsafrir et al.[26] erkennen eine solche Pflicht zur Lebensrettung, wenn die Eltern ohnehin noch ein Kind wollen. Diesem Postulat ist in Situationen, wo es um das Leben des erkrankten Kindes geht und wo es keine andere realisierbare Alternative gibt, tatsächlich schwer zu widersprechen.

Das Argument setzt aber voraus, dass, erstens, die Subjekte dieser Pflicht, also die Eltern, individuell die PID ethisch akzeptieren können und dass, zweitens, PID-HLA ohne gangbare Alternative vom Gesundheitswesen zur Verfügung gestellt wird. Beides ist nicht selbstverständlich. Der Staat kann nicht verordnen, welche ethische Auffassung die Einzelnen vom moralischen Status des Embryos haben sollen. Eltern, die den Embryo als Mensch mit einer Seele ansehen, können diese „Pflicht" nicht nachvollziehen. Und die Frage, ob PID-HLA vom Gesundheitswesen zur Verfügung gestellt werden soll, ist genau die Frage, die es hier argumentativ zu entscheiden gilt. Sie darf also für die Argumentation nicht als schon beantwortet vorausgesetzt werden.

(iii) Ein weiteres Bedenken sind die *Interessen des gezeugten Kindes*. Ist es mit der Wahrung der Interessen des Kindes vereinbar, es auf diese Weise zu zeugen? Dürfen die Eltern für ihr (noch ungezeugtes) Kind entscheiden, dass es dem Geschwister hämatopoietische Stammzellen spenden soll? Von einigen Autoren wurde postuliert, die Stammzellenspende sei selbst im Interesse des gezeugten Kindes. Avi Tsafrir et al.[27] argumentieren, dass das zukünftige

[24] So das Mehrheitsvotum des Nationalen Ethikrats: Genetische Diagnostik (2003, S. 113) und das Minderheitsvotum der Nationalen Ethikkommission: Präimplantationsdiagnostik (2005, S. 51).
[25] G. Pennings et al.: Ethical considerations (2002), S. 536.
[26] A. Tsafrir et al.: Preimplantation genetic diagnosis (2005), S. 193.
[27] Ders., ebd., S. 194.

Kind ein Interesse habe, in einer intakten Familie und in einer glücklichen Atmosphäre aufzuwachsen. Deshalb habe es auch ein Interesse, dass das Geschwister gesund und am Leben ist. Wie GUIDO PENNINGS et al.[28] aber zu Recht feststellen, ist dies ein Zweckargument zur Rechtfertigung einer vorgefassten Absicht. Es unterstellt nämlich, dass die Spenderin, wenn sie dem kranken Geschwister spendet, ihren eigenen Interessen diene und deshalb die Spende eigennützig sei. Das ist, gelinde gesagt, eine eigenartige Konstruktion.

Plausibler ist es zu verlangen, dass die Handlungen der Eltern den Interessen des gezeugten Kindes *nicht zuwiderlaufen* sollen. Die Knochenmarkspende (und erst recht die Nabelschnurblutspende) stellt, wie verschiedene Autoren feststellen, ein kleines Opfer dar, das nicht größer ist als das, was Familienmitglieder normalerweise füreinander erbringen und auch voneinander erwarten. Für den Donor entstehe nur eine kleine Unannehmlichkeit.[29] Die Spende einer Niere wäre aber ein Grenzfall, wie PENNINGS, SCHOTS und LIEBAERS einräumen. Sie schlagen deshalb ein Abgrenzungskriterium vor, das die Akzeptabilität eines Motivs für die Selektion eines Embryos bestimmt: Wenn es ethisch akzeptabel ist, ein bereits geborenes Kind zum gleichen Zweck als „Donor" zu benützen, so sei es auch akzeptabel, zu dem Zweck ein neues Kind zu zeugen:

> „Es ist ethisch vertretbar, ein Kind zu einem bestimmten Zweck zu erzeugen, wenn es akzeptabel ist, ein existierendes Kind zu dem gleichen Zweck zu benützen."[30]

Dieses Abgrenzungskriterium wurde „postnatal test" genannt und fand u. a. Eingang in die Empfehlungen der ESHRE Ethics Task Force[31]. Es ist nach PENNINGS et al. eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung, um PID-HLA durchzuführen.

Der Logik der Argumentation folgend kann der postnatale Test aber nur bestimmen, was *sicher nicht* rechtfertigbar ist. Es wäre ethisch inakzeptabel, ein Kind mit PID-HLA zu einem Zweck zu erzeugen, zu dem man ein bereits geborenes Kind nicht auch heranziehen würde. Das Kriterium grenzt gegen unten ab, kann aber PID-HLA nicht positiv rechtfertigen. Denn es lässt die

[28] G. PENNINGS et al.: Ethical considerations (2002), S. 536.

[29] Dies., ebd., S. 537; das Argument geht auf N. S. JECKER, Conceiving a child (1990), zurück und stammt aus der Diskussion, ob ein Kind auf natürlichem Weg gezeugt werden darf, um ein anderes zu retten.

[30] G. PENNINGS/R. SCHOTS/I. LIEBAERS: Ethical considerations (2002), S. 537: „It is ethically acceptable to make a child for a certain reason if it is acceptable to use an existing child for the same reason."

[31] ESHRE EthicsTask Force et al.: Taskforce 5 (2003), S. 651.

begründungspflichtige Handlung der zweckbestimmten Erzeugung des Kindes und der Selektion von Embryonen zu diesem Zweck aus. PID-HLA ist in diesen beiden Hinsichten nicht dasselbe, wie ein schon geborenes Kind zu einer Knochenmarkspende heranzuziehen. Das Argument unterstellt, dass diese beiden Elemente (Erzeugung und Selektion) ethisch gesehen nebensächlich seien.[32] Deshalb scheitert die Analogie in einem entscheidenden Punkt. Die ESHRE Ethics Task Force verwendet den postnatalen Test ebenfalls zur ethischen Rechtfertigung:

> „Wenn Eltern bestimmen dürfen, ein existierendes Kind als „freiwilligen" Knochenmarkspender für ein Geschwister einzusetzen, dann ist es auch akzeptabel, dass sie ein Kind erzeugen als Knochenmarkspender für das Geschwister."[33]

Das Argument versagt aus dem genannten Grund. Der Vergleich stimmt nicht. Aus der Akzeptabilität einer Knochenmarkentnahme bei einem geborenen Kind folgt in keiner Weise die Akzeptabilität der Erzeugung und Selektion eines neuen Kindes zu diesem Zweck.

(iv) Damit sind aber die *psychologischen Auswirkungen für das Kind* erst ansatzweise angesprochen worden. Ein häufiger Einwand gegen PID-HLA ist, dass es für das Retterkind belastend sein könnte, die Umstände seiner Erzeugung zu erfahren. Wenn es von Anfang an nur existiert, um einem Bruder oder einer Schwester das Leben zu ermöglichen, könnte das Kind Schwierigkeiten haben, eine eigene Identität auszubilden. N. R. Ram stellt zu Recht fest, dass derartige Befürchtungen heute spekulativ sind.[34] Da das Verfahren erst 2000 zum ersten Mal und nur in einzelnen Fällen angewendet wurde, konnten bisher noch keine zuverlässigen Studien durchgeführt werden. Die anekdotischen Erfahrungen mit den ersten Retterkindern, die heute das Schulalter erreichen, scheinen indes nicht zur Beunruhigung Anlass zu geben. Ram ruft dazu auf, die Befürchtungen von psychosozialen Beeinträchtigungen nicht herunterzuspielen, auch wenn sie spekulativ sind. Die vernünftige Antwort sei ein zuverlässiges Monitoring, wie es im Übrigen auch die Human Genetics Commission fordert.[35] Dem möchte ich zustimmen. Rams Konklusion

[32] So in der suggestiven Formulierung von G. Pennings et al.: Ethical considerations (2002), S. 537: „If it is permitted to use an existing child as a bone marrow donor, then how can it be wrong to intend to use it as a bone marrow donor at the time of its conception?"

[33] ESHRE Ethics Task Force et al.: Taskforce 5 (2003), S. 651: „If parents have the authority to ‚volunteer' an existing child as a bone marrow donor for the sibling, it is also acceptable that they create a child as a bone marrow donor for the sibling."

[34] N. R. Ram: Britain's new preimplantation tissue typing policy (2006).

[35] Human Genetics Commission: Making Babies (2006), S. 51.

aber, dass wir es ungeachtet des Fehlens von Evidenz nicht zulassen sollten, dass spekulative Bedenken unsere gegenwärtigen Regelungen „diktieren", und dass der Einwand deshalb abzuweisen sei, scheint mir kurzschlüssig. Es kommt schon auf den Inhalt dieser Bedenken an und darauf, ob es Evidenzen aus ähnlichen Situationen gibt, die man schon kennt.

Es gibt Studien über die psychosozialen Auswirkungen von Knochenmarkspende unter Geschwistern. W. L. PACKMAN hat bei fünf von 21 Donor-Geschwistern in Kalifornien einen mittleren Grad von posttraumatischer Stressreaktion gefunden, zwei zeigten einen schweren Grad von Symptomen. Ein überraschendes Ergebnis dieser Studie ist, dass auch die Nicht-Donor-Geschwister betroffen sind. Sie werden zwar keinen invasiven medizinischen Prozeduren unterworfen, erleben aber die Situation mit einem oder zwei Familienmitgliedern (Patient und Donor), die in die Knochenmarkspende involviert sind. Die Nicht-Donor-Geschwister erleben einen vergleichbaren traumatischen Stress: sieben der Nicht-Donor-Geschwister hatten einen mittleren Grad von posttraumatischer Stressreaktion, 11 einen geringen Grad. Die Ergebnisse zeigen, dass Knochenmarkspende unter Geschwistern das Leben des Kindes zu Hause und in der Schule beeinflusst und dass die posttraumatische Stress-Symptomatologie in der Tat eine Komponente der psychologischen Reaktionen bei Geschwistern ist. Eltern sollen wissen, so PACKMAN, dass die Knochenmarkspende jedes Mitglied des Familiensystems betrifft und dass die Geschwister von ihnen selbst und auch von professioneller Seite emotionalen Support und Aufmerksamkeit benötigen.[36]

Ein Bericht der Brüsseler Psychologin PATRICIA BAETENS[37] zeigt anhand von Fällen, in denen Komplikationen aufgetreten sind, dass die Auswirkungen auf die ganze Familie beträchtlich sein können. Ein Versagen der Behandlung kann mehrere Gründe haben: zu wenige Oozyten wegen fortgeschrittenen mütterlichen Alters, schlechte „Qualität" der Embryonen, sodass Embryobiopsie nicht möglich ist, keine HLA-kompatiblen Embryonen oder keine sowohl HLA-kompatiblen als auch krankheitsfreien Embryonen vorhanden, keine Einnistung der eingesetzten Embryonen und deshalb kein Beginn einer Schwangerschaft. Wenn die Frau einmal schwanger ist, kann die Schwangerschaft in einer Fehlgeburt enden. Der Stress sollte nach BAETENS nicht unterschätzt werden, wenn nach einem oder mehreren erfolglosen Versuchen immer noch keine Schwangerschaft erzielt wurde. Nach jeder erfolglosen Be-

[36] W. L. PACKMAN: Psychosocial impact of pediatric BMT (1999).
[37] P. BAETENS et al.: HLA-matched embryos (2005).

handlung steige der Stress an, weil jedesmal noch 9 Monate Schwangerschaft gerechnet werden müssen und weil gleichzeitig die Krankheit des Kindes rasch voranschreiten kann.[38]

Wenn die Spende gelingt und zur Heilung des kranken Geschwisters führt, sieht BAETENS Grund anzunehmen, dass dies zum Selbstwertgefühl des Kindes positiv beiträgt („es könnte ihre Selbstachtung erhöhen"[39]). Wenn sie aber nicht gelingt, können Gefühle der Wut, der Schuld oder der Scham auftreten („Gefühle der Wut, der Schuld und der Scham überschatten die positiven Effekte der Spende"[40]). Diese Evidenzen mahnen doch zur Vorsicht. Auf jeden Fall zeigen sie, dass den betroffenen Familien während und nach der Behandlung professionelle psychologische Hilfe angeboten werden muss. Auch die Unterscheidung, ob es sich um Knochenmarkspende oder nur um Nabelschnurblut handelt, gewinnt angesichts dieser Erfahrungen an Gewicht.

Das Gegenargument, das PENNINGS, SCHOTS und LIEBAERS[41] und AVI TSAFRIR et al.[42] formulieren, dass die zur Knochenmarkspende nötigen Eingriffe in sehr frühem Kindesalter erfolgen und deshalb die negativen Erfahrungen einer fehlgeschlagenen Transplantation mit der Zeit ausdünnen („potential negative effects [...] would be diluted by the time"), erscheint mir unplausibel, weil gerade frühkindliche Erfahrungen für die Persönlichkeit prägend sind.

(v) Eine *Entscheidungsfreiheit* der betroffenen Paare ist in einer Situation, in der keine alternative Heilungsoption für ihr krankes Kind zur Verfügung steht, eigentlich gar nicht gegeben. Die Paare haben keine Wahl oder zumindest keine echte Wahl, wie auch bereits lebende Familienangehörige keine Wahl hätten, wenn ihre HLA-Kompatibilität festgestellt wurde. PATRICIA BAETENS[43], die von Familien, in denen bei der Prozedur Komplikationen auftraten, diese Auskunft erhielt, erklärt das Phänomen der *no choice* Situation mit dem *anticipated decision regret*. Das bedeutet, dass ihre Entscheidung, PID-HLA selbst bei voraussehbar verringerten Erfolgsaussichten zu versuchen, darin motiviert war, dass sie alles in ihrer Macht Stehende versucht haben wollten, um ihr krankes Kind zu retten. Das Konzept stammt von dem niederländischen Psychologen TJEERD TYMSTRA[44], der damit das Gefühl bezeichnet, das Patienten

[38] Dies., ebd., S. 159.
[39] Dies., ebd., S. 160: „it could increase their self-esteem".
[40] Dies., ebd., S. 161: „feelings of anger, guilt and blame overshadowed the positive effects of donation".
[41] G. PENNINGS/R. SCHOTS/I. LIEBAERS: Ethical considerations (2002), S. 538.
[42] A. TSAFRIR et al.: Preimplantation genetic diagnosis (2005), S. 194.
[43] P. BAETENS et al.: HLA-matched embryos (2005).
[44] T. TYMSTRA: The imperative character (1989).

oft gegenüber technologischen Heilungsangeboten haben, angesichts derer sie die Chance, die ihnen angeboten wird, nicht ausschlagen können. Der „technologische Imperativ" löst einen psychologischen Mechanismus aus, der zur Zustimmung führt, gleichzeitig aber die Entscheidungsfreiheit und damit die moralische Autonomie in Frage stellt. Die Frage ist, ob zur Entkräftung dieses Einwandes unterstützende psychologische Beratungsangebote ausreichen, um den Betroffenen Entscheidungsspielräume zu öffnen, Auswege zu bieten und den Entscheid zu reflektieren, bevor er definitiv wird.

(vi) Ein weiterer Einwand betrifft das *Schicksal der aussortierten Embryonen*, die im Fall der Selektion für HLA-Marker selbst „gesund" sind. (Es gibt im Fall der doppelten Selektion bei PID-HLA daneben auch „kranke" aussortierte Embryonen.) Die Prozedur erzeugt unvermeidlich ein Dilemma. In Frage kommen nur das Tiefgefrieren der gesunden aussortierten Embryonen für eine spätere Schwangerschaft, die Spende für die Forschung oder die Vernichtung. Eine Spende für andere Paare sei, wie FRANÇOISE SHENFIELD[45] schreibt, nicht ratsam, weil die Embryonen biopsiert sind und die Sicherheit der Embryobiopsie letztlich noch nicht bewiesen sei.

(vii) Eine häufig geäußerte Befürchtung besteht darin, dass die Erlaubnis von PID für die HLA-Selektion die Türe für die Auswahl nach Wunscheigenschaften irreversibel aufstößt. Vom Typ her gehört dieses Bedenken zur Familie der *slippery slope*-Argumente. Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass die Selektion von Wunscheigenschaften (Intelligenz, Geschlecht etc.) nicht medizinisch motiviert ist wie die HLA-Selektion. Wenn schon, dann könnte ein slippery slope gegenüber den Ausweitungen entstehen, die am Ende des vorigen Abschnittes genannt wurden, die alle auch medizinisch, zur Heilung eines schwer kranken Angehörigen motiviert sind. Ich denke, dass dieses so eingeschränkte slippery slope-Argument nicht leicht von der Hand zu weisen ist. Das Vertrauen auf die Kraft gesetzlicher Verbote ist naiv, wenn außer Acht gelassen wird, dass auch Gesetze der Transformation aus rationalen Gründen unterworfen sind. Es ist nicht irrational zu fordern, dass gleiche Motive vom Gesetz auch gleich behandelt werden.

(viii) Es wurde argumentiert, dass das Verfahren durch eine „hypothetische Einwilligung" des zukünftigen Kindes gerechtfertigt werden könne[46]: Das zukünftige Geschwister, für das stellvertretend die Entscheidung getroffen wird, würde der Entscheidung zustimmen, wenn es groß genug ist. Dieses

[45] F. SHENFIELD: Ethics of PGD/HLA typing (2005), S. 109.
[46] Ders., ebd.

Argument des *unterstellten Altruismus des Retterkindes* vermischt aber zwei verschiedene Entscheidungen: Die Entscheidung zur Nabelschnurblut- oder Knochenmarkspende und die Entscheidung zur PID-HLA. Während für die hypothetische Einwilligung für Erstere eine gewisse Plausibilität besteht (weil das Geschwister, wenn der Test seine HLA-Kompatibilität gezeigt hat, eigentlich keine Wahl hat, unabhängig davon wie alt es ist[47]), ist die Unterstellung einer hypothetischen Einwilligung für die PID-HLA im logischen Sinn widersprüchlich. Auch im Besitz der vollen geistigen Autonomie kann man nicht beurteilen, ob die Eltern den Entscheid zur eigenen Erzeugung richtig gefällt haben. Das müsste nämlich voraussetzen, dass man die eigene Nichtexistenz als Alternativoption mit gleichem *prima facie*-Gewicht gegen die eigene Existenz abwägen könnte.

(ix) Eine einfache *Nutzen-Schaden-Abwägung* führt zur Zustimmung zu dem Verfahren. Eltern können sagen, wie z. B. Françoise Shenfield[48] schreibt, dass der nicht ausschließbare Schaden für das zukünftige gesunde Geschwister durch die wahrscheinliche Hilfe für das kranke Kind weit aufgewogen wird.[49] Die Schwäche dieses utilitaristischen Arguments besteht aber darin, dass der Nutzen für die eine Person mit dem Schaden für eine andere Person aufgerechnet wird, was der Anerkennung der Menschenwürde als Würde des Individuums widerspricht.

(x) Verschiedene Autoren haben ihr Plädoyer für die Erlaubnis von PID-HLA darauf abgestellt, dass die Alternative eine Schwangerschaft auf Probe, Pränataldiagnostik und eine eventuelle Abtreibung wäre. In diese hinein würde man die betroffenen Eltern mit einem Verbot von PID-HLA zwingen. Dies wäre eine größere Belastung für die Frau und es wäre ethisch schwerwiegender, einen Fötus in fortgeschrittenem Entwicklungsstadium zu töten als einen Embryo im Frühststadium. Es ist das gleiche Argument, wie gewöhnlich für die präventive PID im Vergleich zur Pränataldiagnostik formuliert wird.

Auch dieses Argument ist indes voraussetzungsreich. Die erste Voraussetzung ist, dass neben der Erzeugung eines neuen Kindes keine Alternativen bestehen. Das ist aber, wie noch zu diskutieren sein wird, ganz entscheidend davon abhängig, wie gut die öffentlich verfügbaren Knochenmark-Spendenet-

[47] P. Baetens et al.: HLA-matched embryos (2005), S. 159, mit Referenz auf K. MacLeod et al.: Pediatric sibling donors (2003) und S. Williams et al.: The psychological aspects (2003).
[48] F. Shenfield: Ethics of PGD/HLA typing (2005), S. 109.
[49] So auch R. J. Boyle/J. Savulescu: Ethics of using preimplantation genetic diagnosis (2001); ESHRE Ethics Task Force: Taskforce 5 (2003); G. Pennings/G. de Wert: Evolving ethics (2003), S. 401: This benefit is sufficient as a justification in itself.

ze und öffentlichen Nabelschnurblutbanken ausgebaut sind. Die zweite Voraussetzung ist die, dass eine technologische Option mittels eines Retterkindes zur Heilung überhaupt gefordert wird. *Wenn* sie gefordert wird, aber auch *nur*, wenn sie gefordert wird, dann bedeutet das Verschließen der Option PID-HLA tatsächlich die Erzwingung der Option Schwangerschaft auf Probe.

Ein ähnliches Argument ist, dass das Verbot von PID-HLA zum Tod einer bestimmten Zahl von Kindern führt, die mit Geschwisterspende hätten gerettet werden können. Dies setzt voraus, dass es nicht auch möglich wäre, alternative Möglichkeiten aufzubauen.[50]

(xi) Überraschend selten wird die individualistische Betrachtungsweise der Bioethik in Frage gestellt, die aus hermeneutischen Gründen andere Argumente als die bisher diskutierten nicht in den Blick bekommt. Eine Ausnahme ist David King[51], der zunächst eine verdinglichende Tendenz in der PID-HLA anprangert, dann aber nach dem *Ethiktyp* fragt, den wir benötigen, um die Problematik angemessen diskutieren zu können. Eine Ethik, die auf Nutzen, Risiken und Schäden oder auf Rechte und Pflichten von Individuen fixiert ist und systematisch von Einzelfall zu Einzelfall denkt, wird im Effekt kaum anders können, als auch diese technologische Option gutzuheißen. Wenn man darauf abstellt, dass man als Eltern alles unternehmen würde, um das Leben eines kranken Kindes zu retten, so sei das „moral blackmail" und argumentativ intransparent, weil es offensichtlich nicht vertretbar ist, wirklich „alles" zu unternehmen. (Man dürfte z. B. keine Menschen umbringen zu diesem Zweck.) Kings Forderung nach einem ethischen Diskurs, der die wirklichen, langfristigen Bedenken der Leute artikulieren und diskutieren kann[52], bleibt aber zu undeutlich, um auch umgesetzt werden zu können. Worin bestehen diese wirklichen Bedenken und was macht ihre Langfristigkeit aus?

Ich teile aber die Bedenken gegen eine einseitig individualistische Betrachtungsweise der Bioethik. Es ist meines Erachtens tatsächlich so, wie es King anmahnt: dass die Wahl des hermeneutischen Schlüssels schon vorbestimmt, welche Ergebnisse eine ethische Auseinandersetzung mit PID-HLA haben wird.

[50] S. Sheldon/S. Wilkinson: Should selecting saviour siblings be banned? (2004), S. 533.
[51] D. King: Why we should not permit (2003).
[52] Ders., ebd., S. 16: „that can articulate and discuss people's real, long-term concerns".

## 4. Ein sozialethisches Argument

Es gibt einen *moralischen Reduktionismus des Einzelfalls*. Er besteht darin, dass der Fall wie ein Drama mit Figuren behandelt wird, die eine angefangene Handlung zu Ende spielen müssen. Für die Figuren ist es nicht möglich, die begonnene Handlung, das „Set", worin sie handeln, umzuschreiben. Es ist ihnen selbst auch nicht möglich, das Programm zu verändern, das ihnen mit den „Rollen" sozusagen auf den Leib geschrieben wurde. Das Einzige, was sie können – und unvermeidlich müssen – ist, den „Plot" weiterzuspielen. Dabei sind weder das Set, die Rollen noch der Plot vom Himmel gefallen. Es handelt sich um Ergebnisse von früheren menschlichen Handlungen, Entscheidungen und Entwicklungen, in die sich auch spezifische Interessen eingegraben haben. Eine ethische Auseinandersetzung verfährt reduktionistisch, wenn sie all das ausklammert, statt diskutierbar macht, wenn sie es außer Betracht lässt, statt es in das Forum der Deliberation hereinzuholen.

Es scheint mir deshalb möglich zu sein, klarer zu sagen, welche Art von Perspektive fehlt: es ist eine sozialethische Betrachtungsweise, die berücksichtigt, in welche Situation eine Gesellschaft ihre Individuen stellt, wenn sie PID-HLA als eine „normale" und „unter Umständen angebotene" Art der Behandlung von Krankheiten integriert. Die Frage richtet sich dann auf die Zwänge, die für die Individuen entstehen, auf die Folgen für die Individuen durch diese empfundenen Zwänge und die aus ihnen folgenden Handlungen, aber auch auf die Art von Gesellschaft und die in ihr vergesellschafteten Individuen, die dadurch herbeigeführt wird. Diese Perspektive liegt zwar auf Grund von einigen Argumenten, die bereits diskutiert wurden, quasi auf der Hand, muss aber explizit formuliert werden.

Manche dieser Handlungen, Entscheidungen und Entwicklungen, die zu dem Set, den Rollen und dem Plot geführt haben, in denen sich die Akteure der Einzelfälle (Eltern, Ärzte, das zukünftige Retterkind) nun vorfinden, waren von guten Absichten getragen. Die sozialethische Perspektive unterstellt nicht, dass die Intentionen moralisch fragwürdig waren oder sind. Vielleicht mag bei dem einen oder anderen Pionier des medizinischen Forstschritts auch eine Portion persönliche Ambition im Spiel gewesen sein. Aber dies erachten wir auch sonst nicht für moralisch fragwürdig, sondern wir sind sogar froh darüber, weil es doch diese Ambition ist, welche Forscher zu Höchstleistungen anspornt, die dann anderen zugutekommen. Sozialethik ist keine Ethik der bösen Unterstellungen. Im Gegenteil, es wird ja in diesen Einzelfällen so überaus

deutlich, dass Eltern und Ärzte aus einer Verantwortung für das kranke Kind handeln und auch das Retterkind mit Fürsorge und Umsicht behandeln.

Was mich aufmerksam macht, ist gerade die Selbstverständlichkeit, mit der Eltern und Ärzte in der begonnenen Handlung, in die hinein sie als Individuen duch den Zufall der Krankheit des Kindes gerieten, durch eine empfundene Pflicht weiterspielen müssen, wenn sie nur moralisch sein wollen. Eltern, vor allem Frauen, werden in dieser Lage *verletzbar*. Die moralische Eindeutigkeit des Falles muss ja noch nicht heißen, dass die ganze Situationsanlage gut ist. Die scheinbare moralische Eindeutigkeit macht Fälle aber instrumentalisierbar, um die Gesellschaft mit einer medialen Inszenierung des Falles davon zu überzeugen, bestehende Gesetze, die ein solches Handeln ausschließen, zu ändern. So ist es sowohl in England mit den Fällen Hashmi und Whitaker als auch in Norwegen mit dem Fall Mehmet geschehen.[53] Die Öffentlichkeit steht dann im Bann der großen Zeitungsberichte, Dokumentarfilme und Fernsehdiskussionen. Sie nimmt an den Handlungen der Eltern und Ärzte fast hautnah teil, identifiziert sich mit ihnen, als ob sie selbst diese Handlungen ausführen müsste. Für die Öffentlichkeit entsteht der Eindruck, dass sie mittels der Normen und Gesetze, die sie aufstellt, die Entscheidungen der Betroffenen lenkt, vor allem einschränkt. Die Perspektive, die dann entsteht, ist aber gewöhnlich nicht die einer Reflexion auf diese gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, sondern so etwas wie der Blick durch ein Vergrößerungsglas, worin die Betroffenen übergroß erscheinen, während die Rahmenbedingungen nur als Einschränkungen für das offensichtliche ethische Handeln der Betroffenen verstanden werden können und außerhalb des Gesichtsfeldes bleiben. Die so inszenierten Einzelfälle üben dann dieselbe moralische Suggestion auf die gesamte Gesellschaft aus, die sie schon auf die Betroffenen ausüben. Kollektiv vor dem Vergrößerungsglas sitzend, empfindet die Gesellschaft dieselben moralischen Pflichten, wie sie die Eltern und die Ärzte empfinden.

Pennings, Schots und Liebaers formulierten die von Eltern empfundene Pflicht im Bezug auf die Knochenmarkspende eines geborenen Kindes so:

> „In der Tat kann man argumentieren, dass diese Anwendung abzulehnen (z. B. nicht in die Knochenmarkspende eines Kindes einzuwilligen, wenn es eine ernsthafte Chance gibt, dass sein Geschwister geheilt werden kann) eine unakzeptable Vernachlässigung der Interessen des kranken Kindes wäre."[54]

[53] Zur Wirksamkeit von Einzelfällen für die Rechtsentwicklung s. J. H. Solbakk: The biopolitics (2005) und B. Hofmann: The inference from a single case (2006).

[54] G. Pennings et al.: Ethical considerations (2002), S. 537: „In fact, it can be argued that refusing this use (e. g., not agreeing to the bone marrow donation of one child if there is a seri-

Diese empfundene Pflicht, die Interessen des kranken Kindes zu wahren, bezieht sich aus der Sicht der Eltern (unter bestimmten Voraussetzungen) auch darauf, mit PID-HLA ein neues Kind zu zeugen, das Stammzellen spenden kann. Dieser Weg ist für die Eltern zwar sehr viel beschwerlicher und mit mannigfachem Stress, mit Entbehrungen und Ängsten verbunden. Es bleibt aber aus der Sicht von Eltern, die PID als solches aus ihrer persönlichen Ethik heraus akzeptieren können, eine empfundene Pflicht. Die erste Voraussetzung dafür, dass die Eltern die Erzeugung eines neuen Kindes als Pflicht zum Heilungsversuch ihres kranken Kindes empfinden, besteht darin, dass sie die Selektion von Embryonen mit ihrer persönlichen Ethik und Moral vereinbaren können. Die zweite Voraussetzung ist aber eine gesellschaftliche, nämlich dass die Prozedur technisch möglich, gesellschaftlich akzeptiert ist und zur Verfügung steht.

Erleichternd kommt bei der PID-HLA im Vergleich zur Knochenmarkspende von einem bereits geborenen Geschwister hinzu, dass das neue Kind mit einer großen Wahrscheinlichkeit nur Nabelschnurblut spenden muss. Dies ist eine für das Neugeborene gefahrlose Prozedur, von der es selbst in seiner körperlichen Integrität nicht betroffen ist. Der Aufwand, der Stress, die Mühe und die Kosten fallen auf die Eltern. Zumindest können sie dies selbst so wahrnehmen. Die Eltern werden, wenn sie fürsorgende Eltern im Sinn der Tugendethik[55] sein wollen, selbst keinen Aufwand und keine Mühe scheuen. Wenn alle Bedenken, die die Eltern unter den genannten Voraussetzungen haben können, ihren eigenen Aufwand und hauptsächlich die Belastung ihrer selbst betreffen, vor allem der Frau (wiederholte IVF-Zyklen, Schwangerschaft), so wird es für sie als Eltern des kranken Kindes schwer, diese Belastungen abzulehnen. Sie würden dann gegen das verstoßen, was sie von sich selbst als „gute Eltern" erwarten, nämlich ein gutes Maß an Opferbereitschaft. Ohne alles in ihrer Macht Stehende versucht zu haben, ihr krankes Kind zu retten, wäre es schwer für sie, weiterzuleben und dem kranken Kind in die Augen zu sehen.

Die Frage der Instrumentalisierung des neuen Kindes ist aus der Perspektive der Eltern lösbar, wenn sie wissen, dass sie dem neuen Kind genauso einen Platz geben und es um seiner selbst lieben werden, wie wenn es ohne diesen therapeutischen Kontext geboren würde.

ous chance that its sibling can be saved) would be an unacceptable neglect of the sick child's interests."

[55] R. HURSTHOUSE: On Virtue Ethics (1999).

Es ist wichtig zu sehen, dass Eltern, die sich für PID-HIV entschieden, diese Empfindung tatsächlich haben. PATRICIA BAETENS berichtet ausführlich von vier Fällen. In dreien wird PID-HIV durchgeführt, im dritten entscheidet sich das Paar für eine „natürliche" Schwangerschaft mit pränatalem HLA-Typing. In allen drei mit PID-HLA war ein Hauptmotiv für die Entscheidung der „anticipated decision regret":

> „... Die Eltern mussten wissen, dass sie alles, was möglich war, getan haben, um ihre kranke Tochter zu retten, Wenn sie alles, was in ihrer Macht stand, getan haben, um das Kind zu retten, würden sie sich später nicht selber die Schuld geben."
>
> „Dieses Paar musste fühlen, dass sie alles getan haben, was möglich war, um ihre älteste Tochter zu retten. Die Last, die durch die Behandlung entstand, wurde nicht als wichtig erachtet, verglichen mit dem, was ihre älteste Tochter tun musste, um ihre Krankheit zu bekämpfen."
>
> „Es würde ihnen das Gefühl geben, alles, was in ihrer Macht stand, getan zu haben, wenn eine Transplantation in Zukunft nötig sein würde."[56]

Wenn man von diesem Befund ausgeht, stellt sich die Frage so: Sollen wir einen Zustand der Gesellschaft herbeiführen, in dem es eine offensichtliche moralische Pflicht wird, PID-HLA durchzuführen und ein Retterkind zu erzeugen? Sind Verhältnisse wünschbar, in denen es die Situation gibt, in der man gar nicht anders ohne Selbstvorwürfe weiterleben kann, als für ein lebensbedrohlich erkranktes Kind den unsicheren und belastenden Weg einzuschlagen, mit Hilfe der In-vitro-Zeugung und Austragung eines neuen Kindes Zellen als Heilmittel zu produzieren? Wollen wir in einer solchen Gesellschaft leben? Sind wir damit einverstanden, dass diese systemischen Anforderungen vermittels der persönlichen Moral und der Verantwortungsethik als „gute Eltern" an uns herangetragen würden, sofern wir in eine entsprechende Situation kommen?

Diese Fragen sind gewiss suggestiv. Sie weisen aber in eine andere Richtung als die ebenfalls suggestiven Fragen, die eine individualistische Ethik stellt. Die individualistische Ethik kann keine wirklich allgemein überzeugen-

[56] P. BAETENS et al.: HLA-matched embryos (2005), S. 157 f.: „... the parents needed to know that they had done everything possible to save their sick daughter. If they had done everything within their power to save the child, they felt they would not blame themselves afterwards."

„this couple needed to feel that they had done everything possible to save their oldest daughter. The burden imposed by the treatment was not considered important compared with what their oldest daughter had to do to fight her illness."

„It would give them the feeling that they had done everything within their power if a transplant was necessary in the future."

den und notwendingen Einwände gegen die Einführung von PID-HLA finden, wohl aber einen Grund dafür. Sie überlässt die betroffenen Eltern dem moralischen Druck der Situation: der Suggestion, dass es eigentlich keine Wahl gibt, als das technologische Angebot zu akzeptieren. Die skizzierte sozialethische Analyse gibt ein Argument in die Hand, um das Entstehenlassen dieses moralischen Drucks in Frage zu stellen.

Aber auch die Fragen der Sozialethik vermögen den Imperativ der Hilfe für den durch eine Krankheit am Leben bedrohten Mitmenschen nicht abzuweisen. Wenn es keine Alternativstrategie gäbe, um Kindern in diesen Situationen zu helfen, wären die sozialethischen Bedenken vermutlich ebenfalls zu schwach, um eine Einführung und Ausweitung der geplanten Gewebespende durch absichtlich gezeugte Retterkinder zurückzuweisen. Die Alternative liegt aber auf der Hand: Die Entwicklung der Spendenetze für Knochemark, die öffentlichen Nabelschnurblutbanken und, wenn es möglich wird, weitere, heute noch unbekannte Quellen von hämatopoietischen Stammzellen mit individuell passendem HLA-Muster.

Der Ausbau der Spendenetze für Knochenmark und der öffentlichen Nabelschnurblutbanken ist im Wesentlichen eine organisatorische Maßnahme, die vom öffentlichen Gesundheitswesen getragen werden kann. Je größer diese Netze sind, desto höher wird die Wahrscheinlichkeit, für alle HLA-Typen ein entsprechend passendes Transplantat zu finden. Eine geringfügig kleinere Erfolgswahrscheinlichkeit würde wieder wettgemacht durch das Fehlen der Zeitverzögerung durch die IVF-Zyklen und die Schwangerschaft. Eine Transplantation könnte zum therapeutisch optimalen Zeitpunkt durchgeführt werden.

Die Option der Spendenetze und der öffentlichen Nabelschnurblutbanken sind Maßnahmen, die auf dem Prinzip der Solidarität beruhen, nicht auf dem Prinzip der individuellen Nutzenmaximierung. Weil die westlichen Industriegesellschaften aber die Werte des Individualismus, der Investition in die eigene Zukunft und der Autonomie im Sinn der Unabhängigkeit von anderen höher gewichten als die Werte der Solidarität, der wechselseitigen Verantwortung und Angewiesenheit,[57] ist es kaum zufällig, dass der Option PID-HLA zunächst der Vorzug gegeben wird. Es ist aber die Aufgabe der Ethik, sich zu den gesellschaftlichen Tendenzen kritisch zu verhalten, der Suggestion der „Vergrößerungsgläser" inszenierter Einzelfälle nicht unbedacht zu erliegen, die von den begonnenen Geschichten geformten Rollen und Plots zu hinter-

[57] C. Novas/N. Rose: Genetic risk (2000); C. Waldby: Umbilical cord blood (2006).

fragen und damit einen Raum der Entscheidung zu öffnen, die nicht blind dem Trend folgt. Die Einzelfälle bleiben nicht allein, sondern wirken als vergrößert diskutiere Präzedenzfälle, die einen neuen Trend, präziser gesagt, eine moralische Analogiereihe schaffen.

Die Kasuistik ist für die Bioethik als analytische Methode von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Analogien und Unterschiede zwischen Situationen stehen im Zentrum ihres argumentativen Instrumentariums. Ich plädiere nicht gegen die Kasuistik als Methode, sondern umgekehrt für eine Vervollständigung der Fallanalyse durch den gesellschaftlichen Kontext des Falles, genauer der in ihm begonnenen Skripts, des Sets, der Rollen und des Plots, die zunächst in Form von stillen Voraussetzungen für die Konstellation des erscheinenden Falles in die ethische Analyse einbezogen werden müssen. Die Ethik muss das Vergrößerungsglas zwischendurch auch wieder weglegen, um das ganze Spiel zu überblicken.

## 5. Ergebnis

Es sind viele Krankheiten denkbar, bei denen man mit passenden Zelltransplantaten Leben retten könnte. Die heute diskutierten Fälle sind erst ein Anfang. PID-HLA könnte in einer Gesellschaft, deren Gesetze sich nach dem Prinzip entwickeln, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, kaum auf ausgewählte Einzelfälle der Spende für Geschwister, die hämatopoietische Stammzellen brauchen, eingeschränkt bleiben. Die Ausweitungen des Empfängerkreises, des Kreises der in Frage kommenden Krankheiten, der in Frage kommenden Zellarten sind absehbar. Zusätzlich kann sich die Anwendung durch technologische Innovationen wesentlich erweitern: wenn es gelingt, aus hämatopoietischen Stammzellen in vitro auch andersartige Stammzellen zu bilden und wenn es möglich wird, hämatopoietische Stammzellen gentherapeutisch zu behandeln, bevor (oder nachdem) sie implantiert werden, usw. Die äußere Grenze der Ausweitung wird sich durch die medizinische Indikation und Dringlichkeit, d. h. durch den „therapeutischen Imperativ" bestimmen. In allen diesen Erweiterungen spielt sich aber im Szenario der betroffenen Familie immer derselbe moralische Mechanismus ab: dass die Eltern in das Dilemma geraten, aus ethischen Gründen ein neues Kind zeugen zu müssen, um mit Zellen dieses Kindes (oder seines Nabelschnurblutes) einem Kranken das Leben zu retten.

Eine Entscheidung muss auf gesellschaftlicher Ebene getroffen werden. Die Eltern, die sich in den Situationen befinden, werden aus Liebe zu ihrem

Kind fast nicht anders handeln können, als das technologische Angebot als Chance zu nutzen. Die Entscheidung auf gesellschaftlicher Ebene soll, so habe ich argumentiert, nicht selbst wiederum der Logik dieser „no choice" Situationen folgen, sondern von einer dafür adäquaten sozialethischen Perspektive ausgehen. Wenn es möglich ist, Alternativen zu entwickeln, die therapeutisch vergleichbar sind und keine entsprechenden Zwänge zur Erzeugung von Retterkindern schaffen, sind diese im Licht der ausgeführten Argumente zu bevorzugen.

**Zusammenfassung**

REHMANN-SUTTER, CHRISTOPH: **Embryoselektion zur Gewebespende? Fälle von PID-HLA und ihre Analyse in individual- und sozialethischer Perspektive.** ETHICA 15 (2007) 2, 115–143

Die Auswahl von Embryonen nach Präimplantationsdiagnostik nach immunologischen Merkmalen (HLA) stellt andere ethische Fragen als die Präimplantationsdiagnostik zur Prävention einer erblichen Krankheit. Die Fallkonstellationen lassen sich längerfristig kaum auf die Spende von Nabelschnurblut für ein krankes Geschwister einschränken. In der bisherigen bioethischen Literatur werden vor allem Einwände behandelt, die auf das Instrumentalisierungsverbot, auf eine Pflicht der Eltern oder auf die Beeinträchtigung der Interessen des gezeugten Retterkindes abstellen. Diese Arbeit diskutiert diese Argumente kritisch und schlägt eine zusätzliche sozialethische Perspektive vor, die auch die gesellschaftliche Herbeiführung von *no choice* Situationen für Eltern problematisiert.

Präimplantationsdiagnostik
Gewebe-Typisierung
Hämatopoietische Stammzellen
Retterkinder
Therapeutischer Imperativ

**Summary**

REHMANN-SUTTER, CHRISTOPH: **Embryo selection for tissue donation? Cases of PGD-HLA and their analysis in an individual and social ethical perspective.** ETHICA 15 (2007) 2, 115–143

Selecting embryos after preimplantation genetic diagnosis with immunological markers (HLA) raises different ethical questions than the diagnosis to prevent hereditary diseases. In the longer term it might not be possible to restrict the cases to constellations where umbilical cord blood is donated to cure an ill sibling. The current bioethical literature mainly deals with ethical objections that are based on instrumentalizing the saviour baby, on an infringement of its interests or an obligation of parents. This paper discusses these arguments critically and suggests an additional socio-ethical perspective which also enables to see the ethical issues of no choice situations that are brought about by the developments of the health care system.

Hematopoietic stem cells
preimplantation genetic diagnosis
saviour siblings
therapeutical imperative
tissue typing

## Literatur

ACKERMANN, SIBYLLE: Die ethische Diskussion um die Präimplantationsdiagnostik in der Schweiz. In: Jean-Pierre Wils/Michael Zahner (Hrsg.): Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch. Fribourg, CH; Freiburg i. Br.: Academic Press; Herder, 2005, S. 111–126.

ADAMS, KAREN et al.: Ethical considerations of applications of preimplantation genetic diagnosis in the United States. *Medicine and Law* 22 (2003), 489–494.

BAETENS, PATRICIA et al.: HLA-matched embryos selected for siblings requiring haematopoietic stem cell transplantation: a psychological perspective. *Reproductive BioMedicine Online* 10 (2005), 154–163.

Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt: Präimplantationsdiagnostik. Wien, 2004 (www.bka.gv.at/bioethik).

BOYLE, ROBERT J./SAVULESCU, JULIAN: Ethics of using preimplantation genetic diagnosis to select a stem cell donor for an existing person. *British Medical Journal* 323 (2001), 1240–1243.

DELATYCKI, M.: Response to Spriggs. *J Med Ethics* 31 (2005), 343.

DYER, C.: Couple at centre of IVF controversy begin treatment. *British Medical Journal* 326 (2003), 1106-a.

EDWARDS, ROBERT G.: Ethics of PGD: thoughts on the consequences of typing HLA in embryos. *Reproductive BioMedicine Online* 9 (2004), 222–224.

ESHRE Task Force et al.: Taskforce 5: preimplantation genetic diagnosis. *Human Reproduction* 18 (2003), 649–651.

FAGNIEZ, P.-L./LORIAU, J./TAYAR, C.: Du „bébé médicament" au „bébé du double espoir". *Gynécologie Obstétrique & Fertilité* 33 (2005), 828–832.

GREWAL, S. S. et al.: Successful hematopoietic stem cell transplantation for Fanconi anemia from an unaffected HLA-genotype-identical sibling selected using preimplantation genetic diagnosis. *Blood* 103 (2004), 1147–1151.

HANDYSIDE, A.H. et al.: Pregnancies from biopsied human preimplantation embryos sexed by Y-specific DNA amplification. *Nature* 344 (1990), 768–770.

HARMON, AMY: Couples cull embryos to halt heritage of cancer. *The New York Times* Sept. 3, 2006.

HFEA/Human Fertilization and Embryology Agency: Authority Report. Preimplantation Tissue Typing, 2004 (www.hfea.gov.uk).

HFEA/Human Fertilization and Embryology Agency: Authority decision on the use of PGD for lower penetrance, later inherited conditions, 2006 (www.hfea.gov.uk).

HOFMANN, BIØRN: The inference from a single case: Moral versus scientific inferences in implementing new biotechnologies. Vortrag am Jahreskongress der European Society for Philosophy of Medicine and Health Care in Helsinki, 23.–26. August 2006.

HOVATTA, OUTI: The new reproductive biology – medical and technical possibilities vs. ethical and legal concerns. In: Jónsdóttir (2005), pp. 11–21.

Human Genetics Commission: Making Babies: reproductive decisions and genetic technologies. London: HGC, 2006 (www.hgc.gov.uk).

HURSTHOUSE, ROSALIND: On Virtue Ethics. Oxford. Oxford Univ. Pr., 1999.

JECKER, NANCY S.: Conceiving a Child to Save a Child: Reproductive and Filial Ethics. *The Journal of Clinical Ethics* 1/2 (1990), 99–107.

JÓNSDÓTTIR, INGILEIF (ed.): PGD and Embryo Selection. Report from an International Conference on Preimplantation Genetic Diagnosis and Embryo Selection. Copenhagen: Nordic Council of Ministers, 2005 (www.norden.org/publications).
KANT, IMMANUEL (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Berlin: Reimer 1903 (Akademie-Ausgabe Bd. IV).
KING, DAVID: Why we should not permit embryos to be selected as tissue donors. *Bull. Med. Eth.* 190 (2003), 13–16.
KOLLEK, REGINE: Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht. Tübingen: Francke, 2000.
LEE, ELLIE: Debating ‚designer babies'. *Spiked*, 17 April 2003 (www.spiked-online.com/Articles/00000006DD57.htm; besucht am 2. Oktober 2006).
MACLEOD K. et al.: Pediatric sibling donors af successful and unseccessful hematopoietic stem cell transplants (HSCT): a qualitative study of their psychosocial experience. *Journal of Pediadric Psychology* 28 (2003), 223–231.
NACKE, BERNHARD/ERNST, STEPHAN (Hrsg.): Das Ungeteiltsein des Menschen. Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2002.
Nationaler Ethikrat: Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft. Berlin, 2003 (erhältlich auch unter www.ethikrat.org).
Nationale Ethikkommission im Bereich Humanmedizin: Präimplantationsdiagnostik. Bern, 2005 (erhältlich auch unter www.nek-cne.ch).
NOVAS, CARLOS/ROSE, NIKOLAS: Genetic risk and the birth of the somatic individual. *Economy and Society* 29 (2000), 485–513.
PACKMAN, W. L.: Psychosocial impact of pediatric BMT on siblings. *Bone Marrow Transplantation* 24 (1999), 701–706.
PAUER-STUDER, HERLINDE: Einführung in die Ethik. Wien: WUV Facultas, 2003.
PENNINGS, GUIDO/DE WERT, GUIDO: Evolving ethics in medically assisted reproduction. *Human Reproduction Update* 9 (2003), 397–404.
PENNINGS, GUIDO/SCHOTS, R./LIEBAERS, I.: Ethical considerations on preimplantation genetic diagnosis for HLA typing to match a future child as a donor of haematopoietic stem cells to a sibling. *Human Reproduction* 17 (2002), 534–538.
RAM, N. R. (2006): Britain's new preimplantation tissue typing policy: an ethical defence. *J Med Ethics* 32 (2006), 278–282.
REHMANN-SUTTER, CHRISTOPH: Wer heilt, hat recht? *Schweizerische Ärztezeitung* 87 (2006), 1300.
ROBERTS, CELIA/FRANKLIN, SARAH: Experiencing new forms of genetic choice: Findings from an ethnographic study of preimplantation genetic diagnosis. *Human Fertility* 7 (2004), 285–293.
ROBERTSON, JOHN A. et al.: Conception to obtain hematopoietic stem cells. Hastings Center Report 32, 3 (2002), 34–40.
ROBERTSON, JOHN A.: Extending preimplantation diagnosis: medical and non-medical uses. *Journal of Medical Ethics* 29 (2003), 213–216.
SHAHINE, LORA K./CAUGLEY, AARON B.: Preimplantation genetic diagnosis: the earliest form of prenatal diagnosis. *Gynecologic and Obstetric Investigation* 60 (2005), 39–46.
SHELDON, S./WILKINSON, S.: Should selecting saviour siblings be banned? *J Med Ethics* 30 (2004), 533–537.

SHENFIELD, FRANÇOISE: Le diagnostic préimplantatoire en vue de choisir un enfant sauveur de fratrie. *Gynécologie Obstétrique & Fertilité* 33 (2005), 833–834.
SHENFIELD, FRANÇOISE: Ethics of PGD/HLA typing for stem cell donations. In: Jónsdóttir (2005), 105–110.
SOLBAKK, JAN HELGE: The bio-politics of preimplantation genetic diagnosis. A Norwegian case. In: Jónsdóttir (2005), S. 99–104.
SPRIGGS, M.: Is conceiving a child to benefit another against the interests of the new child? *J Med Ethics* 31 (2005), 341–342.
STEFFANN, J. et al.: Le diagnostic préimplantatoire couplé au typage HLA: l'expérience parisienne. *Gynécologie Obstétrique & Fertilité* 33 (2005), 824–827.
THOMAS, CORDELIA: Pre-implantation testing and the protection of the „saviour sibling". *Deakin Law Review* 5, 2004 (online journal: www.austlii.edu.au/au/journals/DeakinLRev/2004/5.html; besucht am 2. Oktober 2006).
THORNHILL, A. R. et al.: ESHRE PGD Consortium ‚Best practice guidelines for clinical preimplantation genetic diagnosis (PGD) and preimplantation genetic screening (PGS). *Human Reproduction* 20 (2004) 1, 35–48.
TSAFRIR, AVI et al.: Preimplantation genetic diagnosis. In: S. Blazer/E.Z. Zimmer (eds.): The Embryo: Scientific Discovery and Medical Ethics. Basel: Karger, 2005, S. 166–201.
TYMSTRA, TJEERD: The imperative character of medical technology and the meaning of „anticipated decision regret". *Intl. J. of Technology Assessment in Health Care* 5 (1989), 207–213.
VAN DE WELDE, HILDE et al.: Novel universal approach for preimplantation genetic diagnosis of β-thalassaemia in combination with HLA matching of embryos. *Human Reproduction* 19 (2004), 700–708.
VEKEMANS, M.: Diagnostic préimplantatoire. *EMC-Gynécologie Obstetrique* 2 (2005), 238–242.
VERLINSKY, Y. et al.: Prevention of age-related aneuploidies by polar body testing of oocytes. *J. Assist. Reprod. Genet.* 16 (1999), 165–169.
VERLINSKY, Y. et al.: Preimplantation diagnosis for Fanconi anemia combined with HLA matching. *JAMA* 285 (2001), 3130–3133.
VERLINSKY, Y. et al.: Preimplantation HLA testing. *JAMA* 291 (2004), 2079–2085.
WALDBY, CATHERINE: Umbilical cord blood. From social gift to venture capital. *BioSocieties* 1 (2006), 55–70.
WILLIAMS, SUSAN et al.: The psychosocial aspects of donating blood stem cells: the sibling donor perspective. *Journal of Clinical Apheresis* 18 (2003), 1–9.

Prof. Dr. phil., Dipl.-Biol. Christoph Rehmann-Sutter,
Arbeitsstelle für Ethik in den Biowissenschaften, Schönbeinstr. 20, CH-4056 Basel
christoph.rehmann-sutter@unibas.ch

# INFORMATIONSSPLITTER

## Pluralität in der Medizin

Tübingen, 27.–29. September 2007

Jahrestagung 2007 der Akademie für Ethik in der Medizin e. V.
in Zusammenarbeit mit dem
Institut für Ethik und Geschichte der Medizin
und dem Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften
der Universität Tübingen

PROGRAMMVORSCHAU

Donnerstag, 27. 9. 2007, 18.–20.00 Uhr

Eröffnungsveranstaltung mit Festvortrag von *Dieter Birnbacher,* Düsseldorf: **Bioethischer Pluralismus – Fakten, Probleme, Grenzen**

Freitag, 28. 9. 2007, 9.00–12.30 Uhr, **Plenarsitzung „Pluralität in der Medizinethik"**

*Tanja Krones*, Marburg: Gesellschaftliche Pluralität und plurale Medizinethik
*Werner Heun*, Göttingen: Verfassungsrechtliche Aspekte der Pluralität anhand medizinethischer Beispiele
*Donna Dickenson*, London: Global Ethics and Plurality

14.00–16.00 Uhr **freie Vorträge in parallelen Sektionen**:

**Sektion 1:** Medizinethik und Pluralität I
**Sektion 2:** Wertepluralität am Beginn und Ende des Lebens
**Sektion 3:** Wertepluralität in der Lehre und im Gesundheitswesen

16.30–18.30 Uhr, **Plenarsitzung „Pluralität in den Behandlungsweisen und theoretischen Vorstellungen"**

*Robert Jütte*, Stuttgart: Pluralismus in der Medizin aus historischer Perspektive
*Heiner Raspe*, Lübeck: Pluralismus in der Medizin – Pluralismus der Therapieevaluation?
*Urban Wiesing*, Tübingen: Pluralismus in der Medizin – ethische Aspekte

Samstag, 29. 9. 2007, 9.00–11.00 Uhr, **freie Vorträge in parallelen Sektionen:**

**Sektion 4:** Medizinethik und Pluralität II
**Sektion 5:** Anthropologie und Pluralität
**Sektion 6:** Wissenschaftstheorie und Pluralität in der Medizin

11.30–13.00 Uhr, **Plenarsitzung „Streitgespräch zur ethischen Pluralität in der Biomedizin"** (*Spiros Simitis* und *Georg Paul Hefty*)

Info: Akademie für Ethik in der Medizin e. V., Humboldtallee 36, D-37073 Göttingen
Tel.: +49 (0)551/39-9680, Fax +49 (0)551/39-3996
E-Mail: info@aem-online.de

Ethica 15 (2007) 2, 145–172

BERNHARD IRRGANG

# WEGBEREITER EINER ALTERNATIVEN MODERNE? Der Überwachungsstaat als Antwort auf Verunsicherung durch terroristische Umnutzung von Technologie

Irrgang, Bernhard; Prof. Dr. phil. habil., Dr. theol., geb. 1953, Professor für Technikphilosophie; an der TU Dresden seit 1993.
Neuere Veröffentlichungen: *Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen – Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005); *Einführung in die Bioethik* (München: Fink Verlag, 2005); *Technologietransfer transkulturell. Komparative Hermeneutik von Technik in Europa, Indien und China* (Frankfurt u. a.: Lang, 2006); *Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung für das Leben in technologisierten Gesellschaften* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 2007); *Gehirn und leiblicher Geist. Phänomenologisch-hermeneutische Philosophie des Geistes* (Stuttgart: Steiner Verlag, 2007).

Vor dem Ersten Weltkrieg gab es einzelne terroristische Angriffe auf Militärs oder Herrscher, aber diese wurden nicht als unschuldig angesehen. Die braunen Heerscharen Hitlers und die schwarzen Mussolinis vollbrachten so manchen terroristischen Akt auf dem Weg zur Macht. Auch die jüdischen Einwanderer übten gegen die britische Militärmacht und palästinensische Siedlungen terroristische Akte aus. Im Zusammenhang mit der Studentenrevolte 1968 entstand eine Reihe von revolutionärer Gewalt in Europa. Nach der Okkupation der Westbank durch Israel gab es viele Formen politischer Gewalt in Form terroristischer Angriffe. Die politische Gewalt der PLO richtete sich aber in zunehmendem Maß auch gegen die Zivilbevölkerung. Dabei lässt sich eine erste Arbeitshypothese festhalten: Terrorismus entspringt asymmetrischen Konfliktsituationen.[1]

Insgesamt gibt es wenig Übereinstimmung über die Bedeutung des Terrorismus. Terrorrhetorik und die Rhetorik der Terrorabwehr weisen keinen Ausweg. Gerechtfertigte Kriege als Antwort auf Terroristen weisen keinen Ausweg aus der Spirale terroristischer Gewalt. Technologie wird zur Falle, wenn sie sich als Vollzugsorgan des „tit for tat" begreift, das in dieser Situ-

[1] J. Sterba (Hg.): Terrorism and International Justice (2003), S. 5–12.

ation immer mehr den Charakter eines Gerechtigkeitsmodells verliert. Man wird des Terrorismus nicht allein mittels einer Kriminalisierung der Terroristen Herr. Die Beibehaltung einer Sicherheitsphilosophie moderner Art und ihre technologische Anpassung an das Zeitalter des Terrorismus führt zu einem Überwachungsstaat, in eine alternative Moderne, die fast alle von uns nicht wollen und gegen die wir uns nur durch Verweigerung von populären Technologien wehren können, welche den Überwachungsstaat unterstützen. Die Realisierung dieser Form einer alternativen Moderne würde auf den Sieg des Terrorismus hinauslaufen, selbst wenn der „Krieg gegen den Terrorismus" militärisch-technologisch gewonnen würde. Die Umnutzung von Technologie zu anderen als intendierten Zwecken gilt als kreativ[2], doch die Umnutzung eines Verkehrsflugzeuges zur Waffe verändert die Lage rapide. Die „Kritische Theorie" neuester Provenienz sucht nach Alternativen zur technologischen Moderne, nach alternativer Modernität.[3] Meine These lautet: Wir sind dank Terrorismus und Antiterrorismus auf dem besten Weg in eine alternative Modernität, die weder Herr FEENBERG noch ich wollen und wollen können.

## 1. Die technologische Zivilisation als neues Medientheater – über das Unsichtbarwerden technologischer Macht

Die NATO hat sich zu einer quasi autonomen Sicherheitsorganisation gemausert. Die Strategie der globalen Sicherheit sowie die Offensivstrategie der pazifistischen Erweiterung greifen ineinander und konvergieren. Propagiert wird der Krieg ohne Tote in den eigenen Reihen (*no dead war*). Die neuen Formen der Technologisierung des Militärischen nach dem Ende der zwei Blöcke und der damit verbundenen Strategie der nuklearen Abschreckung haben nun allerdings kein neues Zeitalter eines universellen Friedens erzeugt, sondern die Strategien der Kriegsführung verändert: Das neue Schlachtfeld ist der Terrorismus mit seinen asymmetrischen Konfrontationen.[4] Ein zentraler Grund hierfür ist die Technologisierung im Zeitalter der Globalisierung. Das technoglobale System der (mindestens) zwei Geschwindigkeiten manifestiert sich in einer entfesselten Globalisierung, aber auch in einer neuen Apartheid der verschiedenen Gesellschaftsschichten und Klassen. Entwicklungshilfe propagiert den ungehinderten Zugang zum Cyberspace, um eine Verringerung

[2] B. IRRGANG: Innovationskulturen (2006).
[3] A. FEENBERG: Transforming Technology (2002); ders.: Technology in a Global World (2003).
[4] A. MATTELART: Kleine Geschichte der Informationsgesellschaft (2003), S. 120–127.

der digitalen Spaltung der Welt zu erreichen.[5] Der Diskurs, den die Informationsgesellschaft begleitet, hat das Prinzip der Tabula rasa zum Gesetz erhoben. Der Gewaltmarsch des unaufhaltsamen Fortschritts fordert die langsame historische Akkumulation der Kultur im Namen der Schnelligkeit heraus. Wir leben in einer Diktatur der kurzen Zeit.[6]

Die Restsubstantialität tendiert in der technologischen Zivilisation zur Auflösung. Materialität wird in Medialität überführt.[7] Transklassische Maschinen, die allgemeine Vernetzung der Welt, der expandierende Markt und fluktuierende Werte erzeugen ungerichtete Prozessualität aufgrund von Entkoppelung. Auch wenn diese These immer häufiger im Zusammenhang postmoderner Technologie vertreten wird, sind Zweifel angebracht. Hinter dem Lichtschalter steht ein System von Kraftwerken, hinter dem Internet Großrechner und Millionen von PCs, und zum Reisen benutzt man immer noch das Flugzeug oder die Eisenbahn, das Beamen ist noch nicht in Mode gekommen. Eine solch „idealistische" Sichtweise verharmlost Technik und ihre potentiellen Folgen, übersieht und unterschlägt den Machtaspekt realer Technik, der sich trotz aller Virtualität von Cyberspace und Internet nicht leugnen lässt. Auch der perfekt inszenierte moderne Krieg vermag nur mühsam zu kaschieren, dass gestorben wird – auch bei terroristischen Akten, als Medienereignisse inszeniert. Überall, wo es Macht gibt, wird Macht ausgeübt. Niemand ist im Grunde Inhaber der Macht und dennoch wird sie stets in eine bestimmte Richtung ausgeübt, mit den einen auf der einen und den anderen auf der anderen Seite; man weiß nicht, wer sie eigentlich hat, aber man weiß, wer sie nicht hat.[8]

Technologische Macht ist etwas sehr Diffuses. Theoretisch ist die Frage nach denjenigen, die eine Technik nutzen, über sie verfügen können, ihre Nutznießer sind, im Unterschied zu jenen, die von einer Technik passiv betroffen sind, ihren Wirkungen ausgesetzt sind, ohne an ihrem Nutzen zu partizipieren, scheinbar eindeutig. In vielen Fällen ist jedoch die Verflechtung von Nutzern und Betroffenen höchst schwierig und kompliziert und selten in der Eindeutigkeit der Trennung vorzunehmen. Maß, Untersuchung und Prüfung sind in ihrer historischen Ausbildung allesamt sowohl Mittel zur Ausübung der Macht als auch Regeln zur Begründung des Wissens gewesen.[9] Meist wurde von der Macht mit ihren Techniken und Verfahren gesprochen, aber die Macht

[5] Ders., ebd., S. 128–137.
[6] Ders., ebd., S. 141–143.
[7] W. Berger: Philosophie der technologischen Zivilisation (2006), S. 9–17.
[8] M. Foucault: Analytik der Macht (2005), S. 59.
[9] Ders., ebd., S. 65.

der Technik selbst und ihrer Verfahren in den seltensten Fällen thematisiert. Die Macht ist nicht als ein Phänomen massiver und homogener Herrschaft zu interpretieren. Die Macht muss analysiert werden als etwas, das zirkuliert, oder eher noch als etwas, das nur in einer Kette funktioniert. Die Macht funktioniert, die Macht übt sich als Netz aus, und über dieses Netz zirkulieren die Individuen nicht nur, sondern sind auch stets in der Lage, diese Macht zu erleiden und auch sie auszuüben; sie sind niemals die träge oder zustimmende Zielscheibe der Macht; sie sind stets deren Überträger – mit anderen Worten: die Macht geht durch die Individuen hindurch, sie wird nicht auf sie angewandt. Das Individuum selbst ist eine Wirkung der Macht.[10]

Häufig nimmt man an, dass die Idee, die Quelle oder der Vereinigungspunkt der Macht der Staat sei. Insofern ist zu fragen, ob die Gesamtheit der Kraftverhältnisse einer gegebenen Gesellschaft den Bereich des Politischen konstituiert.[11] Keine politische Partei, die einmal die Regierung eines Staates übernehmen will, kommt umhin, den Terrorismus zu verurteilen, denn Terrorismus ist nichts anderes als der Kampf gegen den Staat, der bewaffnete Kampf gegen den Staat. Außerdem vermag die öffentliche Meinung sich kaum in einer Serie terroristischer Anschläge wiederzufinden. Wenn der Terrorismus jedoch in einer nationalistischen Bewegung verankert ist, wird er bis zu einem gewissen Maße akzeptiert. Man denke etwa an den jüdischen Terrorismus vor der Gründung des Staates Israel, an den palästinensischen oder den irischen Terrorismus. Grundsätzlich abgelehnt wird dagegen eine terroristische Bewegung, die im Namen einer Klasse, einer politischen Partei oder einer Randgruppe zu handeln behauptet. Der Vertrag, den der Staat der Bevölkerung anbietet, lautet: Ich biete Euch Sicherheit.[12] Dann aber sind Eingriffe erforderlich, die trotz ihres außerordentlichen, außergesetzlichen Charakters dennoch nicht als Willkür oder Machtmissbrauch erscheinen dürfen, sondern als Ausdruck von Fürsorge. Der Terrorismus erschreckt Regierungen und erregt ihren keineswegs gespielten Zorn vor allem deshalb, weil er sie gerade auf der Ebene attackiert, auf der sie den Anspruch erheben, den Menschen garantieren zu können, dass ihnen nichts passiert. Also trifft der Terrorismus die gegenwärtigen Absicherungsgesellschaften in ihrem Nerv.[13]

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bestand die Armee im Wesentlichen aus kleinen, um einen Führer organisierten Einheiten relativ austauschbarer In-

[10] Ders., ebd., S. 114.
[11] Ders., ebd., S. 131 f.
[12] Ders., ebd., S. 137–139.
[13] Ders., ebd., S. 140 f.

dividuen, die nun durch eine große pyramidenförmig aufgebaute Einheit mit einer Reihe von Unterführern, Unteroffizieren und auch Technikern ersetzt werden, und zwar hauptsächlich wegen einer technischen Erfindung, nämlich die des relativ schnell und zielsicher feuernden Gewehrs. Diese Machtmechanismen und Machtverfahren müssen wir als Techniken verstehen, also als Verfahren, die erfunden, verbessert und ständig weiterentwickelt werden. Es gibt tatsächlich eine Technologie der Macht oder besser der Mächte, die ihre eigene Geschichte der Schulung und Disziplinierung haben.[14] Ohne diese militärische Struktur kommt auch der moderne Terrorismus nicht mehr aus.

Der Terrorismus und der Kampf gegen ihn verändern die militärischen Paradigmen erneut. Die neuen Strategien lassen sich nicht mehr vom Schachspiel ableiten: Im Voraus existierende Regeln sind nicht vorhanden, Zug um Zug als Grundlage für „tit for tat" gibt es so wenig wie benennbare Figuren. Nichts scheint berechenbar, planbar, steuerbar. Die Traumata Europas im 20. Jahrhundert waren Kolonialismus, Totalitarismus und Holocaust und riefen eine Generation hervor, die dem Versagen der humanistischen Ideale einen Sinn abzugewinnen hatte.[15] Nun geht es um das Erbe der Aufklärung in einer globalisierten Welt, die immer mehr durch Terrorismus und Antiterrorismus geprägte Strukturen erhält. Diese Bewahrung erweist sich als schwierig, wenn Modernisierung als gewaltsame Entwurzelung traditioneller Lebensformen verstanden wird.[16] Toleranz kann nicht ständig dekonstruiert werden. Ziel des Terrorismus ist es nicht, etwas zu erhalten, sondern zu destabilisieren. Die islamische Welt erfährt ihre Marginalisierung und Pauperisierung nicht zuletzt deshalb, weil ihre natürlichen Ressourcen enteignet wurden. Im Terrorismus geht es um den Krieg der Bilder und Diskurse. Die Lage der islamischen Welt ist einzigartig, weil hier die Erfahrung von Modernität und Demokratie fehlt und sie in Regionen mit großen natürlichen Ressourcen (Erdöl) lebt. Das macht sie anfällig für eine rücksichtslose Modernisierung.[17] Wir brauchen also eine Hermeneutik der Globalisierung, die sich nicht nur auf das Ökonomische beschränkt, sondern insbesondere die technischen Wurzeln der Globalisierung angemessen berücksichtigt.[18]

[14] Ders., ebd., S. 225 f.
[15] J. Habermas/J. Derrida: Philosophie in den Zeiten des Terrors (2004), S. 19–33.
[16] Dies., ebd., S. 33–41.
[17] Dies., ebd., S. 44.
[18] B. Irrgang: Hermeneutische Ethik (2007).

## 2. Verschiebung militärischer Technologien und Fronten – Konjunktur des Terrorismus?

Das Kriegsparadigma hat sich zum Wechsel des 21. Jahrhunderts verändert. Ein Krieg mit dem manichäistischen Endziel, das Böse endgültig aus der Welt zu vertreiben, ist mit dem Krieg gegen den Terror angesichts des 11.09.2001 formuliert worden. Der Krieg der Zukunft bedeutet: Kleine, hochgerüstete, mobile und vernetzte Spezialeinheiten sind am Werk. Krieg und Terror verschmelzen zunehmend. Wir haben vor uns eine Anschlagskultur und eine Verstärkung terroristischer Vereinigungen. Die Terroristen sehen die ganze Welt als ihr Schlachtfeld. Der Terror lässt viele traditionelle Grenzziehungen verschwimmen, wie die zwischen Krieg und Frieden, Militär- und Zivilgesellschaft. Die Konjunktur des Terrors kommt nicht wirklich überraschend. Er blüht seit der Mitte der 90er Jahre auf. Die Abschaffung der Blöcke und der Verlust der Zwänge und Orientierungen haben dazu beigetragen.[19]

Terrorismus wird als neue Form des Krieges inszeniert. Der Krieg ermöglicht den Konfliktparteien, jenseits eines völkerrechtlichen Minimalkonsenses einen rechtlosen Zustand zu unterstellen und dementsprechend zu handeln. Der Terrorismus gilt als Bedrohung der existierenden Ordnung der Nationalstaaten. Dann wird auf die Unmöglichkeit verwiesen, eine international tragfähige Einigung zu finden.[20] Fundamentale Werte werden auf beiden Seiten der Front beansprucht. Der Terror lebt von seiner Unabsehbarkeit. Moderne Kriege haben immer mehr Zerstörungskraft. Terroristen und Partisanen folgen keiner klassischen Kriegsführung. Dadurch wächst das Bedrohungspotenzial irregulärer Kämpfer. Mit immer regelverletzenderen Strategien können sie auch große reguläre Armeen mit verhältnismäßig geringen Mitteln in Atem halten. Die Kombattanten sind keinem Staat, sondern einer Idee verpflichtet. Der Terrorist des 21. Jahrhunderts denkt global, wenn er lokal handelt. Selbst wer in seinen politischen Ansprüchen territorial rückgebunden ist, kann seine Pläne nie ohne die Beeinflussung einer medial einbezogenen Weltgesellschaft verwirklichen. Die Angst vor atomaren und biologischen Waffen wird eingesetzt. Der Vorteil irregulärer und asymmetrischer Kampfformen mit Waffen globaler Reichweite ist offenkundig: Gefahrenprognosen können nicht mit letzter Sicherheit widerlegt werden. So kommt es auch wieder zu medial entfachten Hysterien.[21]

[19] G. Palm/F. Roetzer: Medien, Terror, Krieg (2002), S. 9–12.
[20] Dies., ebd., S. 13–16.
[21] Dies., ebd., S. 17–24.

In der klassischen Konfliktsituation von Staaten erkennen sich diese gegenseitig an, so dass Krieg vorübergeht. Das ist beim Terrorismus anders. Der Erfolg von Befreiungsbewegungen beruht auf dem Rückhalt in der Bevölkerung. Hochgerüstete Industriestaaten sind in direkter Konfrontation nicht zu besiegen. Daher kommt es zu Formen asymmetrischer Kriegsführung. Nicht zuletzt steht dahinter ein Versagen der Sicherheitsagentur Staat.[22] Wer die Freiheit aufgibt, um Sicherheit zu gewinnen, wird am Ende beides verlieren. Terror erzeugt Gegenterror. Eingriffe in das informelle Selbstbestimmungsrecht gehören möglicherweise dazu. Europäische Antiterrorismus-Gesetze sind eine Reaktion. Insofern bedarf es einer weltweiten neuen Gerechtigkeitsausrichtung.[23] Terrorismus mit biologischen Waffen, wie z. B. die Anthrax-Briefe, hat bislang begrenzte Wirkung. Sie erschrecken trotzdem in ungeheurem Maße. Experimente mit biologischen Waffen, wie sie etwa die AUM-Sekte durchgeführt hat, gehören ebenfalls dazu. Eine neue Ära von Waffen, erzeugt mit gentechnischen Mitteln, hat vermutlich gerade erst begonnen. Das Gefahrenpotenzial erscheint als enorm.[24] Auch die Terroristen inszenieren Aufmerksamkeitsspektakel vor einer globalen Öffentlichkeit. In gewisser Weise muss das Grauen verarbeitet und kanalisiert werden. So entstehen Teile eines Aufmerksamkeitsterrors. Pläne, ein Passagierflugzeug über Paris explodieren zu lassen, gehören in diesen Bereich.[25]

Das Testament des Attentäters Mohammed Atta von 1996, das spirituellen und technischen Rat für die letzten Stunden des heiligen Kampfes spendet, ist in diesem Zusammenhang besonders instruktiv. Der Fanatismus führt zu einer Opferbereitschaft bis zum Selbstmord in religiöser Verblendung. Auch im Mittelalter hatten die Assassinen Mordmissionen. Hier spielt religiöser Wahn eine zentrale Rolle.[26] Propaganda ist in einer hochgerüsteten Gesellschaft eine Waffe. Es geht um die internationale öffentliche Meinung. Man muss den Informationskrieg gewinnen. Dies bedeutet die Inszenierung des Terrors wie eines immerwährenden Anti-Terrorkrieges mit Überbietungsrhetorik. Bushs alttestamentarische Rhetorik ist Teil einer permanenten Show.[27]

Die Medien sind Parteien des Krieges. Die Moral an der Front und im eigenen Land wird wichtiger als der Krieg selbst. Bisweilen kommt es zur Abwäl-

[22] Dies., ebd., S. 29–37.
[23] Dies., ebd., S. 41–58.
[24] Dies., ebd., S. 66–75.
[25] Dies., ebd., S. 86–94.
[26] Dies., ebd., S. 98–102.
[27] Dies., ebd., S. 106–120.

zung der Schuld auf die Medien, z. B. um dem Vietnamtrauma zu entgehen. In den USA wird ein ungeheurer Konformitätsdruck aufgebaut, etwa durch die Gleichschaltung der Medien. Diese sind häufig patriotisch ausgerichtet. Bush gab grünes Licht für pauschale Lauschangriffe und die Überwachung des Internetverkehrs – Maßnahmen, die in der Presse kaum kritisch reflektiert wurden. Dabei wird hier ein gefährliches Spiel mit den Emotionen getrieben. Es manifestiert sich in Aussagen wie „Attacke auf Amerika" oder „Krieg gegen Amerika". Die Dramaturgie des Vergeltungsschlages basiert auf der Identifikation eines Schuldigen und seiner Dämonisierung. Das Risiko der Berichterstattung aus Pakistan oder Afghanistan im Oktober 2001 war enorm.[28]

Der Krieg gegen das Taliban-Regime oder Afghanistan hatte für die Angreifer die besten Voraussetzungen, um im Medienkrieg von vornherein eine nahezu uneingeschränkte Vorherrschaft einzunehmen, wie im Luftraum. Es war ein Krieg im schwarzen Loch der Medien. Die medienfeindlichen Taliban haben im Unterschied zu Serbien und dem Irak die Möglichkeiten für sich zu spät entdeckt. Sie beschränkten den Informationsfluss genauso wie die USA. So kam es zu Manipulationen und Fälschungen. Gestellte Tötungen, gekaufte Zeugen, erfundene Stories greifen ineinander. Behauptungen und Bilder werden in der Presse oft ungeprüft weiterverbreitet. In den Kriegen werden Medien zu kollektiven Aufmerksamkeitsorganen. Im digitalen Zeitalter besitzen Videobilder und Tonaufzeichnungen für sich oder an sich keine Beweiskraft mehr. Das Bekenner-Video Bin Ladens ist wohl als Fälschung anzusehen.[29]

Der Kunde ist König, der Betrug am Publikum und der Versuch, es fernzulenken, greifen ineinander. Die Macht des Adressaten, der Kunden und Konsumenten, die Zustellung von Botschaften anzunehmen oder zu verweigern, bleibt jedoch vorhanden. Die Medienkompetenz der Zuschauer muss erhöht werden. Außerdem ist die Macht der Sender zu kontrollieren. Immer weniger Konflikte werden persönlich ausgetragen, sondern in die Medien verlegt. Dies ist Teil einer umgreifenden Massenkommunikation. Sie manifestiert sich im Kampf um die Kanäle und im professionellen Informationsmanagement. Der Staat selber wird zum Programmveranstalter in Kommunikationskriegen. Das allzu große Vertrauen der Journalisten in das Pentagon hat sich schon häufig als Problem erwiesen.[30]

Während die Sprache angesichts des Krieges versagt, spricht das Bild. Die Kampfform des totalen Krieges, die Vernichtungszone, das Konzentra-

[28] Dies., ebd., S. 125–136.
[29] Dies., ebd., S. 143–155.
[30] Dies., ebd., S. 156–177.

tionslager liefern einfache und eingängige Bilder. Der Krieg ist als Ganzes aber unvermittelbar und so führt er in seiner Darstellung leicht zur Ästhetisierung.[31] Ein neues Medienzeitalter bricht an. Der Sender Al Dschasira als einigermaßen kritischer arabischer Sender hat von dieser Wende profitiert. Die Unterscheidung zwischen Terror und Krieg verwischt sich. Standgerichte und Kinderkrieg sind weitere Aspekte dieses ausfransenden Kriegsverständnisses.[32] Die nächste Superwaffe ist die Panik. Die Waffen des kleinen Mannes dienen dazu, Panik zu verbreiten. D. h. man darf in Zukunft bei der Beurteilung der Kriegsführung nicht nur auf die Explosivwaffen schauen. Nun gibt es Notwendigkeiten, Varianten des Medienkrieges kritisch zu analysieren.[33] Das Fernsehen bringt Einsätze aus tausenden Kilometern Entfernung. 1991 im ersten Golfkrieg konnten noch nicht alle Informationen in Echtzeit verarbeitet werden. Daher war 1991 noch ein Hauptquartier in Saudi-Arabien für die Presse eingerichtet. Begonnen hat die Geschichte des Einsatzes von US-Spezialtruppen bereits in den 80er Jahren. Die Botschaft im Iran wurde durch unkonventionelle, verdeckt stattfindende Einsätze evakuiert, um sie der Kritik zu entziehen. Der Trend weg von klassischen Kriegen ist nicht zu übersehen. Die technologische Waffenentwicklung führt zu einer Steigerung der Zerstörungsgewalt und wachsender räumlicher Distanz, die überwunden werden kann. Größere Reichweite und bessere Präzision der Waffen ist angestrebt. Autonom agierende Robotsysteme werden den Platz der Kämpfenden einnehmen.[34]

Sechs Punkte sind für den Zusammenhang von Technik und Terrorismus von besonderer Bedeutung:

(1) Das heimtückische Zuschlagen mit Hilfe von technischen Mitteln ist das Charakteristikum der Hacker und einer terroristischen Organisation in Netzwerken mit Hilfe von Viren.

(2) Technische Infrastruktur, Alltagstechnik und Sondertechnik reizen geradezu zu terroristischen Eingriffen, da diese Strukturen in ihrer Totalität nicht geschützt werden können und für solche Störungen anfällig sind.

(3) Die Medieninszenierung macht die Tötung möglichst vieler Kombattanten auch unter Opferung des eigenen Lebens sehr attraktiv, denn der Terrorist geht zumindest für die Zeit nach seiner Tat auf Grund von Bekennerschreiben in

[31] Dies., ebd., S. 177–181.
[32] Dies., ebd., S. 207–221.
[33] Dies., ebd., S. 232–235.
[34] Dies., ebd., S. 241–254.

die Weltberichterstattung ein. Dieser Anreiz mag möglicherweise größer sein als der religiöse Anteil an dem Terrorismus entgegen den Meinungen, die häufig in der Presse vertreten werden.

(4) Moderne Technik als vernetzte Technik inklusive Infrastruktur ist sichere Technik. Das ist die „Philosophie" der Technologie-Zivilisation. Der Terrorismus erhöht den Preis sicherer Technik und macht deutlich, dass auch sichere Technik angesichts des Terrorismus einfach nicht sicher genug ist, um als Legitimation der Regierung durch solche Technik vor dem Volk eingesetzt zu werden.

(5) Militärisch-technisch sind die USA nicht mehr zu besiegen. Das fordert andere Kampfstrategien geradezu heraus. So ist es hier ebenfalls eine technisch-militärische Situation, die heute gängige Formen des Terrorismus hervorruft, genauso wie im Ersten oder Zweiten Weltkrieg Guerillabewegungen und Untergrundkämpfer ihre Strategien verfolgt haben.

(6) Finanzterrorismus und Finanzierung des Terrorismus: Es geht zum einen darum, das sicher auf technischen Voraussetzungen beruhende internationale Finanzsystem anzugreifen und unsicherer zu machen. Zum andern geht es um die Finanzierung des Terrorismus. Ein neues Szenario könnte entstehen, wenn Massenvernichtungswaffen wie A-, B- oder C-Waffen in die Hände von Terroristen gelangen würden und deren Einsatz an die Verwirklichung bestimmter politischer Ziele gebunden würde. Eine präventive Selbstverteidigung des so erpressten und angegriffenen Staates ist ethisch gesehen im Sinne des Notwehrrechtes zu diskutieren.

## 3. Terrorismus als Element der Hightech-Zivilisation, – nicht Ausdruck eines Kulturkampfes

Hat mit dem 11. September 2001 ein Geschichtsbruch stattgefunden oder nicht? Die Einmaligkeit dieser Anschläge führt zur Frage nach einem Vergleichsrahmen. Terror dient als Kampfmittel im Streit um die Legitimität der Gewalt. Terror ist immer die Gewalt des andern, ist Gewalt gegen Wehrlose und die Kraft moderner Kriegsführung. Terror kennt zahlreiche Gewaltformen, Akteure und Umstände. Terror bedient sich zudem der Waffe der Angst. Das Grauen beschleicht die Menschen, wenn die Art der Gewalt jeweils jenseits des Begreifbaren liegt. Der Anschlag will sofort töten.[35] Terror sucht

[35] H. Hofmann/W. Schoeller (Hg.): Wendepunkt 11. September 2001 (2001), S. 27–32.

Angst zu erzeugen, nicht bei seinen Opfern, sondern unter den Überlebenden, den Zuschauern, den Unbeteiligten. Die Grundfiguration des Terrors umfasst mindestens drei Instanzen: die Täter, die Opfer und die Unbeteiligten. Der Zufall ist ein zuverlässiger Verbündeter des Terrors. Er greift den Staat bei seiner zentralen Aufgabe an, nämlich der Garantie der Unverletzlichkeit. Viele Erklärungen des Terrors suchen den Begriff der Schuld und der Handlungsfreiheit zu eliminieren und Täter zu Opfern zu machen. Art und Ausmaß des Terrors verleiten zu der Vorstellung, der terroristischen Gewalt müssten besonders fanatische Überzeugungen zugrunde liegen. Doch große Verbrechen benötigen keine großen Ideen. Auch für Verbrechen gegen die Menschheit genügen niedere Instinkte. Fraglich ist der aktuelle Hinweis auf die Religion. Für Terrorakte ist Fanatismus weder notwendig noch hinreichend. Dem Terror liegt eine Dynamik der Entgrenzung zugrunde. Der Terror, der auf absolute Destruktion setzt, tilgt alle Spuren. Der Selbstmordattentäter lebt von einer Besonderheit: die Preisgabe seiner selbst verleiht eine einzigartige Zerstörungskraft. Militärische Maßnahmen gegen den Terror endeten regelmäßig in einem Desaster.[36]

Wir haben uns lange mit dem Gedanken getröstet, den Terroristen ginge es eher um Publizität als um das Töten. Angriffe auf die wichtigen Bereiche der Infrastruktur rufen Terrorabwehr hervor. Die Anschläge vom 11. September und die Bombenanschläge auf die amerikanischen Botschaften in Kenia und Tansania drei Jahre zuvor weichen erheblich vom klassischen Schema, z. B. dem der RAF und der IRA, ab. Es liegen keine klassischen Bekennerschreiben vor und es kommt in gewisser Weise zu einer Privatisierung des Terrorismus. Es handelt sich insbesondere um antiamerikanischen Terrorismus. Insofern kann man diskutieren, ob es sich um eine Wiederkehr eines religiös motivierten Terrorismus handelt. Da der Terrorismus sich verändert, muss sich auch der Kampf gegen ihn verändern.[37]

Nach einer langen Stagnation des Terrors in den 90er Jahren hat der Hass auf die Dominanz der Weltmacht USA und der Kampf gegen die Globalisierung zu neuen Ansätzen des Terrors geführt. Es ist von äußerster und unerbittlicher Logik, dass es den Willen zur Zerstörung anstacheln muss, wenn eine Macht immer mächtiger wird. Das Abendland, das die Stelle Gottes eingenommen hat, wird selbstmörderisch und erklärt sich selbst den Krieg. Ist also Terror gegen den Terror möglich? Es gibt hinter all dem keine Ideologie mehr. Der Ers-

[36] Dies., ebd., S. 33–40.
[37] Dies., ebd., S. 45–51.

te Weltkrieg beendete die europäische Vorherrschaft und den Kolonialismus und stellte den letzten klassischen Krieg dar. Der Zweite Weltkrieg beseitigte den Nationalsozialismus, der Kalte Krieg den Kommunismus. So bleibt also nur noch die Globalisierung. Heute ist aber das Projekt der Globalisierung an seine Grenze gekommen. Es formieren sich überall diffuse Gegenkräfte. Der Terrorismus ist unmoralisch, aber die Globalisierung ist auch unmoralisch. Gut und Böse wachsen offenbar gemeinsam.[38]

Die liberalen Mächte waren dadurch gekennzeichnet, dass sie absolute Todesvermeidung propagierten. Es ist den Terroristen gelungen, aus ihrem Tod eine absolute Waffe gegen jedes System zu schmieden, das sich einer absoluten Todesvermeidung (Null Tote) verpflichtet hat. 5000 Tote auf einen Schlag sind unheimlich viel, wenn sie einem System zugefügt werden, das mit Null Toten rechnet. Die Terroristen haben sich alle Errungenschaften der Moderne und der globalen Zivilisation zu eigen gemacht, um sie zu zerstören. Es kommt zu einem Terrorismus der Reichen. Sie haben sich der Medien genauso bedient wie der Börsenspekulation, der Informatik oder des Flugverkehrs.[39] Die Attentäter von New York waren nicht nur technisch auf der Höhe der Zeit. Es besteht ein gewisser kollektiver Drang zur Selbstbeschädigung.[40] Die tatsächliche Wirkung der Anschläge war weniger real als vielmehr symbolisch. Wir müssen aber zum Realen zurückkehren. Der Gegenschlag soll uns in der Gewissheit wiegen, dass sich eigentlich nichts geändert hat.[41] Aber tatsächlich ist der Weg in eine alternative Modernität bereits eingeschlagen.

Aus der ideologischen Polarisierung von Islam und westlicher Welt müssen wir letztendlich herauskommen. Auch die Rede von muslimischen Gesellschaften ist falsch. Heute scheint in muslimischen Gesellschaften die Duldung des Fremden nicht mehr so ausgeprägt zu sein wie in früheren Zeiten. Es kommt häufiger zur Diskriminierung von Nichtmuslimen durch Muslime, obwohl der Islam die Duldung von Schutzbefohlenen befiehlt.[42] Der politische Islam reagiert auf das Scheitern der halben Moderne oder der Unwägbarkeiten der halben Modernisierung mit einer konsequenten, aber auch hilflosen, ziellosen und mit Sicherheit langfristig erfolglosen Rückwendung. Die USA werden als symbolische Quelle der Säkularisierung, als Schutzmacht Saudi-Arabiens und Ägyptens im Sinne von abtrünnigen Mächten und als Schutz-

[38] Dies., ebd., S. 53–56.
[39] Dies., ebd., S. 57–64.
[40] Dies., ebd., S. 118–120.
[41] Dies., ebd., S. 134–136.
[42] Dies., ebd., S. 157.

macht Israels gesehen. Fünf Typen von Reaktionen auf Modernisierungsprozesse sind möglich: (1) kritiklose Anpassung, (2) systematische Suche nach einer Synthese, (3) Herauspicken der Modernisierungsrosinen, (4) Zulassen von einzelnen Modernisierungswerten nur bei Kompatibilität mit traditionellen Werten, (5) gewaltsamer Kampf gegen Modernisierung. Die meisten sind für Versöhnung mit Modernisierung, für einen Synkretismus. Der Terror als transnationales Netzwerk greift die staatliche Integrität an. Es ist ein neuartiger Typus von internationalem Akteur. Wie kann man eine Organisation abschrecken, die kein Territorium besitzt? Auch Russland, Indien, China sind Ziele megaterroristischer Anschläge geworden. Der Kampf gegen den Terrorismus ist wahrscheinlicher als der Krieg der Kulturen.[43]

Unsere hochverdichteten Zivilisationen sind extrem verwundbar, weil die Technik, die sie ermöglicht, gegen sie gewandt werden kann. Die Bereitschaft zum Massenmord und geplanter Suizid bedürfen keiner desolaten Lebensbedingungen. Sie können auch als Zweifel an der Kraft der Kultur verstanden werden. Im Dialog stehen nicht Kulturen, sondern Individuen. Letztendlich kann Wandel nur durch Annäherung erzeugt werden.[44] Die technischen Aspekte der Modernisierung wurden häufig übersehen, sind aber die Grundlage für die Realisierung des technischen Fortschritts. Es stellt sich allerdings die Frage, ob technischer Fortschritt für alle Länder in gleichem Maße erforderlich ist. Internationale Arbeitsteilung und unterschiedliche Technikhöhe vertragen sich miteinander. Oft wurden die Kosten der technischen Modernisierung übersehen und technische Modernisierung mit politischer Modernisierung verwechselt. Wir brauchen also eine politische Technikhermeneutik. Die kulturelle Modernisierung basiert auf einer Technisierung der Alltagswelt und hat viele Aspekte der Modernisierung übernommen oder ersetzt. Säkularisierte Versatzstücke der Aufklärungsphilosophie und einer Menschenrechtsmoral verknüpfen sich mit den Segnungen des technischen Fortschritts. Die liberale Grundeinstellung im Sinne des universalistischen Ethikprinzips und des uninteressierten Laissez-faire, wobei diese häufig als Mangel an Kompetenz und Können auftritt und nicht aus Toleranz geschieht, scheinen ihre entscheidende Kraft verloren zu haben. Die Individualisierung macht auch die Grenze unseres Könnens deutlich. Das Abendland von heute ist immer noch immens reich, aber es ist schwach. Ihm fehlt die moralische Substanz zur dezidierten

[43] Dies., ebd., S. 254–261.
[44] Dies., ebd., S. 273–301.

Selbstbehauptung. Die Gewissheiten der Aufklärung erschöpfen sich. Nathan der Weise und die Ringparabel passen nicht mehr in unsere Zeit.[45]

Seit dem ersten Irakkrieg vollzieht sich auch im Irak jener Prozess der schleichenden Islamisierung, der für so viele korangläubige Länder heute charakteristisch ist und der sich dem Auge oberflächlicher Besucher nur entzieht, weil er fern der bürgerlichen Viertel der Hauptstädte bei den kleinen Leuten und vor allem in der Provinz stattfindet.[46] Die neue Ökonomie des Terrors ist im Grunde ein Produkt der Globalisierung und insbesondere des hohen Tempos, mit der diese seit dem Fall der Berliner Mauer vorangeschritten ist. Die neue Ökonomie des Terrors hätte sich während des Kalten Krieges nicht entwickeln können. Das eigentliche Problem ist die wachsende Spannung zwischen dem dominierenden System des westlichen Kapitalismus und einer wachsenden muslimischen Weltbevölkerung, in der eine neue Schicht von Kaufleuten und Bankiers mit begrenzten Entwicklungsmöglichkeiten konfrontiert ist. Der Terrorismus ist ein politisches Phänomen und solange er sich auf diesem Terrain bewegt, wird es keinen Konsens für seine Definition geben.[47] Mit den Anschlägen auf die Twin Towers hatten Veteranen des antisowjetischen Dschihad ihren Hass auf ihren einstigen Verbündeten, die Vereinigten Staaten, gerichtet. Erstaunlicherweise führten diese Entdeckungen jedoch nicht dazu, dass man sich Gedanken über die nationale Sicherheit machte, noch wurden gegen die Bedrohung durch die bewaffneten islamischen Gruppen jemals geeignete Maßnahmen ergriffen.[48]

Die französische Antwort auf den kommunistischen Guerillakrieg in Indochina wurde unter dem Begriff Aufstandsbekämpfung bekannt. Als neues Konzept der politischen Kriegsführung legitimierte sie den staatlich finanzierten Terrorismus: die materielle Unterstützung des Guerillakrieges durch eine Kolonialmacht als Mittel, um Aufstände, Widerstand und Subversion zu bekämpfen.[49] Diese Guerillakriegswirtschaft etwa in Nikaragua und El Salvador beruht auf Selbstversorgung und Hilfe von außen, d. h., auf ausländischer Hilfe wie beispielsweise den Waffen und Geldern, welche die Sowjets den Guerilleros zukommen ließen.[50] Der Zusammenbruch der Sowjetunion brachte zwar das Ende des Kalten Krieges, nicht jedoch des staatlich finanzierten

[45] P. Scholl-Latour: Kampf dem Terror (²2005), S. 48 f.
[46] Ders., ebd., S. 176.
[47] L. Napoleoni: Die Ökonomie des Terrors (2005), S. 11–16.
[48] Dies., ebd., S. 35 f.
[49] Dies., ebd., S. 47–49.
[50] Dies., ebd., S. 53.

Terrors.[51] Die Allianz zwischen Terrorismus und Drogenhandel ist ein relativ neues und äußerst gefährliches Phänomen.[52] Ein Resultat des langen Kampfes der PLO um wirtschaftliche Unabhängigkeit war der Zerfall des staatlichen Monopols auf die Finanzierung bewaffneter Gruppen. In der Arena der internationalen Politik bildeten sich neue bewaffnete Gruppen, die sich selbst finanzieren konnten, wurden Allianzen geschmiedet, neue Formen eröffnet, und es tauchten neue Geldgeber auf. Der Terror war nun nicht mehr die ausschließliche Domäne der Supermächte und ihrer engsten Verbündeten. Er war zu einem autonomen Wirtschaftszweig geworden.[53]

Die westliche Kolonisierung hat viele Narben im Orient hinterlassen und wirtschaftliche wie kulturelle Abhängigkeiten geschaffen. Arabische Staatsführer haben säkulare Elemente des Westens aufgegriffen, um einen rapiden Modernisierungsprozess nach europäischem Vorbild in Gang zu setzen. Auf dem Weg in die Unabhängigkeit übernahmen sie die westlichen Wirtschaftsprinzipien des Kapitalismus und der Akkumulation, ohne die entsprechenden gesellschaftlichen und politischen Werte einzuführen, z. B. die repräsentative Demokratie. So entstand eine neue, ungeheuer reiche Oligarchie, und die muslimische Elite, im Westen erzogen und ausgebildet, wurde zur Brücke zwischen dem westlichen Kapitalismus und den Rohstoffen und Märkten des Ostens.[54] Das unmoralische Verhalten der westlichen Demokraten hat zweifellos dazu beigetragen, die radikal-islamischen Gruppierungen auch in den Augen gemäßigter Muslime zu legitimieren.

Im nahen Osten werden 25–50% aller finanziellen Transaktionen verdeckt abgewickelt. Eine Möglichkeit dafür bietet das *Hawala-System*, bei dem ein bestimmter Betrag an Bargeld in dem einen Land eingezahlt wird, damit in einem anderen Land die gleiche Summe abgehoben werden kann. Sobald die Transaktion stattgefunden hat, werden sämtliche Unterlagen darüber vernichtet. Ursprünglich stammt diese Methode aus dem alten China, wo man sie als *Fei Qian*, fliegendes Geld, bezeichnete. Arabische Händler übernahmen diese Art des Transfers aus Furcht vor den Raubüberfällen auf dem Weg über die Seidenstraße. Geheimhaltung und hohes Tempo der Transaktionen sind die Vorzüge des Hawala-Systems, die Terrorgruppen am meisten schätzen. Interessanterweise werden Hawala-Netzwerke nicht von Arabern kontrolliert, sondern von Indern und Pakistanern, die an den Golf ausgewandert sind. Zwar

[51] Dies., ebd., S. 64.
[52] Dies., ebd., S. 86.
[53] Dies., ebd., S. 96.
[54] Dies., ebd., S. 171.

gelang es INDIRA GHANDI, das System in Indien auszutrocknen, doch in Pakistan erfreut es sich nach wie vor weiter Verbreitung. Die islamistische Kolonisation der muslimischen Welt wurde durch das Hawala-System erleichtert, da es Geld in islamische Banken und in den Warenhandel im Osten pumpt.[55]

Das Hauptangriffsziel der politisch-islamischen Gewalt ist nicht der Westen, sondern es sind die prowestlichen Regimes in muslimischen oder überwiegend muslimisch bevölkerten Ländern. Erst nach dem Sieg in Afghanistan, dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Golfkrieg trat ein neuer Feind in das Blickfeld.[56] Die arabische Welt mit ihren Öleinnahmen hat mehr Reichtum als Entwicklung gewonnen. Die Petrodollars brachten keine Modernisierung oder – was noch besser gewesen wäre – die Verteilung des Reichtums auf breite Bevölkerungsschichten mit sich. Der beispiellose Geldtransfer aus dem Westen in die arabischen Länder trug dazu bei, die arabischen Regimes zu zementieren. Es scheint jedoch realistischer, diesen Unmut als Nebenwirkung der islamischen Unzufriedenheit über die eigene Herrscherkaste zu sehen und nicht als einen davon unabhängigen Widerstand gegen den Westen.[57] Der Märtyrerkult ist mehr von dem Gedankengut rechtsgerichteter französischer und italienischer Anarchisten des 19. Jahrhunderts beeinflusst als vom sunnitischen oder schiitischen Islam. Könnte es sein, dass die ideologische Saat des Faschismus, Nationalismus und Bolschewismus nun, fast ein Jahrhundert später, im Islamismus aufgeht? Mit der Religion lassen sich viele auf bequeme Weise politische und wirtschaftliche Ziele kaschieren. Auch erinnert die Rigidität der Dichotomie an die französische oder bolschewistische Revolution, wo der Kampf als Klassenkampf definiert wurde. So ist der moderne Dschihad ein Gebräu aus revolutionärer islamistischer Ideologie, der Suche der Muslime nach Identität und sozioökonomischen Bestrebungen.[58]

## 4. Der neue Cyberterrorismus

Der 11.9.2001 war so überraschend, weil die Taktik der Terroristen, Verkehrsflugzeuge als Waffen zu benutzen, so unerwartet war. 1994 vereitelten die französischen Behörden einen Anschlag mit einem Passagierflugzeug auf den Eiffelturm. Dass die Verwendung von Flugzeugen von Terroristen erwogen wurde, war bekannt. Der Cyberterrorismus, der in kritischer Weise das Inter-

[55] Dies., ebd., S. 205–207.
[56] Dies., ebd., S. 236–240.
[57] Dies., ebd., S. 244 f.
[58] Dies., ebd., S. 248–251.

net, die Kommunikationswege und die elektrische Energie benutzt, um physikalisch zerstörerisch wirken zu können, ist weit verbreitet und nutzt die kaskadenartig sich fortsetzenden Fehlschläge elektronischer Systeme, die sowohl die Gesundheit der Ökonomie wie die Sicherheit der Öffentlichkeit gefährden. Der leichte Zugang zum Internet erweist sich damit als ambivalent.[59]

*Black Ice* ist die Simulation der Folgen eines größeren terroristischen Überfalls auf die USA. Das Szenario ist ein Eissturm über Salt Lake City, der die Telekommunikation und die Elektrizitätsversorgung unterbricht. Es kommt zum Zusammenbruch der Grundversorgung, die auf Elektrizität beruht. Terroristengruppen, die das Chaos zu vergrößern trachten, und Konfusion durch physikalische Attacken oder direkte Angriffe können die Ökonomie in höchst empfindlicher Weise treffen, indem Terroristen gegen die nationale Cyber-Infrastruktur Angriffe richten.[60] Der Schutz der Infrastruktur spielt daher eine zentrale Rolle. Eine zweite Übung unter dem Namen *Blue Cascades* wurde im Juli 2002 durchgeführt. Hier wurde simuliert, dass terroristische Attacken oder andere Naturkatastrophen die elektrische Grundversorgung für Wochen unterbrechen könnten und in manchen Fällen sogar für Monate. Die Verwundbarkeit der elektrische Energie erzeugenden Industrie speziell in den USA hat sich bereits in mehreren Störfällen gezeigt. Die überwältigende Abhängigkeit von der technischen Infrastruktur ist Kennzeichen der modernen Zivilisationen. Es wäre daher eine Neukonstruktion der Energieerzeugung und Energieversorgung insbesondere mit elektrischer Energie dringend erforderlich. Dabei gibt es auch eine ganze Reihe von Steuerungsproblemen, die man als Cyber-Verwundbarkeit und Sicherheitsvorfälle bezeichnen könnte.[61]

Die Risiken unserer gigantischen Informationsvernetzung müssen erkannt werden. Der Cyber-Terrorismus ist der zumindest vorbereitende, politisch motivierte Angriff gegen die Informationscomputersysteme, Computerprogramme und Datensysteme, die dazu führen, dass nach Gewaltakten nicht kämpfende Teile der Bevölkerung durch subnationale Gruppen oder durch Geheimagenten angegriffen werden könnten. So gibt es in zunehmendem Maße Angriffe auf die Computer der US-Regierung. Studien der Baupläne eines Staudamms, um ihn sprengen zu können, können heute durchaus aus dem Internet heruntergeladen werden. Immer mehr Informationen, die Terroristen nutzen könnten, um ihre Objekte auszuspionieren, stehen im Internet.[62]

[59] D. VERTON: Black Ice (2003), S. XVII–XX.
[60] Ders., ebd., S. 18f.
[61] Ders., ebd., S. 20–24.
[62] Ders., ebd., S. 27–29.

Im Sommer 1997 wurde eine nicht angekündigte Übung durchgeführt, welche die Fähigkeit des Pentagons testen sollte, Cyberangriffe zu entdecken und abwehren zu können. 35 Hacker wurden dafür angeworben. Es zeigte sich in der Übung, dass das nationale elektrische wie das Telekommunikationssystem für Angriffe höchst anfällig ist. Terroristische Attacken ungleich größerer Art als vom September 2001 sind nicht nur möglich, sondern werden von den technologischen Strukturen unserer Gesellschaft fast in fahrlässiger Weise provoziert.

Weitere Schwachpunkte sind das drahtlose Fluggastbuchungssystem, überhaupt der drahtlose Internetzugang, die Übermittlung von Satellitendaten oder die drahtlose Abwicklung von Electronic Cash. Der beunruhigendste Aspekt ist vielleicht die wachsende Verwendung einer drahtlosen Kommunikationsstruktur im Gesundheitswesen.[63] Bin Ladens Hacker sind nicht in Afghanistan zu finden, sondern vor allem in Pakistan, im Iran, in Saudi Arabien, im Irak und in Russland.[64] Die Suche nach sensitiven Daten und strategischen Informationen, die in besonderer Weise geschützt werden müssen, ist voranzutreiben. Die Verletzlichkeit der Informations-Infrastruktur kann mit technischen Mitteln beeinflusst werden. Hier tut sich eine echte Sicherheitsherausforderung auf.[65] Im Jahre 2001 fanden die Angriffe der Cyberterroristen auf das Informationsnetzwerk der USA mit jedem Tag immer heftiger und immer häufiger statt. Der Zusammenbruch der Twin Towers war nur eine äußere symbolische Handlung. Der Schlag am 9. September 2001 brachte zudem erhebliche Schäden am Informationsnetzwerk. Er wurde begleitet durch Virusangriffe.[66] Die Unfähigkeit der Verwaltungen, den Terrorangriff abzuwehren, war das große Desaster. Man fühlte sich nach dem Wegfall der Bedrohung durch Russland insgesamt zu sicher.[67]

Computerspiele verändern ähnlich wie Kino, Rundfunk, Fernsehen und Video die Wahrnehmungsweise der Welt und die Erwartungen an die Lebenswelt. Das isolierte Herausgreifen des Gewaltaspektes ist nur eine verkürzte und verzerrte Thematisierung des Themas Gewalt im Cyberspace. Unterstellt wird eine ganz Hass-Industrie. Gewaltdarstellung und interaktive Handlungsangebote aber ergänzen sich in gewisser Weise. Dabei ist die Lust an der Gewaltausübung, die in den Computerspielen ausgelebt und vielleicht auch sti-

[63] Ders., ebd., S. 59–77.
[64] Ders., ebd., S. 80–98.
[65] Ders., ebd., S. 115–130.
[66] Ders., ebd., S. 136–160.
[67] Ders., ebd., S. 165.

muliert werden kann, der Ausgangspunkt für die Überlegungen und die Kritik. Die schnelle Reaktion wird trainiert. Seit dem Selbstmordattentäterspiel von 1999 und dem Spiel „Digital Hate" von 2002 wird hier ein enger Zusammenhang zwischen den tatsächlichen Terrorakten und den spielerischen Elementen konstruiert. Der virtuelle Rassenkrieg findet in dem Spiel „Underash" aus dem Jahr 2003 statt. Aber Spieler wollen nur die verfahrene Realität nachahmen.[68]

Zur Frage steht das Aggressionspotenzial brutaler Spiele bzw. brutaler Spieler. Die Methode der nutzerzentrierten schriftlichen Befragung zum Thema virtuelle Spielgewalt zeigt allerdings, dass distanziert-realistische und blutlos präsentierte Kriegsszenarien nicht unbedingt aggressionsfördernd sind. Eine rein moralisch-ethische Betrachtung erscheint als wenig sinnvoll, da die meisten Spieler virtuelle Gewalt unter funktionalistischen Gesichtspunkten wahrnehmen. Die Gewalt in Computerspielen ist nicht mit realer oder filmischer Gewalt vergleichbar.[69] Die Schulmassaker waren Anlass für eine öffentliche Diskussion über Gewalt im Cyberspace. Es gibt aber keine plausiblen Gründe für eine solche Unterstellung. Die US-amerikanische Selbstverteidigungsmentalität, die Amerikas Selbstbild von frühesten Zeiten an bestimmt, schlägt jederzeit schnell in aggressive Vernichtungsphantasien um.[70] Das Attentat als schöne Kunst ausgeführt ist ebenfalls ein Element der Verführungsgeschichte. Attentate werden heute als Aufmerksamkeitskunstwerke inszeniert. Sie bedeuten einen Ausbruch aus der Konformität der Gesellschaft und erhalten so dieselbe Funktion wie bestimmte Bands und Gangs in der Jugendkultur.[71]

Bei einer Produkthaftung von Spieleherstellern müssen die Umstände dafür, dass ein Fehler des Spiels vorliegt, sowie der daraus erwachsene Schaden und die Kausalität vom Geschädigten bewiesen werden. Produkthaftungsprozesse gehen in Deutschland meist verloren. Die Tat von Erfurt war Anlass für derartige Forderungen. Aber die Schuldfrage und die Sündenbocksuche sind der falsche Ansatz.[72] Die Tabuierung des Freitods und der Nachahmungseffekt von Suiziddarstellungen ist bekannt. Die relative Anonymität des Internets kann zu solchen Taten aufrufen und sie verstärken.[73] Die Geburt der Zivilisation aus dem Geist des Totschlägers greift gerne auf den keulenschwingenden Neandertaler zurück. Der Streit um den Aggressionstrieb hat gezeigt, dass es

[68] F. Rötzer: Virtuelle Welten (2003), S. 9–24.
[69] Ders., ebd., S. 26–34.
[70] Ders., ebd., S. 80–84.
[71] Ders., ebd., S. 89–92.
[72] Ders., ebd., S. 127 f.
[73] Ders., ebd., S. 143–146.

einen solchen wohl nicht gibt. Vielmehr müssten Mythen von Zivilisationsprozessen hinterfragt werden.[74] Bilder werden zu Anstiftern und im Zeichen der Bilderflut entsteht hier eine Gefahr. Der Nutzer aber ist Souverän und bestimmt.[75]

## 5. Der Terrorismus als Manifestation des Bösen?

AUGUSTINUS hat zuerst das Theorem des gerechtfertigten Krieges vor dem Hintergrund einer Theorie der sozialen Gerechtigkeit formuliert. Militärische Aktivitäten haben eine intrinsische Neigung zur Kontrolle. Insofern sind brutale Auswüchse nicht unbedingt mit der Logik der Kriegsführung zu erklären. Die Bombardierung der Zivilbevölkerung im Ausmaß, wie es im Zweiten Weltkrieg geschehen ist, ist nicht unbedingt militärisch zu rechtfertigen. Im 17. und 18. Jahrhundert wurde der gerechte Krieg naturrechtlich begründet, z. B. von HUGO GROTIUS und CHARLES DE S. MONTESQUIEU. Die Zerstörung des feindlichen Potentials war eines der Ziele. Eine Unterscheidung zwischen militärischen und zivilen Aspekten wurde nicht immer gemacht, zumal es ja auch Bürgerkriege gab.[76] Eine Verteidigung von Werten mit Gewalt wird häufig ethisch gerechtfertigt. Es geht auch um die Verteidigung von Unschuldigen. Persönliche Sicherheit ist eines der modernen Staatsziele. ERASMUS VON ROTTERDAM formulierte einen humanistischen Pazifismus. Ist der Schutz von Werten durch Gewalt, die selber Werte verletzt, eine moralisch mögliche Position?[77]

Bei der Frage nach der Gerechtigkeit des Krieges taucht die schwierige Frage auf, ob nicht beide Seiten recht haben könnten. Die Frage verschärft sich angesichts der Zerstörungskraft des modernen Krieges. Als Gründe für die Gerechtigkeit eines Krieges werden angegeben: (1) gerechter Grund, (2) kompetente Autorität, (3) ausgleichende Gerechtigkeit, (4) richtige Intention, (5) letzter Ausweg, (6) Wahrscheinlichkeit des Erfolgs, (7) Verhältnismäßigkeit und (8) Schutz Unschuldiger. Darin besteht eine gewisse Kriegsressource.[78] Moderne Technologie hat den traditionellen Krieg sinnlos gemacht. Leider wurde dadurch das Morden nicht geringer. Die militärische Supermacht kann mit Überlegenheit, Fernwaffen und Kampfrobotern zwar jeden Krieg gewin-

[74] Ders., ebd., S. 160–166.
[75] Ders., ebd., S. 169–174.
[76] J. B. ELSHTAIN: Just War Theory (1992), S. 23–33.
[77] Ders., ebd., S. 55–71.
[78] Ders., ebd., S. 201–219.

nen, aber ein solcher technologischer Krieg endet nicht mehr mit Frieden, sondern mit Guerillakrieg und Terror. Die unklare Endlösung durch Totalzerstörung des gesamten gegnerischen Potentials scheint weder strategisch noch moralisch diskutabel, denn der Preis wäre die jahrzehntelange Unbewohnbarkeit des eroberten Gebietes. Dies macht selbst militärisch gesehen keinen Sinn. Die USA ist militärisch unschlagbar – und das ist einer der wesentlichen Gründe für das Anwachsen des Terrorismus weltweit. Terrorismus und Guerillakrieg sind wirksame Strategien gegen Hightech-Armeen. Der pure Sieg militärischer High Technology besteht darin: Die Unbesiegbarkeit ruft eine ganz neue Dimension militärischer Verletzlichkeit herauf.

Das Erdebeben von Lissabon im Jahre 1755 erschütterte die Aufklärung. Lissabon markiert den Anfang in der Frühaufklärung, Auschwitz das Ende der Moderne in der Spätaufklärung. Ihr Thema ist eine Welt, in der Unschuldige leiden. Auschwitz markiert das Ende des aufklärerischen Mutes, Verantwortung zu übernehmen. In der Verarbeitung des Erdbebens von Lissabon markiert sich die Naivität der Aufklärung. Die Aufklärer stellen sich vor, wie die Welt verfasst sein müsste, damit wir in ihr denken und handeln können. Darin manifestiert sich eine Aufklärungsunterstellung. Wahrscheinlich bedarf es aus der Perspektive einer Nachmoderne eines schonungsloseren Realitätssinns, um in technologischen Gesellschaften als humanes Subjekt sich sittlich selbst erhalten zu können.[79] Es geht um die Forderung nach einer Verstehbarkeit der Welt. Moral verlangt von uns, das Böse verständlich zu machen.[80] Die Theodizee der Moderne sagt aus, dass die wirkliche Welt so ist, wie sie sein soll. Hier ist allerdings die Hypermoderne viel realistischer. G. W. F. HEGEL behauptet: Das Wirkliche ist das Vernünftige. Ethischer Pragmatismus akzeptiert das Unvernünftige, ohne zu verzweifeln.[81]

Aufklärung in der Spätmoderne ersetzte den Glauben an Gott durch den Glauben an die Wissenschaft. Aber Auschwitz als indirekte Folge von Wissenschaft als Ideologie (Sozialdarwinismus und Rassenhygiene) macht den Glauben an Wissenschaft brüchig. So ist am Ende der Moderne Theodizee genauso obsolet geworden wie die ideologische Rechtfertigung von Wissenschaft. Schafft also Technologie (pragmatische Rechtfertigung von Wissenschaft) das Heil und die Erlösung von der Verantwortung für unsere Taten? Angesichts der Atombombe und der Militarisierung der Technologie sind die

[79] B. IRRGANG: Hermeneutische Ethik (2007).
[80] S. NEIMANN: Das Böse Denken (2006), S. 23–33.
[81] B. IRRGANG: Hermeneutische Ethik (2007).

Heilsbringer erschöpft. Ein skeptischer Humanismus plädiert für Verantwortungsübernahme, wenn es sich lohnt, im vollen Bewusstsein, dass wir uns übernehmen könnten. Es ist die Wiederkehr des Individuums[82], der Erwerb von Kompetenz und Meisterschaft in der ethischen Urteilsbildung, die Strukturveränderungen hervorbringen kann.[83] Ohne Erfolgsaussichten versuchen unter der schrecklichen Fratze des Selbstmord-Terrorismus Einzelne, diese Veränderungen herbeizubomben.

Terrorismus und Gegen-Terror lassen sich nicht rechtfertigen. Schon der Ansatz ist falsch. Denn Irrationales lässt sich nicht wirklich rationalisieren. Terrorismus gilt als die Taktik einer gewollten und direkten Gewaltanwendung gegenüber nichtkämpfenden Zivilisten, die zum Tod oder zumindest zu schwerwiegender Gewalt aus politischen Gründen und Motiven führt. Es geht darum, politische Resultate durch die Schaffung von Angst zu produzieren. Insofern kann von einem strengen Amoralismus des Terrorismus gesprochen werden. Gibt es aber einen nichtterroristischen Gebrauch politischer Gewalt? Immer wieder reklamiert die Guerilla für sich, dass Terrorismus auch gerechtfertigt werden könnte. Sie führt eine taktische Definition des Terrorismus an.[84] Der Terrorismus wird als unterschiedslose Gewalt bezeichnet. Lässt sich Gewalt gegen Unschuldige überhaupt rechtfertigen? Unterschieden wird oft hinsichtlich der Gewalt gegenüber Personen und gegenüber Sachen. Man kann auch direkte und indirekte Folgen des Terrorismus unterscheiden. Es gibt revolutionären und gegenrevolutionären, politischen und nichtpolitischen, staatlichen und nichtstaatlichen, linken und rechten Terrorismus.[85]

Erfahrungen historischer Ungerechtigkeit gegenüber eingeborenen Menschen oder Rechten wurden zur Rechtfertigung von bestimmten Formen von Terrorismus herangezogen. Andere Akte zivilen Ungehorsams, humanitaristischer Intervention, politischer Gewalt und spezifischer Akte des Terrorismus und Abgrenzung gegenüber herrschenden Mächten waren Themen philosophischer Reflexion im Hinblick auf ihre Rechtfertigung. Zu liefern ist eine vernünftige und informative philosophische Analyse der Natur und der moralischen Rechtfertigung des Terrorismus.[86] Terrorismus wird von den meisten Menschen in einer unglücklichen und unspezifischen Art und Weise benannt. Der Begriff erscheint den Politikern verschiedener Länder geeignet als Be-

[82] B. Irrgang: Globalisierung (1999).
[83] B. Irrgang: Hermeneutische Ethik (2007).
[84] I. Primoratz: Terrorism (2004), S. 7–12.
[85] Ders., ebd., S. 17–24.
[86] J. A. Corlett: Terrorism (2003), S. 6.

schreibung politischer Gewalt welcher Art auch immer gegen ihre eigenen Länder oder von Angriffen auf ihre Alliierten, während sie jedoch die Einsicht nicht zulassen, dass ihre eigenen Regierungen Terrorismus unterstützen. Ohne Akte eines gewissen Terrorismus wäre auch die amerikanische Revolution nicht möglich gewesen. Also muss man über Terrorismus und politische Akte, die diesem zugeordnet werden, differenzierter argumentieren. Eine der Formen politischer Gewalt ist der Terrorismus und er hat sich über Jahre hinweg entwickelt. Obwohl er ursprünglich eine Methode politischer Art war und weniger eine Art und Weise der konventionellen Kriegsführung mit einem politischen Gegner, hat der Terrorismus seine Methoden und seine Vorgehensweise geändert.[87] Für JOHN MILL hängt eine mögliche Qualifikation in der Beurteilung von Gewalt von der moralischen Eigentümlichkeit der Anwendung von Gewalt in politischen Kontexten ab, von ihrer Basis in der Vernunft.[88] MILL hat zwei Kriterien der moralischen Legitimation von politischer Gewalt: der gerechte Grund und die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs.[89] KANT legt den Schwerpunkt der Rechtfertigung von Anwendung von Gewalt auf das Phänomen der Selbstverteidigung.[90]

Terrorismus kann als ein Akt der Abgrenzung und als Verweigerung des anderen in seiner technischen, ökonomischen und sozialen Überlegenheit gesehen werden. Die ausgeübte Gewalt wird technisch verstärkt. Diese technische Verstärkung ist ein Teil des Terrorismus und nicht nur ein Akzidens. Die immer größeren technischen Möglichkeiten der Kriegführung haben überhaupt erst die Form des Terrorismus als solcher hervorgebracht, nicht die Struktur der technologischen Gesellschaft selbst, die aufgrund der Ungeschütztheit ihrer sozialen Infrastrukturen Akte des Terrorismus allerdings geradezu heraufbeschwört. Diese Seite am Terrorismus wird in der Regel nicht ausreichend berücksichtigt und akzentuiert. Oft wird ein Recht auf einen Eingeborenenstatus und ein Recht auf die traditionelle Religion und ihren Erhalt angeführt, um ein Notwehrrecht gegen eine technologisch überlegene Macht zu legitimieren. Ein so abstraktes Notwehrrecht ist keine Notwehr, sondern eine ideologische Rechtfertigungsstrategie. Aber letztlich legitimieren diese „Vernunftgründe" den Terror nur angeblich. Denn unsere westliche Zivilisation erkennt nur Vernunftansprüche zur Legitimation von Gewalt politischer Art an.

[87] Ders., ebd., S. 48.
[88] Ders., ebd., S. 51.
[89] Ders., ebd., S. 53.
[90] Ders., ebd., S. 56.

Internationalen Institutionen fehlt es häufig an institutionell abgesicherter Macht, um wirklich voll handeln zu können. Wo es um die grundlegenden, langfristigen Schwierigkeiten einer internationalen Gesellschaft geht, sind Bürgerbewegungen im besten Fall abfedernde Instanzen.[91] Wenn jeder Krieg, der Zivilisten gefährdet, unmoralisch ist, ist letztlich jeder Krieg ungerecht. Eine risikolose Kriegsführung gibt es nicht. Soldaten, die für die Menschlichkeit kämpfen, werden anders als Soldaten vorgehen, die ihr Land und ihre Mitbürger verteidigen, z. B. ihr Leben nicht unbedingt nur aus humanitären Gründen aufs Spiel setzen. Gefährden wir durch unser Handeln Unschuldige, so müssen wir, auch wenn unser Vorgehen an sich gerechtfertigt ist, alles in unseren Kräften Stehende tun, um die Gefahren für Unschuldige zu verringern. Der gerechte Krieg dient der Restauration des Status Quo ante. Kann man denn mehr Frieden und Stabilität in der Welt durch einen gerechten Krieg erreichen? Eine Theorie, die uns sagt, wie wir mit Anstand und Wahrung der Gerechtigkeit Konflikte beilegen können, das ist das eigentliche Ziel.[92] Die gibt es aber nicht. Um flexibel in Konfliktsituationen das Richtige tun zu können, müssen wir Erfahrung gesammelt und Kompetenz erworben haben im Umgang mit solchen Situationen.[93]

Die Analyse der Strukturen institutioneller Hierarchien und militärischer Bürokratien kann bei der Klärung von Verantwortungsfragen helfen. Wenn man von einer Befehlshierarchie ausgeht, dann werden Soldaten als Werkzeuge betrachtet. Es gibt eine hierarchische Verantwortung und eine nichthierarchische Verantwortung, z. B. im Hinblick auf das Töten von Zivilisten. Die nichthierarchische Verantwortung von Offizieren ist heute nicht in befriedigender Form geklärt.[94] Hinzu kommt die Ethik des Notfalls bzw. die Ethik des Notstands. In Notfallsituationen kann man das Unmoralische bisweilen moralisch rechtfertigen. Wir sollten versuchen, dem äußersten Notfall immer zu entkommen.[95] Die Rechtfertigung humanitär begründeter militärischer Interventionen sollte ebenfalls differenziert betrachtet werden. Als Antwort auf Massaker, Vergewaltigung, ethnische Säuberung, Staatsterrorismus, entarteten Feudalismus mit skrupellosen Kriegsheeren und gesetzlosen Marodeuren scheint der Einsatz militärischer Gewalt ethisch gerechtfertigt zu sein. Es sollte dennoch eine gewisse Hemmschwelle gegen Interventionen geben.

[91] M. Walzer: Erklärte Kriege (2003), S. 20–26.
[92] Ders., ebd., S. 415–50.
[93] B. Irrgang: Hermeneutische Ethik (2007).
[94] M. Walzer: Erklärte Kriege (2003), S. 52–60.
[95] Ders., ebd., S. 62–77.

Intervention hängt ab von der Vorstellung von Opfern und Tätern, von Guten und Bösen. Es ist leichter, in ein Land hineinzukommen, als wieder herauszukommen. Die langfristige Militärpräsenz und Einschränkung der Souveränität des eroberten Landes sind ethisch mit zu berücksichtigen. Soldaten dürfen nicht zu skrupellos in Gefahren geschickt werden. Sind wir denn willens, für eine bestimmte Sache Soldaten sterben zu lassen? Sollen wir Soldaten an entfernten Schauplätzen in Gefahr bringen, ohne angegriffen zu werden? Wer bevollmächtigt und begrenzt die Intervention, wer legt die Grundregeln fest, den Zeitrahmen und macht sich Gedanken über Strategien und Taktiken?[96]

In den letzten 15 Jahren hat es eine gewisse Renaissance von der Lehre vom gerechten Krieg gegeben. Kann ein Krieg unter modernen Bedingungen aber überhaupt gerecht sein? Die Verfügbarkeit von Massenvernichtungswaffen hat die Problematik der Rechtfertigung von Formen des Terrorismus verschoben. Die Pragmatik der technologischen Kriegsführung muss immer mehr berücksichtigt werden. Eine der mörderischsten Formen der Kriegsführung gehört zugleich zu den ältesten, die Belagerung einer Stadt, in der die Zivilbevölkerung das erklärte Ziel der Vernichtung ist. Die moderne Technik befähigt uns zu mehr Unterscheidungsmöglichkeiten im Handeln wie im Bewerten als in früheren Zeiten. Einen Krieg zu beginnen, heißt eine moralische und eine ökonomische Schwelle zu überschreiten, nicht zuletzt schon wegen des ungewissen Ausgangs. Dabei ist der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit zu wahren. Gerechte Kriege sind begrenzte Kriege.[97]

Versucht man eine Definition des Terrorismus nach dem 11. September 2001, so ist Terrorismus das bewusste Töten Unterschuldiger, die zufällig am falschen Ort sind, um einer ganzen Bevölkerung Furcht einzujagen und ihre Regierung unter Druck zu setzen. Terrorismus kann im Rahmen einer revolutionären, aber auch im Rahmen einer nationalen Befreiungsbewegung angewandt werden. Islamische Terroristen bezeichnen sich nicht als Freiheitskämpfer. Der klassische Marxismus lehnte übrigens den Terrorismus stets ab.[98] Die Auflösung des Krieges in eine Serie von Anschlägen, Attentaten und terroristischen Aktionen hat die Struktur militärischer Aktionen grundlegend verändert. Asymmetrische Konflikte können in immer geringerem Maße militärisch beendet werden. Friedenserhaltende Strategien und Technologien, der Schutz von Menschen und technischen Infrastrukturen vor terroristischen

[96] Ders., ebd., S. 82–93.
[97] Ders., ebd., S. 119–130.
[98] Ders., ebd., S. 158–161.

Übergriffen und Angriffen erhalten damit eine neue Bedeutsamkeit. In wohl bestimmten Hinsichten liegt heute das Sicherheitsniveau unseres individuellen und kollektiven Lebens höher als jemals zuvor. Nichtsdestoweniger nimmt unsere Risikoakzeptanz ab und unser Sicherheitsverlangen intensiviert sich. Auch das ist eine Modernisierungsfolge. Modern zu leben bedeutet, mit den Wohlstandsgewinnen fortschreitend abhängiger von der Solidarität und Verlässlichkeit der Hervorbringung der Tätigkeiten von anderen zu werden, sowohl technisch als auch organisatorisch, informationell und politisch. Dies führt zu ansteigenden Gewährleistungsansprüchen. Der Erinnerungsschwund, der sich modernitätsabhängig ausbreitet, die Nähe des Unbekannten, die angstbereit macht, und die Evolution unserer Lebensverhältnisse nehmen ab. So haben Unheilprognosen Konjunktur.[99] Für mich ist der Wandel der Struktur des Terrorismus ein Indikator für die Transformation der Moderne in die Hypermoderne und in der Grundstruktur technologisch signiert. Flexibilität gehört zu den wichtigsten Tugenden der Hypermoderne.[100] Die Umnutzung modernster Technologie durch den Terrorismus zeigt, dass alternative Modernitäten möglich sind, von denen nicht alle unbedingt als wünschenswert erscheinen. Die Beibehaltung der bisherigen Sicherheitsphilosophie durch die Strategien gegen den Terrorismus verstärkt den Weg in den Überwachungsstaat und eine alternative Modernität, die nicht wünschenswert ist. Unser Sicherheitsstreben selbst wird zum Risiko.

**Zusammenfassung**

IRRGANG, BERNHARD: **Wegbereiter einer alternativen Moderne? Der Überwachungsstaat als Antwort auf Verunsicherung durch terroristische Umnutzung von Technologie.** ETHICA 15 (2007) 2, 145–172

Die Auflösung des traditionellen Krieges in eine Serie von Anschlägen, Attentaten und terroristischen Aktionen hat die Struktur militärischer Aktionen grundlegend verändert. Asymmetrische Konflikte können in immer geringerem Maße militärisch beendet werden. Die Umnutzung modernster Technologie (Verkehrsinfrastruktur, Internet) durch den Terrorismus zeigt, dass eine alternative

**Summary**

IRRGANG, BERNHARD: **The surveillance state as a forerunner of an alternative modernity in reply to the uncertainty caused by the terrorists' capitalizing on high technology?** ETHICA 15 (2007) 2, 145–172

The disintegration of traditional war into a series of terrorist attacks and assassinations has brought about a fundamental change of the structure of military actions. The possibility of ending asymmetrical conflicts by militäry interventions is continually decreasing. The terrorists' capitalizing on high technology (traffic infrastructure, Internet) points at an alternative modernity

[99] H. LÜBBE: Die Zivilisationsökumene (2005), S. 157–161.
[100] B. IRRGANG: Hermeneutische Ethik (2007).

Modernität möglich ist, die nicht als wünschenswert erscheint. Die Beibehaltung der bisherigen Sicherheitsphilosophie und ihrer Strategien gegen den Terrorismus verstärken den Weg zu einem Überwachungsstaat. Unser Sicherheitsstreben selbst wird zum Risiko.

Cyberterrorismus
Hochtechnologie
Terrorismus
Überwachungsstaat

which does not seem to be desirable. The retention of present security philosophy and its strategies pave the way to a surveillance state. Our striving for security is getting a risk itself.

Cyber-terrorism
high technology
surveillance state
terrorism

## Literatur

BERGER, WILHELM: Philosophie der technologischen Zivilisation. Paderborn; München: Fink, 2006.

CORLETT, J. ANGELO: Terrorism. A Philosophical Analysis. Berlin u. a.: Springer, 2003.

ELSHTAIN, JEAN BETHKE: Just War Theory. Oxford; Cambridge: Basic Books, 1992.

FEENBERG, ANDREW: Transforming Technology. A Critical Theory Revisited. Oxford: Oxford University Press, 2002.

FEENBERG, ANDREW: Technology in a Global World. In: Robert Figueroa/Sandra Harding (Hg.): Science and Other Cultures. Issues in Philosophies of Science and Technology. New York; London: Routledge, 2003, S. 237–265.

FOUCAULT, MICHEL: Analytik der Macht. Auswahl und Übersetzung aus seinen Schriften in vier Bänden. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

HABERMAS, JÜRGEN/JACQUES DERRIDA: Philosophie in den Zeiten des Terrors. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2004.

HOFMANN, HILMAR/WILFRIED SCHOELLER (Hg.): Wendepunkt 11. September 2001. Terror, Islam und Demokratie. Köln: DuMont, 2001.

IRRGANG, BERNHARD: Von der Technologiefolgenabschätzung zur Technologiegestaltung. Plädoyer für eine Technikhermeneutik. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 37 (1996), 51–66.

IRRGANG, B.: Die ethische Dimension des Nachhaltigkeitskonzeptes in der Umweltpolitik. In: *Ethica* 4 (1996) 3, 245–264.

IRRGANG, B.: Globalisierung der technologisch-ökonomischen Entwicklung und die Wiederkehr des Verantwortungssubjektes. In: Hans-Günter Gruber/Benedikta Hintersberger (Hg.): Das Wagnis der Freiheit. Theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch. Johannes Gründel zum 70. Geburtstag. Würzburg: Echter, 1999, S. 343–353.

IRRGANG, B.: Technological Development and Social Progress. In: Instituto del Filosofia Pontificia Universidad Catolica de Chile; Seminarios de Filosofia 12/13 (1999/2000), 41–52.

IRRGANG, B.: Technische Kultur. Instrumentelles Verstehen und technisches Handeln. Paderborn: Schöningh, 2001 (Philosophie der Technik; 1).

IRRGANG, B.: Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. München, Basel: Reinhardt, 2001.

IRRGANG, B.: Technische Praxis. Gestaltungsperspektiven technischer Entwicklung. Paderborn: Schöningh, 2002 (Philosophie der Technik; 2).
IRRGANG, B.: Technischer Fortschritt. Legitimitätsprobleme innovativer Technik. Paderborn: Schöningh, 2002 (Philosophie der Technik; 3).
IRRGANG, B.: Natur als Ressource, Konsumgesellschaft und Langzeitverantwortung. Zur Philosophie nachhaltiger Entwicklung. Dresden: Thelem, 2002 (Technikhermeneutik; 2).
IRRGANG, B.: Künstliche Menschen? Posthumanität als Kennzeichen einer Anthropologie der hypermodernen Welt? In: *Ethica* 11 (2003) 1, 3–32.
IRRGANG, B.: Von der Mendelgenetik zur synthetischen Biologie. Epistemologie der Laboratoriumspraxis Biotechnologie. Dresden: Thelem, 2003 (Technikhermeneutik; 3).
IRRGANG, B.: Technologietransfer transkulturell als Bewegung technischer Kompetenz am Beispiel der spätmittelalterlichen Waffentechnologie. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Technischen Universität Dresden* 52 (2003) 5.6, 91–96.
IRRGANG B.: Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen – Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert. Stuttgart: Steiner, 2005.
IRRGANG, B.: Technologietransfer transkulturell. Komparative Hermeneutik von Technik in Europa, Indien und China. Frankfurt u. a.: Lang, 2006.
IRRGANG, B.: Innovationskulturen: Bedingungen technischer Kreativität. In: G. Abel (Hg.): Kreativität. 20. Deutscher Kongress für Philosophie 26.–30. September 2005 an der TU Berlin. Hamburg: Meiner, 2006, S. 290–300.
IRRGANG, B.: Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung für das Leben in technologisierten Gesellschaften. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2007.
LÜBBE, HERRMANN: Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch. München: Fink, 2005.
MATTELART, ARMAND: Kleine Geschichte der Informationsgesellschaft. Berlin: Avinus-Verlag, 2003.
NAPOLEONI, LORETTA: Die Ökonomie des Terrors. Auf der Spur der Dollars hinter dem Terrorismus. Frankfurt a. M.: Zweitausendeins, 2005.
NEIMANN, SUSAN: Das Böse Denken. Eine andere Geschichte der Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.
PALM, GOEDART/FLORIAN ROETZER (Hg.): Medien, Terror, Krieg. Zum neuen Kriegsparadigma des 21. Jahrhunderts. Hannover: Heise, 2002.
PRIMORATZ, IGOR: (Hg.) Terrorism. The Philosophical Issues. Houndsmill: Palgrave, 2004.
RÖTZER, FLORIAN (Hg.): Virtuelle Welten; reale Gewalt. Hannover: Heise, 2003.
SCHOLL-LATOUR, PETER: Kampf dem Terror – Kampf dem Islam? Chronik eines unbegrenzten Krieges. Berlin: Ullstein, ²2005.
STERBA, JAMES: (Hg.) Terrorism and international Justice. New York; Oxford: Oxford University Press, 2003.
VERTON, DAN: Black Ice: The Invisible Threat of Cyberterrorism. New York u. a.: Mcgraw-Hill Publ. Comp., 2003.
WALZER, MICHAEL: Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Hamburg: Europ. Verl.-Anst., 2003.

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Lehrstuhl für Technikphilosophie, TU Dresden, D-01062 Dresden
Bernhard.Irrgang@mailbox.tu-dresden.de

Ethica 15 (2007) 2, 173–193

WERNER VEITH

# GENERATIONEN BETEILIGEN!

## Grundzüge einer Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit

Werner *Veith*, Dr. theol., M.A. phil., geb. 1967, Verlagsbuchhändler, Studium der katholischen Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität und Studium der Philosophie an der Hochschule für Philosophie S.J. in München, wissenschaftliche Mitarbeit am Institut für Kommunikation und Medien an der Hochschule für Philosophie S.J., 2005 Promotion zum Dr. theol. (Christliche Sozialethik), derzeit akad. Rat z. A. am Lehrstuhl für Christliche Sozialethik und Leiter der Geschäftsstelle des Departments Katholische Theologie an der Universität München.

In den gegenwärtigen modernen Gesellschaften zeichnen sich in den Bereichen der Ökologie, der Ökonomie und des Friedens, aber auch angesichts der Krise der sozialen Sicherungssysteme, der Probleme des Bildungswesens und des demographischen Wandels „neue" soziale Konflikte ab. Neu sind diese Krisenphänomene aufgrund ihrer *zeitlichen* Eingriffstiefe bzw. ihrer zeitlich *ent*schränkten Folgen, die nicht nur die unmittelbare Gegenwart betreffen, sondern mittel- und langfristig die Bedingungen menschlicher Existenz festlegen. In den Mittelpunkt sozialethischer Reflexion rückt deshalb die *temporale* Reichweite individuellen Handelns und sozialer Strukturen, welche die Lebensbedingungen gegenwärtiger und künftiger Generationen maßgeblich mitbestimmen. Als Gegenstandsbereich lassen sich dabei sowohl die Ausgestaltung von familialen Generationenbeziehungen als auch die normative Konzeption zukunftsfähiger gesellschaftlicher Generationenverhältnisse identifizieren. In der Politik wird darauf mit neuen Ansätzen zu einer Generationenpolitik reagiert, die sich nicht nur in einer spezifischen Alters-, Familien- oder Kinderpolitik zeigen, sondern sich auch in umfassenden Bereichen wie der Sozial-, Wirtschafts- und Umweltpolitik niederschlagen. Beispielhaft verdeutlicht dies der „Fünfte(r) Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland"[1], der die Potenziale des Alters in Wirtschaft und Gesellschaft analysiert. Das darin vertretene gesellschaftliche Leitbild orientiert sich an einer „altersintegrierende(n) Kultur"[2] und stellt den spezifi-

[1] Vgl. Fünfter Bericht zur Lage der älteren Generation (2005).
[2] Ebd., S. 27.

schen Beitrag älterer Menschen für den Zusammenhalt der Generationen bzw. für die *gesamte* Gesellschaft in den Mittelpunkt.

Da der Sozialethik bislang eine Konzeption fehlt, welche die zeitliche Reichweite der neuen gesellschaftlichen Problemlagen erfasst und die temporale Dimension ethischen Fragens kohärent und konsistent in die vorhandene Systematik einpasst, werden im Folgenden Grundzüge einer Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit entfaltet. Zunächst soll anhand verschiedener Konzeptionen „Generation" als Strukturform zeitlich-sozialer Ordnung identifiziert und damit als sozialethischer Grundbegriff eingeführt werden. Es schließt sich eine Rekonstruktion der sozialen Gerechtigkeit und der Beteiligungsgerechtigkeit an, um damit die systematischen Voraussetzungen für eine temporale Erweiterung der Gerechtigkeitstheorie zu schaffen. Anhand von J. Rawls' *Gerechtigkeit als Fairness* wird exemplarisch gezeigt, wie die zeitliche Erweiterung in eine Begründungstheorie implementiert werden kann. Abschließend soll mit der diachronen Grundnorm der spezifische Beitrag einer zeitlichen Erweiterung der Gerechtigkeitstheorie ausgearbeitet sowie intergenerationelle Gerechtigkeit der sozialen Gerechtigkeit bzw. der Beteiligungsgerechtigkeit zugeordnet werden.

## 1. Generationenkonzepte

Mit dem *genealogisch-familiensoziologischen* Generationenkonzept wird die Abstammungsfolge in der Familie bezeichnet, in die jeder Mensch für seine gesamte Lebenszeit eingebunden ist. Konstitutive Elemente für ein solches Konzept sind das Generationengefüge der Familie, der Wandel der Familienformen und die damit gegebenen Veränderungen der Generationen*beziehungen*, die sich „auf die beobachtbaren Folgen sozialer Interaktion zwischen Angehörigen verschiedener, in der Regel familial definierter Generationen beschränkt"[3]. In der typischen Form der modernen Familie – im Sinne einer dauerhaften Lebensgemeinschaft von Eltern mit ihren Kindern – lassen sich drei eingelagerte Beziehungsstrukturen erkennen, die sowohl die Generationendifferenz als auch die spezifischen Kooperations- und Solidaritätsbeziehungen verdeutlichen: Die Familie ist (a) ein „konstantes Generationengefüge", (b) „ein auf Dauer gestelltes reziprokes Interaktionssystem" und (c) eine „alltägliche Lebens-, Versorgungs- und Haushaltsgemeinschaft"[4]. Die komplemen-

[3] F.-X. Kaufmann: Generationsbeziehungen und Generationenverhältnisse (1997), S. 19.
[4] Th. Rauschenbach: Generationenverhältnisse im Wandel (1997), S. 17.

täre Ergänzung dieser Strukturelemente gewährleistet zumindest idealtypisch eine stabile Integrationsleistung der Familie für die Gesellschaft, und zwar nicht nur für die nachwachsende, sondern auch für die ältere Generation. Die grundlegende Bedingung für umfangreiche familiale Generationenbeziehungen ist eine ausgedehnte gemeinsame Lebenszeit von verschiedenen Generationen. Die so genannte „Mehrgenerationenfamilie" gründet daher auf einer durchschnittlich höheren Lebenserwartung und stellt als Erscheinung in nennenswerter Größenordnung letztlich ein modernes Phänomen dar. Ein Blick auf die demographische Situation in Deutschland zeigt, dass die gleichzeitige Lebenszeit verschiedener Generationen und damit auch die gesteigerten Möglichkeiten für familiale Generationenbeziehungen zugenommen haben und auch in der Zukunft noch weiter zunehmen werden.[5] Die Folge sind neue intergenerationelle bzw. familiale Konstellationen, die wiederum mit differenzierten Kontakt- und Interaktionsformen einhergehen: So dehnt sich z. B. die Dauer der gemeinsamen Lebens- und Beziehungszeit zwischen Eltern und erwachsenen Kindern aus, oder Familien werden eher durch die Generationenbeziehungen zwischen Großeltern, Eltern, Kindern und Enkeln geprägt als durch die Beziehungen zu Geschwistern, Cousins oder Cousinen.

Das *historisch-soziologische* Generationenkonzept umfasst „gesellschaftliche Generationen", die als Gruppierungen von Geburtsjahrgängen bestimmte historische Ereignisse in gleichen oder ähnlichen Lebensaltern erleben und entsprechende gemeinsame soziale Merkmale ausbilden. Unterschieden werden z. B. politische, kulturelle oder ökonomische Generationen, die sich durch einheitsbildende Handlungs- und Verhaltensformen identifizieren lassen und sich in einzelnen gesellschaftlichen Teilbereichen entwickeln. Durch historische Ereignisse, gewandelte Wertvorstellungen und Lebensstile oder auch durch wechselnde ökonomische Chancen und Risiken können sich neue Generationen herausbilden, die ihrerseits Auskunft über die Gesellschaftsordnung geben. Die soziologische Grundlegung dieses modernen Generationenbegriffs wurde 1875 von WILHELM DILTHEY und 1928 von KARL MANNHEIM entwickelt. Nach DILTHEY bezeichnet Generation einen Zeitraum im Sinne einer von *innen* abmessenden Vorstellung, bei der es um eine nur *qualitativ* erfassbare *innere* Erlebniszeit geht. Zudem bringt der Begriff der Generation „ein *Verhältnis der Gleichzeitigkeit*"[6] zum Ausdruck, das durch gemeinsam

[5] Vgl. ENQUÊTE-KOMMISSION DEMOGRAPHISCHER WANDEL: Herausforderungen unserer älter werdenden Gesellschaft (2002), S. 40–46, 53–69.

[6] W. DILTHEY: Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften (1957), S. 37 (Hervorh. i. Orig.).

geteilte Erlebniszeiten und die Beteiligung an übereinstimmenden Lebenswelten konstituiert wird. Im Anschluss daran bedient sich Mannheim synchroner Strukturen und diachroner Prozesse, um Generationen bzw. die Generationengenese zu beschreiben.[7] Bei den *synchronen Strukturen* unterscheidet er die Generationenlagerung, den Generationenzusammenhang und die Generationeneinheit: Die umfassendste Ebene ist die *Generationslagerung*, die gleichsam einen Pool potentieller sozio-kultureller Erfahrungen darstellt. Innerhalb einer Generationslagerung entstehen *Generationszusammenhänge* als eine Art geistiger Verbundenheit, die aus der Partizipation an den *gemeinsamen* historisch-sozialen Schicksalen entsteht. Als konkretere Form der Verbundenheit identifiziert MANNHEIM *Generationseinheiten*, die gleiche sozio-kulturelle Ereignisse jeweils *unterschiedlich* verarbeiten. Den *diachronen* Prozessen im Generationskonzept MANNHEIMS liegen die „*Naturgegebenheiten* des Generationswandels"[8], die kontinuierliche Erneuerung der Gesellschaft und die lebensphasenspezifische Erlebnisprägung zugrunde. Die diachronen Prozesse des kontinuierlichen Generationenwechsels eröffnen für die Analyse des gesellschaftlichen Wandels neue Dimensionen: Indem MANNHEIM sowohl die Differenz als auch das Fundierungsverhältnis von biologischer und sozialer Begründung abklärt, sind die Voraussetzungen gegeben, um Generationenbildung nicht allein als naturale Notwendigkeit, sondern vor allem als sozio-kulturelle Entwicklung aufzufassen. Da jede Generation ihren spezifisch neuen Zugang zu den Kulturgütern einer Gesellschaft entwickelt, ist die Aneignung, Verarbeitung und Fortbildung des Vorhandenen ein wesentlicher Bestandteil des Generationenphänomens. In diesem Zusammenhang ist das „Problem der Generationen" nicht deren Bildung und Abgrenzung, sondern vielmehr die „kulturelle Regelung von Zeitlichkeit"[9]. Da gleichzeitig lebende Generationen aufgrund unterschiedlich erlebter innerer Zeit verschiedenen Generationen angehören („Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen"[10]), ist deren zeitliche Integration eine Herausforderung für die gesellschaftliche Ordnung.

Anders als bei den soziologischen Konzeptionen beschränkt man sich im *pädagogischen* Generationenkonzept auf die Unterscheidung von lediglich *zwei* Generationen: In der Regel sind Ältere und Jüngere – insofern sie als Lehrende und Lernende auftreten – Angehörige unterschiedlicher Generationen, deren Bezogenheit aufeinander durch den Prozess der Vermittlung und

[7] Vgl. zum Folgenden: K. MANNHEIM: Das Problem der Generationen (1964), S. 509–565.
[8] Ders., ebd., S. 529 (Hervorh. i. Orig.).
[9] J. MATTHES: Karl Mannheims „Das Problem der Generationen", neu gelesen (1985), S. 367.
[10] W. PINDER: Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas (1961), S. 41.

der Weitergabe von vielfältigen Kompetenzen sowie oftmals durch eine Altersdifferenz konstituiert wird. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER war der Erste, der den Zusammenhang von Erziehungs- und Generationenbegriff systematisch aufgewiesen und die für die Pädagogik relevanten Generationen auf zwei begrenzt hat. Er setzt beim Werden und Vergehen des Menschen als einem Zyklus der Welt an, wobei „alle, welche gleichzeitig einem Zyklus angehören, immer geteilt werden können in die ältere und die jüngere Generation"[11]. Pädagogisches Handeln ist daher ein intergenerationeller Prozess, der aufgrund des Wechsels der Generationen eine normative Ausgestaltung erfordert: Die ältere Generation steht in der Pflicht, durch ihr pädagogisches Handeln auf das „Steigen" oder „Sinken"[12] der jüngeren Generation Einfluss zu nehmen. In diesem Zusammenhang stellt SCHLEIERMACHER die paradigmatische Frage: „Was will eigentlich die ältere Generation mit der jüngeren?"[13] In seiner Antwort zielt er auf die Mündigkeit der jüngeren Generation und betont damit eine egalitäre Dimension der Erziehung. Mit dem Anwachsen der Mündigkeit soll zugleich die pädagogische Einwirkung der älteren Generation in dem Maße reduziert werden, wie der Grad autonomer (Selbst-)erziehung bei der jüngeren zunimmt. Eine entsprechende erziehende „Einwirkung" endet zu dem Zeitpunkt, wenn die jüngere Generation zur „Mitgesamttätigkeit"[14], das heißt zur Beteiligung an Recht und Staat sowie Familie und Gesellschaft befähigt ist.

Das genealogisch-familiensoziologische, das historisch-soziologische und das pädagogische Generationenkonzept unterscheiden sich untereinander sowohl im Theoriehintergrund als auch in den Parametern, die für die Bestimmung der jeweiligen Generation relevant sind. Gleichwohl lassen sich einige gemeinsame Dimensionen erkennen, welche zu zentralen Elementen des Konzepts *Generation* gezählt werden können:[15] Die Zuordnung einer Person oder eines sozialen Gefüges zu einer bestimmten Generation stellt eine *zeitliche* Positionierung in der Familie oder der Gesellschaft dar. Oft im Bezug auf das gleiche oder ähnliche Lebensalter werden die individuelle und die soziale Zeit miteinander verbunden, indem der persönliche Lebenslauf mit den historischen gesellschaftlichen Ereignissen verknüpft und in einen Pro-

[11] F. SCHLEIERMACHER: Texte zur Pädagogik (2000), S. 9.
[12] Ebd.
[13] Ebd.
[14] Ders., ebd., S. 16.
[15] Vgl. auch: K. LÜSCHER/L. LIEGLE: Generationenbeziehungen in Familie und Gesellschaft (2003), S. 51–60.

zess des sozio-kulturellen Wandels eingeordnet wird. Die Voraussetzung für eine solche zeitliche Positionierung ist die durch Selbst- oder Fremdzuschreibung konstituierte Generationen*identität*: Der gleiche genealogische Platz in der Familie, die geteilte historisch-soziale Generationslagerung bzw. -einheit und nicht zuletzt die gleiche Stellung im Erziehungsprozess verweisen darauf, dass für die Identität einer Generation gewisse Gemeinsamkeiten notwendig sind. Die Identifikation einer solchen Identität bildet zugleich die *Differenz* zu anderen Generationen innerhalb eines gemeinsamen sozio-kulturellen Kontextes ab und greift damit die *unterschiedliche* zeitlich-soziale Positionierung innerhalb der Familie und die voneinander abweichende Interpretation gesellschaftlicher Ereignisse auf. Mit Identität und Differenz der Generationen sind Voraussetzungen für unterschiedliche *Relationen* gegeben, die als familiale Generationenbeziehungen und gesellschaftliche Generationenverhältnisse in relativer Dauer und Regelhaftigkeit spezifische Strukturmerkmale aufweisen. Die Generationenrelationen sind demnach wechselseitige Prozesse, die durch Einflussnahme, Austausch und Kooperation, aber auch durch Konflikte geprägt sind. Eine entsprechende Ausgestaltung der Generationenbezüge zielt auf die Bewältigung von familialen und gesellschaftlichen Herausforderungen und nimmt damit eine Neubestimmung der Identität bzw. Differenz der betroffenen Generationen vor. Generationen können demnach definiert werden als gesellschaftliche Strukturformen partikulärer zeitlich-sozialer „Gleichzeitigkeit", welche die differierenden zeitlich-sozialen Positionen verschiedener sozialer Gefüge in ihrer je eigenen Identität rekonstruieren und damit zugleich die jeweiligen Relationen für eine systematische Reflexion zugänglich machen.

## 2. Soziale Gerechtigkeit und Beteiligungsgerechtigkeit

Die grundlegenden Bedeutungen und die auch heute noch relevante Systematik der Gerechtigkeit finden sich bei Aristoteles und später bei Thomas von Aquin.[16] Dort fungieren die Gesetzesgerechtigkeit (*iustitia legalis*), die Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) und die Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) als normative Konzeptionen der höchst unterschiedlichen Beziehungen zwischen einzelnen Personen, Gruppen und der gesamten Gemeinschaft. Die Voraussetzung dafür ist ein eher statisches Verständnis der Gesellschaft, wonach der Platz, den eine Person in dieser sozialen Ordnung

[16] Vgl. Aristoteles: EN (1991) V; Thomas von Aquin: S.th. (1933 ff.), II-II 57-61.

einnimmt, durch die „naturhafte" Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geburtsstand oder einer sozialen Schicht festgelegt ist. Vor diesem Hintergrund orientiert sich die Grundforderung der Gerechtigkeit – „jedem das Seine"[17] – an den spezifischen Rechten und Pflichten, wie sie einem Stand, einer Berufsgruppe, einer sozialen Klasse oder auch einem bestimmten Geschlecht zugeschrieben werden. Durch die ideengeschichtlichen Umbrüche der Aufklärung, die rasanten Entwicklungen von Wissenschaft und Technik und nicht zuletzt durch die industrielle Revolution zeigt sich im 19. Jahrhundert, dass eine Weiterentwicklung der klassischen Gerechtigkeitssystematik notwendig geworden ist. Um den drängenden ökonomischen Problemstellungen der sozialen Frage begegnen zu können, greifen die Theologen Luigi Taparelli und Antonio Conte di Rosmini-Serbati etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts die *soziale* Grundstruktur des bisherigen Gerechtigkeitsverständnisses auf, akzentuieren deren kommutative und distributive Dimensionen und fassen sie neu im Begriff der „sozialen Gerechtigkeit" (*iustitia socialis*).[18] Die weitere sozialethische Rezeption ist dadurch gekennzeichnet, dass die soziale Gerechtigkeit nicht eine in sich eigenständige Form der Gerechtigkeit darstellt, sondern stets einer oder mehreren der drei klassischen Formen zugeordnet wird.[19] In diesem Kontext entwickelt H. Pesch allerdings einen spezifischen Zugang, indem er die *iustitia socialis* als „die der Gesellschaft eigentümliche Gerechtigkeit" bestimmt, die ihren eigentlichen Gegenstand im „Recht auf das Sozialwohl"[20] findet. Dieses Recht ist innerhalb der Gesellschaft in zwei Richtungen auszulegen, nämlich als Recht der Gesellschaftsmitglieder sowie als Verpflichtung der Verantwortungsträger – dabei sind diese „im Hinblick auf die *Herstellung* und *Erhaltung* der öffentlichen Wohlfahrt" gefordert, während jenen „die *Teilnahme* am *Genuß* dieses sozialen Gutes"[21] zukommt. Beide Ansprüche werden durch die soziale Gerechtigkeit erfasst, so dass man nach Pesch zwischen der „*kontributiven* und der *distributiven* sozialen Gerechtigkeit" unterscheiden kann, die in gleichsam komplementärer Ergänzung „erst die *ganze* soziale Gerechtigkeit"[22] bilden. Aus dieser auf Teilhabe und Verteilung angelegten Konzeption folgt weiterhin, dass die soziale Gerechtigkeit sich nicht allein mit der Bewahrung einer vorhandenen Ordnung begnügt,

[17] Vgl. Aristoteles: Rhetorik (1959), I, 9, 1366 b 9 ff.; Platon: Der Staat (1993), 433 b.
[18] Vgl. R. Kramer: Soziale Gerechtigkeit (1992), S. 45; J. Giers: Die ‚Krise' der sozialen Gerechtigkeit (1976), S. 92.
[19] Vgl. J. Giers: Zum Begriff der iustitia socialis (1957), 61–74.
[20] H. Pesch: Lehrbuch der Nationalökonomie (1909), S. 224 (i. Orig. hervorg.).
[21] Ders., ebd., S. 224 (Hervorh. i. Orig.).
[22] Ders., ebd., S. 224/225 (Hervorh. i. Orig.).

sondern sie fungiert zudem als „Prinzip des Fortschrittes" und dient der „Dynamik gesunder Weiterbildung" bzw. der „Reform gegebener Verhältnisse"[23]. PESCH fasst die Systematik seiner Gerechtigkeitskonzeption folgendermaßen zusammen:

> „Versteht man unter sozialer Gerechtigkeit im *weitesten* Sinne jene Gerechtigkeit, die *innerhalb* einer wohlgeordneten Gesellschaft Geltung haben muß, so umfaßt sie natürlich die legale, distributive, kommutative Gerechtigkeit zugleich."[24]

Schließlich wird im Rundschreiben *Quadragesimo anno* (1931) von Papst PIUS XI. der Begriff *iustitia socialis* erstmals in eine Enzyklika aufgenommen und im Sinne der scholastischen „Gemeinwohlgerechtigkeit" in den ökonomischen Zusammenhängen der gerechten Verteilung von Eigentum, des gerechten Lohns und der gerechten Wirtschaftsordnung verortet.[25] – Unter systematischer Rücksicht ist die soziale Gerechtigkeit somit zunächst vor allem mit Blick auf das Gemeinwohl bestimmt worden, das vor dem Hintergrund spezifischer Problemlagen moderner Wirtschaft seinen Gegenstand primär in den ökonomischen Kontexten einer Verteilung von Rechten und Gütern findet. Die gerechte Verteilung orientiert sich dabei aber nicht mehr an dem gleichsam naturhaft vorgegebenen Stand einer Person wie in den vormodernen Gerechtigkeitstheorien, sondern zunehmend rücken die individuelle Leistungsfähigkeit sowie die Bedürftigkeit in den Vordergrund, die auf eine entsprechende Ausgestaltung aller gesellschaftlichen Institutionen drängen. Den verschiedenen Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit ist gemeinsam, dass sie als eine Reflexion neuer gesellschaftlicher Problemlagen verstanden werden können, die in der traditionellen Systematik des Gerechtigkeitsbegriffs nur unvollständig erfasst wurden.

Heute wird soziale Gerechtigkeit nicht mehr allein in der Wirtschaft, sondern auch in den Bereichen der Politik und des Rechts eingefordert, insofern dort die strukturellen Voraussetzungen für eine mögliche Teilhabe am gesellschaftlichen Leben geschaffen werden. Diese Ausweitung des Gerechtigkeitsbegriffs auf die gesamte soziale Grundstruktur stellt letztlich den Versuch dar, der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft mit einem normativen Integrationskonzept zu begegnen. Seitens der Gerechtigkeitstheorie bedarf es

[23] Ders., ebd., S. 225.
[24] Ebd. (Hervorh. i. Orig.).
[25] *Iustitia socialis* wird in Quadragesimo anno 57, 58, 71, 74, 101, 110 in der deutschen Fassung mit „Gemeinwohlgerechtigkeit", in Quadragesimo anno 88 und 126 mit „sozialer Gerechtigkeit" übersetzt (vgl. O. VON NELL-BREUNING: Die soziale Enzyklika (²1932), S. 169).

dazu eines Ansatzes, der als kennzeichnende Bedingungen der Moderne (a) das veränderte Selbstbewusstsein bzw. den Selbstentwurf des Menschen als autonomes Subjekt berücksichtigt, (b) die prinzipielle Wandelbarkeit gesellschaftlicher Ordnungen und Institutionen annimmt und (c) die Verantwortung des Menschen für die Ausgestaltung sozialer Strukturen voraussetzt.

Diese Bedingungen der Moderne bzw. moderner Gerechtigkeitsvorstellungen versucht J. RAWLS in seiner „Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit"[26] u. a. durch eine vertragstheoretische Konzeption zu erfüllen, in der die Formen rechtlich-politischer und sozio-ökonomischer Gerechtigkeit systematisch miteinander verbunden werden. Die Normativität, die Moralität und die Rationalität der gesuchten Gerechtigkeitsprinzipien werden dabei durch das Gedankenexperiment des Urzustandes abgebildet, wobei die Parameter moderner Legitimationsstrukturen – wie die Selbstgesetzgebung des freien und autonomen Subjekts, die freiwillig erteilte Zustimmung, die symmetrischen Machtverhältnisse und nicht zuletzt die vernünftige Begründung – zur Geltung kommen. Indem die Konzeption der „*Gerechtigkeit als Fairness*" die Grundstruktur der Gesellschaft und näherhin die Beschaffenheit ihrer politischen, wirtschaftlichen und sozialen Institutionen in den Mittelpunkt der ethischen Reflexion rückt, erweist sie sich ihrem Gegenstand nach als eine Theorie sozialer Gerechtigkeit. Die ethische Fragestellung konzentriert sich dabei auf Prinzipien der Verteilung von gesellschaftlichen Grundgütern wie Rechte, Freiheiten, Chancen, Einkommen und Vermögen,[27] weshalb die Verteilungsgerechtigkeit das gerechtigkeitstheoretische Paradigma bzw. das methodologische Schlüsselkonzept der „Gerechtigkeit als Fairness" darstellt.[28] Die normative Basis der Verteilung und Zuweisung jener Grundgüter ist die für den modernen Gerechtigkeitsdiskurs maßgebliche Forderung der *Gleichheit*, die letztlich in der unverfügbaren Würde eines jeden Menschen gründet und die als Maßstab der Befriedigung oder Zurückweisung von divergierenden Ansprüchen bzw. Interessen jede einseitige Parteinahme ausschließt. Das zugrunde liegende „Prinzip der sozialen Gleichheit"[29] impliziert somit, dass eine Ungleichverteilung von Grundgütern bestenfalls auf der Basis einer allgemein zustimmungsfähigen Begründung zu rechtfertigen ist: Nach RAWLS fordert deshalb der *erste* Grundsatz der Gerechtigkeit als das Prinzip der *rechtlich-politischen* Gerechtigkeit die Gleichverteilung von Grundrech-

[26] O. HÖFFE: Rawls' Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit (1977), S. 16.
[27] Vgl. J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (⁸1994), S. 83, 112/113, 479.
[28] Vgl. W. KERSTING: Probleme der politischen Philosophie des Sozialstaats (2000), S. 30.
[29] P. KOLLER: Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung, Sozialstaat (2000), S. 125.

ten und -freiheiten, da diese letztlich für die Absicherung der Personwürde sowie für die Gewährleistung humaner Entfaltungsbedingungen notwendig sind. Als *zweiten* Grundsatz verlangt das Prinzip der *sozio-ökonomischen* Gerechtigkeit, dass im Rahmen fairer Chancengleichheit grundsätzlich *allen* der Zugang zu Positionen und Ämtern offen steht (Chancenprinzip) und dass eine ungleiche Verteilung wirtschaftlicher Ressourcen *nur dann* rechtfertigbar ist, wenn die am wenigsten Begünstigten von einer solchen Verteilung profitieren (Differenzprinzip).

Mit der Einführung des Differenzprinzips wird aber nicht nur unter bestimmten Bedingungen eine Ungleichverteilung von sozio-ökonomischen Gütern zugelassen, sondern zugleich eine spezifische Option zugunsten Benachteiligter zum Ausdruck gebracht, die keine oder nur eine schwache Stimme im gesellschaftlichen Diskurs haben.[30] Diese – im weitesten Sinne – „Option für die Armen" ist in der Gerechtigkeitstheorie über RAWLS hinaus in dem Konzept der Beteiligungsgerechtigkeit[31] oder kontributiven Gerechtigkeit (*contributive justice/iustitia contributiva*) ausgebaut worden. Im Zusammenhang mit der sozialen Gerechtigkeit wird die kontributive Gerechtigkeit im Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA, *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle* (1986), erstmals in einem größeren, systematischen Zusammenhang dargestellt:

> „Die soziale Gerechtigkeit beinhaltet, daß die Menschen die Pflicht zu aktiver und produktiver Teilnahme am Gesellschaftsleben haben und daß die Gesellschaft die Verpflichtung hat, dem einzelnen diese Teilnahme zu ermöglichen. Diese Gerechtigkeit kann man auch als die ‚kontributive' bezeichnen"[32].

Kontributive Gerechtigkeit verfolgt somit ein ethisches Programm, welches das Verhältnis zwischen Gesellschaftsgliedern und Gemeinwesen wechselseitig zu gestalten sucht: Einerseits verwirklicht sich die Sozialität menschlicher Existenz in der Verantwortung für das Gemeinwesen und andererseits sind durch das Gemeinwesen die Voraussetzungen für eine entsprechende Beteiligung an gesellschaftlichen Prozessen zu schaffen bzw. zu verbessern. Die strukturelle Dimension der Beteiligungsgerechtigkeit fordert deshalb, dass „soziale Institutionen so zu organisieren sind, daß sie allen Menschen die Möglichkeit garantieren, aktiv am wirtschaftlichen, politischen und kulturel-

[30] Vgl. zum Zusammenhang der „Gerechtigkeit als Fairness" und dem Vorrang der Benachteiligten: W HUBER: Gerechtigkeit und Recht (1996), S. 189–195; H. BEDFORD-STROHM: Vorrang für die Armen (1993), S. 123–292.

[31] Vgl. zum Begriff „Beteiligungsgerechtigkeit": F. HENGSBACH: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft (1987), S. 269/270.

[32] Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle (1986), S. 71 (i. Orig. hervorgeh.).

len Leben der Gesellschaft teilzunehmen"[33]. Dieses Postulat der Partizipation ist wiederum in zwei Richtungen zu entfalten, nämlich sowohl hinsichtlich der Teilhabe bei der Verteilung sozio-ökonomischer Güter als auch hinsichtlich der Teilnahme bzw. Mitwirkung am gesamtgesellschaftlichen Gemeinwohl.[34] Da die Beteiligung an den vielfältigen Formen gesellschaftlichen Lebens in der Regel an die Erwerbsarbeit bzw. die Teilnahmechancen auf dem Arbeitsmarkt gebunden ist, muss das „Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft ... an der Frage gemessen werden, inwiefern es auch die Nichtbeteiligten betrifft, ihnen nützt, sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt und ihnen gesellschaftliche Beteiligung ermöglicht."[35] – Hinsichtlich der Systematik des Gerechtigkeitsbegriffs fällt auf, dass die Beteiligungsgerechtigkeit und die soziale Gerechtigkeit sich in ihren Forderungen entsprechen. Der Unterschied und somit der spezifische Beitrag der Beteiligungsgerechtigkeit besteht in der expliziten Beachtung einer neuen Perspektive, die insbesondere als Sicht der Ausgeschlossenen, Benachteiligten und Armen rekonstruiert und in den Gerechtigkeitsdiskurs eingebracht wird. Die Ziele sozialer Gerechtigkeit werden somit nicht durch die Ziele der Beteiligungsgerechtigkeit abgelöst, sondern vielmehr ergänzt um die Rechte und Pflichten bzw. die entsprechenden strukturellen Voraussetzungen, die eine gerechte Beteiligung aller an Staat und Gesellschaft ermöglichen.[36]

## 3. Temporale Erweiterung der Gerechtigkeitstheorie

In seinem Hauptwerk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* entwirft JOHN RAWLS 1971 eine vertragstheoretische Gerechtigkeitskonzeption und entwickelt zwei Gerechtigkeitsgrundsätze, die (1) die Reichweite bzw. die Grenzen von Freiheit und Gleichheit im Rahmen gesellschaftlicher Institutionen umreißen und (2) eine angemessene Interpretation der demokratischen Idee von freien und gleichen Bürgern in einer Generationen übergreifenden sozialen Kooperation darstellen.[37] Der Ursprung und das Erkenntnis leitende Interesse dieses Theorieentwurfes besteht *nicht* in der Konzeption einer Zukunftsethik. Und dennoch leistet RAWLS den „wohl wichtigsten Beitrag zur ethischen Diskussion

[33] Ebd., S. 78; vgl. S. 72.
[34] Vgl. J. GIERS: „Partizipation" und „Solidarität" (1992), S. 376.
[35] Mehr Beteiligungsgerechtigkeit (1998), S. 6.
[36] Vgl. M. HEIMBACH-STEINS: Beteiligungsgerechtigkeit (1999), S. 147–160.
[37] Vgl. J. RAWLS: Gerechtigkeit als Fairneß (1977); ders.: Politischer Liberalismus (2003), S. 67–88.

der Gerechtigkeit zwischen den Generationen"[38], und zwar zum einen, weil er zu den Ersten gehört, die das Problem intergenerationeller Gerechtigkeit thematisiert und philosophisch reflektiert haben, und zum anderen, weil er das Problem intergenerationeller Gerechtigkeit in der *systematischen* Relevanz für eine Gerechtigkeitstheorie erkennt und dementsprechend in sein Theoriedesign implementiert.[39]

Unter dem Titel „Das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen"[40] wendet sich RAWLS der normativen Ausgestaltung von Generationenbezügen zu und stuft dabei die Konzeption einer adäquaten ethischen Perspektive als „eine ernste, wenn nicht unerfüllbare Bewährungsprobe"[41] für jede Gerechtigkeitstheorie ein. Die Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze für die Grundstruktur der *gegenwärtigen* Gesellschaft hat nämlich nicht nur die *gegenwärtigen* Vorstellungen und Bedingungen von Gerechtigkeit zu berücksichtigen, sondern auch die Ansprüche von Nachkommen und *zukünftigen* Generationen. Somit stehen *synchrone* und *diachrone* Gerechtigkeit in einem einander bedingenden Verhältnis, das anhand der Frage nach der Höhe des anzusetzenden Existenzminimums für benachteiligte Personen bzw. gesellschaftliche Gruppen erörtert wird. Da die exklusive Anwendung des Differenz- oder Unterschiedsprinzips zunächst lediglich zu einem möglichst hohen Existenzminimum der am wenigsten Begünstigten der gegenwärtigen Generation führt, betont RAWLS darüber hinaus die Forderungen intergenerationeller Gerechtigkeit:

> „Bei der Anwendung des Unterschiedsprinzips muß man die langfristigen Aussichten der am wenigsten Bevorzugten unter Einschluß der späteren Generationen betrachten. Jede Generation muß nicht nur die Errungenschaften der Kultur und Zivilisation und die erreichten gerechten Institutionen bewahren, sondern stets auch eine angemessene Kapitalakkumulation betreiben. Dieses Sparen kann verschiedene Formen annehmen, von Nettoinvestitionen in Maschinen und andere Produktionsmittel bis zu Bildungsinvestitionen."[42]

Mit der Einschränkung des Differenzprinzips durch die zu berücksichtigenden Aussichten von künftigen Generationen einerseits und durch den inneren Zusammenhang von Sparrate, Höhe der möglichen Investitionen und

[38] H. KLEGER: Gerechtigkeit zwischen den Generationen (1986), S. 177.
[39] Vgl. H.-P. WEIKARD: Können Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Generationen vertragstheoretisch begründet werden? (1998), S. 195.
[40] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit ([8]1994), S. 319–327.
[41] Ders., ebd., S. 319.
[42] Ders., ebd., S. 320.

Existenzminimum andererseits rückt die Frage nach einem gerechten Spargrundsatz in den Mittelpunkt. Als eine Übereinkunft zwischen verschiedenen Generationen regelt ein solcher Spargrundsatz, wie die Lasten und Erträge beim Einrichten bzw. Erhalten gerechter gesellschaftlicher Institutionen fair verteilt werden. Auch wenn sich eine dementsprechend faire Sparrate bzw. eine gerechte Lastenverteilung der Kapitalakkumulation zwischen den Generationen nicht präzise bestimmen lassen, so ist es dennoch möglich, mit Hilfe der vertragstheoretischen Reflexion einige normative Perspektiven zu entwickeln. Das Problem der Gerechtigkeit zwischen Generationen wird dazu in die Vertragssituation, den so genannten „Urzustand", implementiert, und die Beteiligten werden zur Wahl eines gerechten Spargrundsatzes aufgefordert:

> „Wenn alle Generationen (außer vielleicht den früheren) Gewinn haben sollen, müssen sich die Beteiligten offenbar auf einen Spargrundsatz einigen, der dafür sorgt, daß jede Generation ihren gerechten Teil von ihren Vorfahren empfängt und ihrerseits die gerechten Ansprüche ihrer Nachfahren erfüllt."[43]

Die *systematische* Reflexion intergenerationeller Gerechtigkeit konzentriert sich bei RAWLS also auf den Entwurf eines adäquaten Modells des Urzustandes und auf die Entwicklung eines gerechten Spargrundsatzes. Im Zentrum stehen dabei die Fragen, *wer* die an der Prinzipienwahl Beteiligten sind bzw. *wie* erreicht werden kann, dass eine faire Grundstruktur sowie eine gerechte Verteilung auch in diachroner Perspektive gewährleistet ist. In RAWLS' Konzeption der Gerechtigkeitstheorie fungiert der „Schleier des Nichtwissens" als das Instrument eines umfangreichen Informationsdefizits, das bei der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze ein faires Verfahren sowie die Verwirklichung allgemeiner Interessen zu gewährleisten hat. Der Schleier ist „vollständig" und „dicht", insofern Gefühle oder Verpflichtungen gegenüber den anderen Beteiligten und den eigenen Nachkommen nicht bekannt sind, und er verbirgt auch, zu welcher Generation die Beteiligten gehören.[44] Auf dem Weg zu einer Systematik der Gerechtigkeit zwischen den Generationen benennt RAWLS verschiedene Versionen des Urzustandes, von denen hier lediglich die letzte Fassung rekonstruiert wird:[45] Die am Urzustand Beteiligten sind Menschen *einer* Generation, sie wissen, dass sie *Zeitgenossen* sind, aber sie wissen nicht, zu

[43] Ders., ebd., S. 322.

[44] Vgl. ders., ebd., S. 150/151, 160, 322/323.

[45] Vgl. zu den unterschiedlichen Rekonstruktionen der verschiedenen Modelle des Urzustandes: W. VEITH: Intergenerationelle Gerechtigkeit (2006), S. 119–124; H. UNNERSTALL: Rechte zukünftiger Generationen (1999), S. 397–411; A. LEIST: Intergenerationelle Gerechtigkeit (1991), S. 349; D. BIRNBACHER: Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit" (1977), S. 388–396.

welcher Generation sie gehören. Kennzeichnend sind darüber hinaus folgende Zusatzannahmen:

(a) Die Beteiligten können als „Vertreter einer fortlaufenden Linie von Ansprüchen", das heißt im Sinne einer „Nachkommenlinie"[46] aufgefasst werden, die – wie Eltern an ihren Kindern – ein unmittelbares Interesse am Wohlergehen ihrer Nachkommen haben.

(b) Die Beteiligten haben bei der Wahl des gerechten Spargrundsatzes zu berücksichtigen, dass „der beschlossene Grundsatz so beschaffen sein muß, daß sie wünschen können, alle früheren Generationen möchten ihn befolgt haben"[47]. – Mit der Erweiterung des Urzustandes um die Sorge für unmittelbare Nachkommen wird das Ziel angestrebt, solche Gerechtigkeits- und Spargrundsätze auszuschließen, deren Ergebnisse einseitig zugunsten der gegenwärtigen Generation bzw. zum Nachteil der zukünftigen Generationen ausfallen könnten.

Auf der Suche bzw. zur Begründung eines gerechten Spargrundsatzes ist nun – im Sinne eines hermeneutischen Prinzips – zu fragen, wie viel die Beteiligten „in jedem Entwicklungsstadium zu sparen bereit wären, falls alle anderen Generationen nach demselben Grundsatz gespart haben und sparen werden"[48]. Der oben genannte Wunsch, alle vorangegangenen Generationen hätten den beschlossenen Spargrundsatz befolgt, wird bei RAWLS im Verlauf seiner Theorieentwicklung zur einzigen Voraussetzung des Urzustandes, um das Problem intergenerationeller Gerechtigkeit in das Konzept der „Gerechtigkeit als Fairness" zu integrieren.[49] Der normative Hintergrund eines auf diese Weise bestimmten gerechten Spargrundsatzes ist der Ausschluss einer „reinen Zeitpräferenz", da es keinen vernünftigen Grund für die am Urzustand Beteiligten gibt, „der bloßen Stellung in der Zeit irgendein Gewicht zu geben"[50]. Der Schleier des Nichtwissens verbirgt die Stellung der eigenen Generation in der Zeit und fordert bei der Festlegung der Sparrate, den Standpunkt *jedes* Zeitabschnitts zu berücksichtigen. Die einseitige Bevorzugung der Gegenwart bzw. Diskontierung der Zukunft ist für die ethische Reflexion irrelevant und wird als ungerecht ausgeschlossen.

[46] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (⁸1994), S. 151, 323.
[47] Ders., ebd., S. 323.
[48] Ebd.
[49] Vgl. J. RAWLS: Politischer Liberalismus (2003), S. 385/386.
[50] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit (⁸1994), S. 328.

Die Ermittlung eines gerechten Spargrundsatzes erfolgt demnach anhand der Frage nach einer fairen Sparrate, die jede Generation – unter der Voraussetzung, dass alle anderen Generationen sich gleichfalls an den beschlossenen Spargrundsatz halten – bereit ist, aufzubringen. Da sich nach RAWLS letztlich aber keine präzisen Angaben über die Höhe der Sparrate machen lassen, sondern bestenfalls Extreme vermieden werden können, erfolgt eine konkretere Bestimmung des Spargrundsatzes anhand von Sparerwartungen, die zwischen einander nachfolgenden Generationen bestehen. Die Bereitschaft zum Sparen für die Nachkommen einerseits und die Ansprüche gegenüber den unmittelbaren Vorfahren andererseits bestimmen in einem fairen Ausgleich der intergenerationellen Bezüge die gerechte Sparrate. Lässt sich ein so austariertes Verhältnis von „Empfangen von den früheren Generationen" und „Weitergabe an die nachfolgenden Generationen" als Sparrate nun auf *alle* Entwicklungsstadien übertragen, dann liegt ein gerechter Spargrundsatz vor.[51] Da die Beteiligten im Urzustand wissen, dass sie Zeitgenossen sind, aber zugleich nicht wissen, welcher Generation sie angehören, wird die Wahl des Spargrundsatzes zu einem universalisierbaren Ergebnis führen. Die systematische Verbindung des gerechten Spargrundsatzes mit den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen erfordert schließlich, dass der Spargrundsatz in der Perspektive der am wenigsten Begünstigten jeder Generation festgelegt wird.[52] Dementsprechend modifiziert RAWLS das Differenzprinzip dahingehend, dass soziale oder wirtschaftliche Ungleichheiten nur dann als rechtfertigbar gelten können, wenn sie „unter Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen"[53]. Die Höhe des Existenzminimums für die gegenwärtig am wenigsten Begünstigten erfährt somit eine Korrektur durch die Berücksichtigung einer fairen Sparrate und wird daher niedriger ausfallen.

## 4. Intergenerationelle Gerechtigkeit

Die unterschiedlichen Generationenkonzepte greifen die notwendigen *zeitlichen* Dimensionen der gesellschaftlichen Grundstruktur auf. Sie rekonstruieren vielfältige soziale Gefüge, die verschiedene zeitlich-soziale Positionen repräsentieren und die in ihrer Struktur wesentlich durch *synchrone* und *diachrone* Komponenten geprägt sind. Mit Generationenidentität und -differenz

[51] Ders., ebd., S. 324.
[52] Vgl. H. KLEGER: Gerechtigkeit zwischen den Generationen (1986), S. 180/181.
[53] J. RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit ([8]1994), S. 336.

sowie mit dem Wandel und den Relationen der Generationen lässt sich die zeitlich-soziale Bedingtheit des Menschen als konstitutives Element gesellschaftlicher Ordnung identifizieren und hinsichtlich der Kategorien „objektive Zeit" sowie „subjektive Zeitdeutung" ausdeuten. Die explizite Rezeption der zeitlich-sozialen Positionierung von Generationen erschließt somit Möglichkeiten, die neuen gesellschaftlichen Problemlagen und ihre zeitlich entschränkten Gefährdungspotentiale zu erfassen, systematisch einzuordnen und für eine zeitlich erweiterte normative Reflexion zu erschließen.

Soziale Gerechtigkeit und Beteiligungsgerechtigkeit stellen einen Komplex von Gerechtigkeitsforderungen dar, der sich auf unterschiedliche normative Parameter stützt und eine Vielzahl von Gegenstandsbereichen abdeckt. Da beide Gerechtigkeitsmodelle die *temporale* Dimension der neuen Krisenphänomene jedoch *nicht* erfassen und die gesellschaftlichen Strukturen – unthematisch – lediglich *synchron* reflektieren, bedarf eine „zeitgemäße" Gerechtigkeitstheorie der systematischen *diachronen* Erweiterung. Die explizite Thematisierung der zeitlichen Grundstruktur gesellschaftlicher Ordnung bzw. ihre normative Reflexion lässt sich dementsprechend unter dem Begriff der *zeitlichen Gerechtigkeit* oder *iustitia temporalis* einführen. Eine solche zeitliche Gerechtigkeit ist unter der Rücksicht von Gleichzeitigkeit bzw. Ungleichzeitigkeit zu differenzieren und in die ethische Reflexion einerseits als synchrone, andererseits als diachrone Dimension einzubringen. Rawls entwirft dazu ein adäquates ethisches Begründungsmodell, das die Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen für die Grundstruktur der Gesellschaft unter den Anspruch der temporalen Universalisierung stellt. Da die zeitliche Positionierung der jeweiligen Generation nicht bekannt ist, sind die Interessen *jeder* Generation zu berücksichtigen und daher einseitige Optionen zugunsten gegenwärtiger bzw. zum Nachteil zukünftiger Generationen auszuschließen. Das skizzierte ethische Begründungsmodell von Rawls dokumentiert aber nicht nur die systematischen *Möglichkeiten* einer zeitlichen Erweiterung ethischer Theoriebildung, sondern sie verdeutlicht zudem, dass die temporalen Dimensionen heute zu einem *notwendigen* Bestandteil der normativen Argumentation gehören.

Die Implementierung der Zeit in den Gerechtigkeitsdiskurs bedarf aber nicht nur einer Begründung, sondern verlangt, dass die Gerechtigkeitsforderung „jedem das Seine" auch unter zeitlicher Rücksicht ausgelegt wird. Dazu ist eine *diachrone Grundnorm* einzuführen, deren Objektbereich durch die Sorge für nachwachsende, ältere und künftige Generationen bestimmt wird.[54]

[54] Vgl. W. Veith: Intergenerationelle Gerechtigkeit (2006), S. 60–132, 154–157.

Die Reichweite bzw. die Grenzen einer solchen Verantwortung schlagen sich in einer ethisch zu rechtfertigenden Bewertung von zukünftigen und gegenwärtigen Weltzuständen nieder. Da sich in der Gegenwart Zeitpräferenzen identifizieren lassen, die in der Regel als Verzerrungstendenzen bzw. Abwertungen des Zukünftigen letztlich eine angemessene Zukunftsbewertung ausschließen, verlangt die diachrone Grundnorm, dass der zeitlichen Positionierung von Personen oder sozialen Gefügen *weder* eine spezifische Bedeutung *noch* ein Vorrang innerhalb der ethischen Reflexion zukommt. Die *diachrone Grundnorm* der intergenerationellen Gerechtigkeit fordert also, dass bei der Entwicklung von Gerechtigkeitsgrundsätzen für die Verteilung von z. B. Rechten, Freiheiten, Chancen, Vermögen oder natürlichen Ressourcen jede Form der Zeitpräferenz zurückgewiesen wird. – Weder den Optionen der Gegenwart noch den möglichen Optionen der Zukunft darf deshalb in der ethischen Entscheidungsfindung ein einseitiger Vorrang eingeräumt werden.

Auch wenn die Dimension der Zeit mittels des Generationenbegriffs in den gerechtigkeitstheoretischen Diskurs eingeführt wird, so ist *zeitliche* Gerechtigkeit *nicht* identisch mit *intergenerationeller* Gerechtigkeit: Intergenerationelle Gerechtigkeit integriert vielmehr die normativen Forderungen synchroner *und* diachroner Gerechtigkeit, indem die soziale Gerechtigkeit/Beteiligungsgerechtigkeit und die *diachrone* Gerechtigkeit in einer systematischen Konzeption miteinander verbunden werden. Während soziale Gerechtigkeit/Beteiligungsgerechtigkeit lediglich auf die Ausgestaltung gegenwärtiger gesellschaftlicher Gefüge zielt, „ent-deckt" die *intergenerationelle* Gerechtigkeit die Aspekte *zeitlicher Gerechtigkeit*, indem sie die synchronen Aspekte sozialer Gerechtigkeit aufgreift und diese zusätzlich um eine diachrone Dimension erweitert. Unter *intergenerationeller Gerechtigkeit* ist daher keine partikuläre Form der Gerechtigkeit zu verstehen, sondern sie ist die umfassendste Form der Gerechtigkeit, insofern *alle* Forderungen sozialer Gerechtigkeit bzw. der Beteiligungsgerechtigkeit aufgenommen und noch einmal hinsichtlich ihrer zeitlichen, d. h. hinsichtlich ihrer synchronen *und* diachronen Relationen auszulegen sind. Die Rezeption der vielfältigen Generationenkonzeptionen ermöglicht dabei nicht nur die Entwicklung unterschiedlicher Zugänge zur zeitlichen Struktur gesellschaftlicher Ordnung, sondern verdeutlicht zudem, dass die Forderungen intergenerationeller Gerechtigkeit zu kontextualisieren sind. Ziel sollte es dabei sein, nicht nur die verschiedenen temporalen Strukturen und Eigengesetzlichkeiten der sozialen Gefüge, sondern auch deren normative Erfordernisse adäquat zu berücksichtigen.

## Zusammenfassung

VEITH, WERNER: **Generationen beteiligen! Grundzüge einer Theorie intergenerationeller Gerechtigkeit.** ETHICA 15 (2007) 2, 173–193

Intergenerationelle Gerechtigkeit gründet einerseits auf einem differenzierten Verständnis von Generationen als Strukturformen zeitlich-sozialer Ordnung und andererseits auf einer systematischen Erweiterung der Gerechtigkeitstheorie um eine temporale Dimension. Zunächst werden deshalb mit dem genealogisch-familiensoziologischen, dem historisch-soziologischen und dem pädagogischen Generationenkonzept drei Zugänge zur zeitlichen Positionierung sozialer Gefüge in Familie und Gesellschaft vorgestellt. Es folgt eine Rekonstruktion der sozialen Gerechtigkeit bzw. der Beteiligungsgerechtigkeit, um daran die temporale Erweiterung der Gerechtigkeitstheorie anzuschließen. Diese wird mit John Rawls' „Gerechtigkeit als Fairness" exemplarisch vorgestellt und mit einem adäquaten Modell des Urzustandes sowie dem gerechten Spargrundsatz entwickelt. Die daraus abgeleitete Forderung nach einer temporalen Universalisierung lässt sich nun in eine diachrone Grundnorm überführen, die jede Form der Zeitpräferenz und insbesondere die Abwertung des Zukünftigen zurückweist. Intergenerationelle Gerechtigkeit kann schließlich als Gerechtigkeitsmodell identifiziert werden, das die synchronen Aspekte der sozialen Gerechtigkeit bzw. Beteiligungsgerechtigkeit aufgreift und diese zusätzlich um eine diachrone Dimension erweitert.



Beteiligungsgerechtigkeit
Generation / Generationen
Gerechtigkeit als Fairness (John Rawls)
Gerechtigkeit, intergenerationelle
Gerechtigkeit, soziale
Gerechtigkeitstheorie
Sozialethik



## Summary

VEITH, WERNER: **Generation participation. The principles of a theory of intergenerational justice.** ETHICA 15 (2007) 2, 173–193

Intergenerational justice is, on the one hand, based on a differentiated understanding of generations as structural forms of a temporal-social order and, on the other hand, on a systematic extension of the theory of justice by a temporal dimension. Thus, with the genealogical-sociological, the historical-sociological as well as the pedagogical generation concept three approaches to the temporal positioning of social structures within family and society are introduced. This is followed by a reconstruction of social justice or contributive justice, to go on with the temporal extension of the theory of justice, which is exemplified by John Rawls' "Justice as fairness" and developed with the help of an adequate model of the original position and the just economy principle. The resulting claim for a temporal universalization can then be transferred into a diachronic fundamental norm, which rejects any form of time preference, in particular the debasement of the future. Finally, intergenerational justice may be identified as a model of justice, which takes up the synchronic aspects of social justice or contributive justice to enrich them with a diachronic dimension.



Contributive justice
generation(s)
intergenerational justice
justice as fairness (John Rawls)
social ethics
social justice
theory of justice

## Literatur

ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik, übers. u. erl. v. O. Gigon. München: Dt. Taschenbuch-Verlag, 1991.
ARISTOTELES: Rhetorik, hrsg. v. P. Gohlke. Paderborn, 1959.
BEDFORD-STROHM, H.: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. Gütersloh: Kaiser, 1993.
BIRNBACHER, D.: Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit" und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977), 385–401.
DILTHEY, W.: Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat. In: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5. Stuttgart; Göttingen: Teubner; Vandenhoeck und Ruprecht, ²1957, S. 31–73.
ENQUÊTE-KOMMISSION DEMOGRAPHISCHER WANDEL: Herausforderungen unserer älter werdenden Gesellschaft an den Einzelnen und die Politik, hrsg. v. Deutschen Bundestag. Berlin, 2002, S. 40–46, 53–69.
Fünfter Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland. Potenziale des Alters in Wirtschaft und Gesellschaft. Der Beitrag der älteren Menschen zum Zusammenhalt der Generationen. Bericht der Sachverständigenkommission an das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Berlin, 2005.
GIERS, J.: „Partizipation" und „Solidarität" als Strukturen der sozialen Gerechtigkeit. In: G. Mertens u. a. (Hg.): Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend. Paderborn u. a.: Schöningh, 1992, S. 371–384.
GIERS, J.: Die ‚Krise' der sozialen Gerechtigkeit. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 17 (1976), 91–111.
GIERS, J.: Zum Begriff der iustitia socialis. Ergebnisse der theologischen Diskussion seit dem Erscheinen der Enzyklika ‚Quadragesimo anno' 1931. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 7 (1957), 61–74.
HEIMBACH-STEINS, M.: Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion. In: *Stimmen der Zeit* 217 (1999), 147–160.
HENGSBACH, F.: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA, „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle" (Kommentar). Freiburg; Basel; Wien, 1987, S. 199–318.
HÖFFE, O.: Rawls' Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit. In: J. Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß, hrsg. v. O. Höffe. Freiburg; München: Alber, 1977, S. 16–33.
HUBER, W.: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh: Kaiser, 1996.
KAUFMANN, F.-X.: Generationsbeziehungen und Generationenverhältnisse im Wohlfahrtsstaat. In: J. Mansel; G. Rosenthal; A. Tölke (Hg.): Generationen-Beziehungen, Austausch und Tradierung. Opladen: Westdt. Verlag, 1997, S. 17–30.
KERSTING, W.: Probleme der politischen Philosophie des Sozialstaats. In: Ders. (Hg.): Politische Philosophie des Sozialstaats. Weilerwist: Velbrück Wiss., 2000, S. 17–92.
KLEGER, H.: Gerechtigkeit zwischen den Generationen. In: P. P. Müller-Schmid (Hg.): Begründung der Menschenrechte. Beiträge zum Symposium der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung der Rechts- und Sozialphilosophie (= Archiv für Rechts- und

Sozialphilosophie Beiheft Nr. 26). Stuttgart: Steiner-Vlg.-Wiesbaden-GmbH, 1986, S. 147–191.
KOLLER, P.: Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung, Sozialstaat. In: W. Kersting (Hg.): Politische Philosophie des Sozialstaats. Weilerwist: Velbrück Wiss., 2000, S. 120–158.
KRAMER, R.: Soziale Gerechtigkeit – Inhalt und Grenzen (= Sozialwissenschaftliche Schriften; 18). Berlin: Duncker und Humblot, 1992.
LEIST, A.: Intergenerationelle Gerechtigkeit. Verantwortung für zukünftige Generationen, hohes Lebensalter und Bevölkerungsexplosion. In: K. Bayertz (Hg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991, S. 322–360.
LÜSCHER, K./LIEGLE, L.: Generationenbeziehungen in Familie und Gesellschaft. Konstanz: UVK-Verl.-Ges., 2003.
MANNHEIM, K.: Das Problem der Generationen. In: Ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, eingel. u. hrsg. v. K. H. Wolff. Berlin: Luchterhand, 1964, S. 509–565.
MATTHES, J.: Karl Mannheims „Das Problem der Generationen", neu gelesen. Generationen-„Gruppen" oder „gesellschaftliche Regelung von Zeitlichkeit"? In: *Zeitschrift für Soziologie* 14 (1985), 363–372.
Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik, Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn, 1998.
NELL-BREUNING, O. VON: Die soziale Enzyklika. Köln: Kathol. Tat-Verlag, $^{2}$1932.
PESCH, H.: Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 2. Allgemeine Volkswirtschaftslehre I. Freiburg i. Br.: Herder, 1909.
PINDER, W.: Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas. München: Bruckmann, 1961 (Neudruck von $^{2}$1928).
PLATON: Der Staat. In: Sämtliche Dialoge Bd. 5, übers. u. erl. v. O. Apelt. Hamburg: Meiner, 1993.
Quadragesimo anno. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit Einführungen von O. v. Nell-Breuning/J. Schasching. Bornheim; Kevelaer: Ketteler; Butzon & Bercker, $^{8}$1992, S. 61–122.
RAUSCHENBACH, T.: Generationenverhältnisse im Wandel. Familie, Erziehungswissenschaft und soziale Dienste im Horizont der Generationenfrage. In: J. Ecarius (Hg.): Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationsbeziehungen und Generationenverhältnisse in der Erziehungswissenschaft. Opladen: Leske und Budrich, 1997, S. 13–39.
RAWLS, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp, $^{8}$1994.
RAWLS, J.: Gerechtigkeit als Fairneß, hrsg. v. O. Höffe. Freiburg; München: Alber, 1977.
RAWLS, J.: Politischer Liberalismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.
SCHLEIERMACHER, F.: Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe, Bd. 2, hrsg. v. M. Winkler/J. Brachmann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.
THOMAS VON AQUIN: Summa theologica (= Die deutsche Thomas-Ausgabe) lat./dt. m. umfass. Komm., übers. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hrsg. v. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln; Heidelberg u. a.: Kerle; Pustet, 1933 ff. (noch unvollständig).

UNNERSTALL, H.: Rechte zukünftiger Generationen. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.
VEITH, W.: Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialethischen Theoriebildung. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
WEIKARD, H.-P.: Können Verpflichtungen gegenüber zukünftigen Generationen vertragstheoretisch begründet werden?. In: W. Gaertner (Hg.): Wirtschaftsethische Perspektiven IV., Methodische Grundsatzfragen, Unternehmensethik, Kooperations- und Verteilungsprobleme. Berlin: Duncker und Humblot, 1998, S. 195–211.
Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft. Hirtenbrief der nationalen Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Stimmen der Weltkirche; 26). Bonn, 1986.

Lehrstuhl für Christliche Sozialethik der Ludwig-Maximilians-Universität München,
Dr. theol. Werner Veith M.A. phil., Akad. Rat z. A.,
Leiter der Geschäftsstelle des Departments Katholische Theologie,
Geschwister-Scholl-Platz 1 (HP 46), D-80539 München
werner.veith@lmu.de

# ETHIK-NEUERSCHEINUNGEN IN AUSWAHL

BERGER, MARTIN: **Embryonenschutz und Klonen beim Menschen: neuartige Therapiekonzepte zwischen Ethik und Recht.** Ansätze zur Entwicklung eines neuen Regelungsmodells für die Bundesrepublik Deutschland; unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslagen in Großbritannien und der Schweiz sowie internationaler Regelungen und Vereinbarungen. Frankfurt, M. u. a.: Lang, 2007 (Recht & Medizin; 81), 259 S., ISBN 978-3-631-55412-8, kart., EUR 45.50. – Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 2005

BREUER, MARCOS: **Soziologie in der Ethik: handlungstheoretische Fundamente der Moralphilosophie.** Berlin; Münster: LIT, 2007 (Ethik in der Praxis: Studien/Studies; 29), 176 S., ISBN 978-3-8258-9808-3, kart., EUR 19.90. – Zugl.: Düsseldorf, Univ., Diss., 2006

FISCHER, MICHAEL/STRASSER, MICHAELA (Hg.): **Rechtsethik.** Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2007 (Ethik transdisziplinär; 6), 371 S., ISBN 978-3-631-54748-9, Pb., EUR 49.80

SCHOCKENHOFF, EBERHARD: **Grundlegung der Ethik: ein theologischer Entwurf.** Freiburg i. Br.: Herder, 2007, 584 S., ISBN 978-3-451-28938-5, Pp, EUR 39.90

SCHUPPE, WILHELM: **Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse.** Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2007, 454 S., ISBN 978-3-8364-0760-1, Pb., EUR 54.00

STRAUMANN, BENJAMIN: **Hugo Grotius und die Antike: römisches Recht und römische Ethik im frühneuzeitlichen Naturrecht.** Baden-Baden: Nomos, 2007 (Studien zur Geschichte des Völkerrechts; 14), VIII, 221 S., ISBN 978-3-8329-2692-2, kart., EUR 49.00. – Zugl.: Zürich, Univ., Diss., 2005/2006

THIMM, ANDREA: **Die Bildung der Moral: zum Verhältnis von Ethik und Pädagogik, Erziehung und Moral.** Paderborn u. a.: Schöningh, 2007, 176 S., ISBN 978-3-506-76324-2, kart., EUR 24.90

TRENDELENBURG, FRIEDRICH ADOLF: **Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.** Saarbrücken: VDM, Müller, 2007 (Edition classic), XII, 546 S., ISBN 978-3-8364-0454-9, kart., EUR 59.00

VIRT, GÜNTER: **Damit Menschsein Zukunft hat: theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft.** Hrsg. von Gerhard Marschütz und Gunter M. Prüller-Jagenteufel. Würzburg: Echter, 2007, 333 S., ISBN 978-3-429-02906-7, kart., EUR 20.00

WALLNER, JÜRGEN: **Health Care zwischen Ethik und Recht.** Mit einem Geleitw. von Gerhard Luf. Wien: Facultas-WUV, 2007, XX, 331 S., ISBN 978-3-7089-0048-3, kart., EUR 28.20

WALZ, NORBERT: **Kritische Ethik der Natur: ein pathozentrisch-existenzphilosophischer Beitrag zu den normativen Grundlagen der kritischen Theorie.** Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007 (Epistemata: Reihe Philosophie; 418), 502 S., ISBN 978-3-8260-3447-3, kart., EUR 68.00. – Zugl.: Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 2006

Ethica 15 (2007) 2, 195–221

KLAUS THOMALLA

# VERFASSUNGSRECHTLICHE ELEMENTE DES MENSCHENWÜRDEDISKURSES UND IHRE PHILOSOPHISCHEN IMPLIKATIONEN*

Klaus Thomalla, geb. 1971, Studium der katholischen Theologie, der Philosophie und der Rechtswissenschaft in Bonn, Basel und Bochum; erstes juristisches Staatsexamen 2000; WS 2001/02 Stipendiat der Ernst und Anna Landsberg-Erinnerungsstiftung; Magister Artium in Philosophie und katholischer Theologie 2005; promoviert zur Zeit an der Universität Bonn im öffentlichen Recht über ein staatsphilosophisches Thema; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum (Lehrstuhl für Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Praktischen Philosophie).
Aufsätze zu rechtsphilosophischen und bioethischen Problemen, u. a.: *Die Frage nach der ethischen Dimension des Handelns am Beispiel der Gentechnik: Zum Antwortversuch von Jürgen Habermas.* In: Matthias Kaufmann/Lukas Sosoe (Hg.): Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht? Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 2005, S. 131–159; *Einführung zu Jürgen Habermas: Der Diskurs.* In: Robert Spaemann/Walter Schweidler (Hg.): Ethik. Lehr- und Lesebuch. Texte – Fragen – Antworten. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006, ²2007, S. 151–157; *Zur Kritik an einer rechtsethischen Engführung der Bioethik als Paradigma einer Nutzenkultur.* In: Thomas Sören Hoffmann/Walter Schweidler (Hg.): Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006, S. 401–435.

Im Kontext der verfassungsrechtlichen Grundlagen der Menschenwürde tritt zutage, dass man sich der Unterscheidung zwischen zwei Arten der Bioethik bewusst sein muss: *Zum einen* gibt es eine bioethische Sichtweise, die als Moralphilosophie betrieben wird, d. h. von weltanschaulichen Grundüberzeugungen ausgehen kann, weil sie nicht auf eine allgemeinverbindliche Regelung im staatlichen Recht angelegt ist. *Zum anderen* lässt sich aber eine Bioethik erkennen, die – im Sinne einer Rechtsethik – von vornherein auf eine staatliche Regelung abzielt und daher eine Vermittlung und Einigung der Ansichten

* Bernd Göhring (University of Notre Dame) war mir insbesondere bei der Präzisierung der englischsprachigen Fassung des Abstracts eine große Hilfe und hat mir darüber hinaus wichtige Kommentare zum gesamten Text gegeben; dafür danke ich ihm sehr herzlich. Marita Thomalla, meiner Mutter, danke ich für die Mühe des Korrekturlesens.

unter Minimalbedingungen anstrebt.[1] Diese vor allem ist relevant, wenn wir uns dem Diskurs über Menschenwürde aus juristischer Sicht widmen.

Es ist freilich darauf zu achten, das hier angedeutete Spannungsverhältnis zwischen *moralphilosophischem Anspruch* und *rechtsethischer Wirklichkeit* nicht zugunsten der einen oder anderen Seite aufzulösen: Weder kann es darum gehen, im moralphilosophischen Raum weltanschauliche Prinzipien aufzustellen, die darauf Anspruch erheben könnten, im säkularen Staat verwirklicht zu werden; noch darf eine auf Minimalbedingungen angelegte Rechtsethik einfachhin liberale bioethische Positionen bevorzugen, um dann in umstrittenen Fragen die moderate Auffassung zu favorisieren.[2]

Vielmehr gilt es, das Spannungsverhältnis auszuhalten und sich dieser Gratwanderung bewusst zu sein, die nicht zuletzt die verfassungsrechtlichen Elemente des Menschenwürdediskurses und deren philosophische Implikationen widerspiegeln, wobei allerdings neuerdings die Tendenz besteht, die moralphilosophische Dimension zugunsten der rechtsethischen Wirklichkeit zu marginalisieren.

## I. DER RECHTSDISKURS ÜBER MENSCHENWÜRDE: ZWISCHEN MORALPHILOSOPHISCHEM ANSPRUCH UND RECHTSETHISCHER WIRKLICHKEIT

Zunächst soll die Beobachtung des Rechtsdiskurses über die Menschenwürdegarantie im Hinblick auf seine philosophische Relevanz vorgenommen werden. Nicht alle Elemente der verfassungsrechtlichen Auslegung der Menschenwürdegarantie lassen sich als gleich bedeutsam für eine philosophische Perspektive ansehen. Die Darstellung geht daher hier selektiv vor und konzentriert sich auf die wesentlichen Aspekte. Dabei soll insbesondere die Frage angesprochen werden, wie das Rechtssystem die philosophische Herkunft des Würdebegriffs anerkennt und verarbeitet.

### 1. Das geistesgeschichtliche Fundament im Überblick

Der Rechtsdiskurs ist sich des geistesgeschichtlichen Hintergrunds der Menschenwürdegarantie bewusst. In weitaus stärkerem Maße als alle anderen

[1] Vgl. S. Huster: Bioethik im säkularen Staat (2001), S. 258–276; 268 f.

[2] Zu diesem Problem: K. Thomalla: Zur Kritik an einer rechtsethischen Engführung der Bioethik (2006), S. 401–435, bes. 401–412.

Verfassungsbestimmungen wird die Bedeutung der Menschenwürdegarantie *vom Vorverständnis* mitbestimmt, das in zweitausend Jahren philosophischer Ideengeschichte wurzelt.[3] Dabei wird vor allem die Vernunftbegabung des Menschen und seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung erwähnt sowie die christliche Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit. Zudem wird auf die Ideengeschichte in Antike, Mittelalter, Renaissance und Neuzeit eingegangen, wobei allerdings der Überblick häufig mit HEGEL beendet wird, sodass die philosophische Gestaltung des Begriffs in der Moderne nur wenig Aufmerksamkeit erfährt,[4] was umso schwerwiegender ist, insofern hier die problematischen Konstellationen von Gentechnik und Bioethik liegen.

Der juristische Diskurs erkennt, dass sich eine naive Berufung auf „die Philosophen", „die philosophische Überlieferung", „das Naturrecht" etc. verbietet, da die verschiedenen philosophischen Lehren die Menschenwürde verschieden verstehen und definieren.[5] Ganz in diesem Sinne ist die Entscheidung des Grundgesetzes für die Menschenwürde eine „nicht interpretierte These" genannt worden.[6] Darin spiegelt sich wider, dass die geistigen Grundlagen des verfassungsrechtlichen Menschenbildes aus unterschiedlichen Quellen stammen. In dem schlichten Bekenntnis zur Menschenwürde ohne jeglichen Zusatz und Herkunftsangabe wurde der Konsens gefunden.[7]

Wenngleich man gesagt hat, der Satz von der Menschenwürde sei „mit zweieinhalbtausend Jahren Philosophiegeschichte *belastet*"[8], finden sich doch Bezugnahmen auf die philosophische Tradition. Allerdings ist man mit einer Berufung auf ein philosophisches System vorsichtig: Es zeige sich bei genauerem Hinsehen, „dass sich aus der geistesgeschichtlichen Tradition für die grundgesetzliche Menschenwürdegarantie nur mit großer Vorsicht Verständnishilfen gewinnen lassen"[9]. In diesem Sinne lautet der Leitsatz:

„Verfassungsinterpretation ist nicht Philosophie."[10]

[3] Vgl. nur M. HERDEGEN: Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 (Februar 2003), Rn. 7; CH. STARCK: Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 (1999), Rn. 3.

[4] Ausnahme: CH. STARCK: Kommentierung (1999), Rn. 7; 8 (Fn. 30). – Hier wird auf Gedanken von MARTIN HEIDEGGER und HANS JONAS hingewiesen.

[5] Vgl. ders., ebd., Rn. 3.

[6] So TH. HEUSS im Parlamentarischen Rat: Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes (1951), S. 48–53 (Artikel 1), 49.

[7] Vgl. K. STERN: Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland (1988), S. 21.

[8] So H. DREIER: Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 ($^{2}$2004), Rn. 2; Hervorh. von mir; stammen Hervorhebungen in Zitaten von mir, weise ich stets darauf hin.

[9] CH. STARCK: Kommentierung (1999), Rn. 3.

[10] Ebd.

Gewiss, aber ist es nicht durchaus möglich, dass die Verfassung als Ganzes deutlich zeigt, welchen philosophischen Menschenwürdebegriff sie im Sinne einer historischen Entwicklungslinie zum Hintergrund hat oder ob sie Elemente verschiedener Menschenwürdebegriffe zu einem Ganzen komponiert?[11] Und muss nicht jede verfassungsrechtliche Interpretation die jeweiligen philosophischen Konzepte mit im Blick haben, weil sie die Menschenwürde „*in der Kontinuität* der philosophischen Überlieferung"[12] sieht?

## 2. Gibt es einen vorstaatlichen Geltungsgrund der Würde?

Im Parlamentarischen Rat bestand ein weitgehender Konsens darüber, dass es einen *überpositiven* Gehalt der menschlichen Würde gibt, obgleich sich der explizite Bezug zu den naturrechtlichen Grundlagen der Menschenwürde nicht durchsetzen konnte. Zwar wird der Vorstellung eine „beachtliche Suggestivkraft" zugestanden, das Grundgesetz übernehme mit der Menschenwürdeklausel einen Staat und Verfassung *vorgehenden* Anspruch ins positive Recht, und es gibt auch eine Rezeption dieses Gedankens, doch hat sich letztlich ein *positives* Verständnis durchgesetzt, wonach für die staatsrechtliche Betrachtung „allein die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts maßgeblich" ist.[13]

Noch ganz dem *vorstaatlichen* Geltungsgrund entsprechend, hat der Bayerische Verfassungsgerichtshof die Menschenwürdegarantie umschrieben:

> „Der Mensch als Person ist Träger höchster geistiger und sittlicher Werte und verkörpert einen sittlichen Eigenwert, der unverlierbar und auch gegenüber jedem Anspruch der Gemeinschaft, insbesondere gegenüber allen politischen und rechtlichen Zugriffen des Staates und der Gesellschaft, eigenständig und unantastbar ist."[14]

Weiterhin – und besonders aufschlussreich – heißt es:

> „Würde der Person ist dieser innere und zugleich soziale Wert und Achtungsanspruch, der dem Menschen *um seinetwillen* zukommt."[15]

[11] Zustimmend: Ch. Starck, ebd.
[12] So ders., ebd., Rn. 16; Hervorh. von mir.
[13] Vgl. zum Ganzen: M. Herdegen: Kommentierung (Februar 2003), Rn. 17.
[14] BayVfGH 8, 52 (57); 11, S. 164 (181); siehe auch: BVerfGE 45, S. 187 (228).
[15] Ebd; Hervorh. von mir.

Insgesamt lässt sich sagen, ohne dabei generalisierend vorzugehen: Diejenigen, welche die Ideengeschichte ernst nehmen, und das heißt: in ihr mehr als einen historischen Hintergrund sehen, die also ein materiales Rechtsverständnis haben, werden sich meist des *unbedingten* Aspektes bewusst und in ihren Ergebnissen häufig restriktiver vorgehen als diejenigen, die die Ideengeschichte als bloße Last betrachten oder in ihr lediglich die unwillkommene Grenze für ein zu schaffendes Menschenwürdekonzept sehen, die es zu transzendieren gelte. Offenbar hat also die Beurteilung der Ideengeschichte mehr Auswirkungen auf das verfassungsrechtliche Würdekonzept, als viele zunächst bereit sind zu konzedieren.

### 3. Die sogenannte Objektformel als Deutungsmuster

Zu Recht hat man davon gesprochen, die Kommentierung von GÜNTER DÜRIG habe die Menschenwürdegarantie erst justitiabel gemacht, und zwar mit Hilfe der sogenannten Objektformel.[16] In der Prägung von DÜRIG sei sie „zum vorherrschenden Deutungsmuster" geworden; sie lautet:

> „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch *zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe* herabgewürdigt wird."[17]

Offensichtlich ist die Nähe zu IMMANUEL KANTS Menschheitsformel des kategorischen Imperativs, die Menschheit sowohl in der eigenen Person als auch in der eines jeden anderen dürfe niemals bloß als Mittel gebraucht, sondern müsse jederzeit zugleich als Zweck verstanden werden.[18] Die Leistung von DÜRIG findet ihre Anerkennung schon dadurch, dass die Rechtsprechung seine Lehre in zahlreichen Entscheidungen „kanonisiert" hat.[19] Auch heute wird die Objektformel noch als der „überzeugendste Ansatz zur Umschreibung der Menschenwürdegarantie" anerkannt, ja: Sie habe sogar *juristische Selbständigkeit* gegenüber ihrer philosophischen Herleitung gewonnen.[20]

Wenngleich sich hier inzwischen kritische Stimmen mehren: So mache das tautologische Element in der Objektformel nicht nur deren Anziehungskraft, sondern auch deren Problematik aus.[21] Zudem tauge die Objektformel zwar

[16] Vgl. P. HÄBERLE: Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft (³2004), § 22, Rn. 38.

[17] G. DÜRIG: Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 (Januar 1976), Rn. 28; Hervorh. von mir (im Original gesperrt).

[18] Vgl. I. KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1965), S. 52, AA, S. 429.

[19] Vgl. P. HÄBERLE: Die Menschenwürde (³2004), Rn. 38.

[20] Vgl. ders., ebd., Rn. 43.

[21] Vgl. M. HERDEGEN: Kommentierung (Februar 2003), Rn. 33.

dazu, evidente Menschenwürdeverletzungen herkömmlicher Art anzumahnen, weise aber ansonsten Identifikationsschwächen auf, sodass sie als „Leerformel" oder „leere Hülse" bezeichnet worden ist.[22] Darüber hinaus wird ihr vorgeworfen, dass ihre *nur scheinbar* weltanschaulich indifferente Formulierung sich tatsächlich als ein *„passepartout für subjektive Wertungen* aller Art" entpuppt, wobei ausdrücklich auf die aktuellen bioethischen Fragestellungen verwiesen wird.[23]

Die Kritik mag damit zu tun haben, dass DÜRIG Kantisches Gedankengut rezipiert hat und damit dem *transzendentalphilosophischen* Ansatz nahesteht, wogegen sämtliche gegenüber DÜRIG kritischen Positionen KANT eher für wenig hilfreich halten oder die Ideengeschichte ohnehin nicht als relevant ansehen. Freilich ist die Objektformel bislang von keinem Interpretationsansatz verdrängt worden, der ihr überlegen wäre, liegt doch ihr heuristischer Wert, wie auch von Kritikern zugestanden wird, darin, dass die verfassungsrechtliche Prüfung auf die mögliche Erniedrigung des Einzelnen gerichtet ist und insofern die Identifikation des Urteilenden mit der Objektrolle ermöglicht wird.[24]

## 4. Der implizite Du-Bezug

Bemerkenswert ist es, wenn auch der juristische Diskurs im Anschluss an sozialwissenschaftliche Identitätskonzepte realisiert, dass in der Menschenwürde *der Bezug zum Du*, zum Anderen meiner selbst, von vornherein mitgedacht ist. So betrachtet, ist es die Anerkennung „eines Gleichheitsverständnisses, das jedem Menschen personale Würde zuspricht"[25], welche den Du-Bezug überhaupt erst ermöglicht: Der Bezug zum Anderen, Nächsten, zum Du sei ein integraler Bestandteil des Grundrechtssatzes von der Menschenwürde.[26]

Dabei ist zu bedenken, dass der Generationenzusammenhang, ausgedrückt im Du-Bezug, *eine Verantwortungsgemeinschaft* evoziert, in welcher der Einzelne sich immer schon vorfindet, sodass im Blick auf die Problematik der Gen- und Biotechnologie beispielsweise Verantwortung und Pflichten weit über den Bereich des persönlichen Du hinaus begründet werden.[27]

[22] Vgl. H. DREIER: Kommentierung (²2004), Rn. 53.
[23] Vgl. ebd.
[24] Vgl. M. HERDEGEN: Kommentierung (Februar 2003), Rn. 34.
[25] P. KIRCHHOF: Der allgemeine Gleichheitssatz (1992), § 124, Rn. 46.
[26] Vgl. P. HÄBERLE: Die Menschenwürde (³2004), Rn. 54.
[27] Vgl. ebd.

An dieser Stelle tritt zutage, dass der Rechtsdiskurs erfolgreich *philosophische* Terminologie rezipiert hat, was dazu führt, dass die häufig rein pragmatische Ebene inhaltlich mit den Begriffen des „Du" und des „Anderen" gefüllt worden ist, ohne dass dies der juristischen Pragmatik zum Nachteil gereicht hätte; im Gegenteil: Über den Begriff des Du und seine Universalisierung konnte ein Bewusstsein für die Verantwortungsgemeinschaft über die gegenwärtige Generation hinaus geschaffen werden.

## 5. „Unantastbar": Was ist damit gemeint?

Übereinstimmend wird darunter nicht die Feststellung eines Faktums oder eine Beschreibung verstanden, sondern es handelt sich um eine *präskriptive* Aussage.[28] Hierbei lässt sich darauf hinweisen, dass die Würde des Menschen weder ein reiner Sollensbegriff ist noch ein reiner Erfahrungsbegriff, sondern *beiden Kategorien vorgeordnet* ist; insofern sie *als Grundlage* der normativen Ordnung gesehen werden kann, hat sie transzendentalen Charakter.[29]

Die normative Bedeutung mag zum einen damit zu begründen sein, dass Rechtstexte ohnehin allein normative Aussagen treffen können und dass gerade *die Antastbarkeit* im faktischen Bereich der Grund war, die Menschenwürde zu normativieren. Zum anderen aber – und hier reichen wir an den metaphysischen Bereich – spiegelt sich darin wider, dass, selbst wenn die Menschenwürde nicht geachtet wird, die Integrität der jeweiligen Person *unberührt* bleibt: Der Gefolterte und Geächtete verliert seine Würde gerade nicht. Das Bundesverfassungsgericht hält beide Aspekte in einer treffenden Formulierung fest: *Die Menschenwürde* könne „keinem Menschen genommen werden"[30]; verletzbar sei aber „*der Achtungsanspruch*, der sich aus ihr ergibt"[31]. Hier wird das Konzept der Wesenswürde, die dem Menschen eigen

[28] Vgl. H. Dreier: Kommentierung (²2004), Rn. 131; Ch. Starck: Kommentierung (1999), Rn. 29. – Die Formulierung in Form einer Feststellung, dass nämlich die Menschenwürde unantastbar *ist*, findet sich im Grundrechtskatalog auch bei den formell schrankenfreien Grundrechten, z. B. Art. 5 Abs. 3 GG: „Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei" sowie Art. 4 Abs. 1 GG: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des gesellschaftlichen Bekenntnisses sind unverletzlich." – In dieser Weise wird, wie bei der Menschenwürde, die besondere Relevanz des jeweiligen Grundrechts für die Verwirklichung von Freiheit und Würde zum Ausdruck gebracht; siehe dazu: T. Geddert-Steinacher: Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz (1990), S. 80.

[29] Vgl. T. Geddert-Steinacher: Menschenwürde als Verfassungsbegriff (1990), S. 80.

[30] BVerfGE 87, S. 209 (228).

[31] Ebd.; Hervorh. von mir.

ist, allein weil er Mensch ist – trotz aller sonstigen Widerstände – rezipiert, wonach die Würde des Menschen in *dem* Sinne unantastbar ist, „dass sie von außen nicht geraubt werden kann“[32].

Zudem klingt in der Rede vom Unantastbaren deutlich *die Absolutheit* der Garantie an; das heißt: ihre Unabwägbarkeit. Aus verfassungsrechtlicher Perspektive bedeutet dies, dass der bei den Freiheitsrechten geltende Mechanismus ausgeschlossen ist, wonach ein Eingriff in den Schutzbereich gerechtfertigt werden kann. So ist die Menschenwürde mit keinem Einzelgrundrecht und keinem Verfassungswert abwägungsfähig.[33] Die Konsequenz: Sie ist nicht relativierbar. Jede Antastung *ist* bereits eine Verletzung. Deshalb ist es von vornherein fraglich, wollte man von einer Abwägung zwischen der Wissenschaftsfreiheit und der Menschenwürde sprechen, wie dies im bioethischen Diskurs nahezuliegen scheint. Ebenso zweifelhaft ist vor diesem Hintergrund der Rechtsprechung der Vorschlag, *eine Abstufung* der Menschenwürde vorzunehmen, die wiederum die Möglichkeit der Abwägung zur Folge hätte.[34]

*In summa*: Die Rede von der Unantastbarkeit hat *Unverzichtbarkeit* und *Unverwirkbarkeit* der Menschenwürde zur Folge: Der prinzipielle Achtungsanspruch kann weder aberkannt noch eingeschränkt werden, selbst wenn man berücksichtigt, dass die Voraussetzungen der menschlichen Würde dem historischen Wandel unterliegen.[35] In diesem Sinne kann davon gesprochen werden, die Unantastbarkeit sei Ausdruck eines besonderen Pathos, das der Menschenwürde anhaftet.[36] Sie verweist darauf, dass die Menschenwürde *Grundsatznorm* für die gesamte Rechtsordnung ist: Das Recht als Ganzes soll von diesem Vorzeichen geprägt sein.

## 6. Die Menschenwürde: Ursprung und Grundlage der Menschenrechte?

Die systematische Interpretation erkennt den engen Zusammenhang, in welchem Art. 1 Abs. 1 und Abs. 2 GG zueinander stehen: Nachdem in Art. 1 Abs. 1 GG *von der Unantastbarkeit der Menschenwürde* die Rede ist, lautet der zweite Absatz:

[32] R. Spaemann: Über den Begriff der Menschenwürde (1987), S. 107–122; 111.
[33] Vgl. T. Geddert-Steinacher: Menschenwürde als Verfassungsbegriff (1990), S. 83.
[34] Das aber ist der Vorschlag von M. Herdegen: Kommentierung (1999), Rn. 65–67; kritisch: H. Dreier: Kommentierung (²2004), Rn. 134.
[35] Vgl. nur T. Geddert-Steinacher: Menschenwürde als Verfassungsbegriff (1990), S. 81.
[36] Vgl. Ch. Starck: Kommentierung (1999), Rn. 29.

„Das deutsche Volk bekennt sich *darum* zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt."[37]

Das Bekenntnis zu den unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten wird durch das Wort „darum" mit der Würdegarantie des ersten Absatzes verknüpft, sodass die Menschenrechte *als Folge und Ausdruck der Würdegarantie* betrachtet werden können.[38] Ganz zu Recht ist deshalb von einem *Fundierungsverhältnis* gesprochen worden, in welchem die Menschenwürde zu den Grundrechten stehe,[39] wobei zu beachten ist, dass die Grundrechte nicht mit den Menschenrechten identisch sind; vielmehr sind Erstere im Grundgesetz ausformuliert, bei Letzteren dagegen handelt es sich *um eine Idee*, die auf das Verhältnis von Staat und Individuum bezogen ist.[40] Doch zielt der Begriff des Fundierungsverhältnisses nicht darauf ab, den gesamten Grundrechtskatalog aus der Menschenwürdegarantie entspringen zu lassen. Nun ließe sich denken, dass sämtliche Grundrechte als „Konkretisierungen des Prinzips der Menschenwürde" zu verstehen sind,[41] was zunächst in genetischer Interpretation nachvollzogen werden müsste.

Wenn es aber zutrifft, dass die Menschenrechte – jedenfalls in *verfassungsgeschichtlicher* Sicht – älter sind als die Menschenwürde, bleibt fraglich, wie die Menschenwürde *als Quell der Menschenrechte* interpretiert werden kann. Sowohl die *Virginia Bill of Rights* als auch die *Französische Menschenrechtsdeklaration* kennen zwar Freiheits- und Gleichheitsrechte, nicht aber die Menschenwürde.[42]

Dennoch ist zu berücksichtigen: Insofern die Verfassungsgarantie der Menschenwürde ein höchstes „Konstitutionsprinzip" ist,[43] kann dies nicht ohne Konsequenz für ihr Verhältnis zu den in den beiden folgenden Absätzen genannten Menschen- bzw. Grundrechten bleiben.

Die *genetische* Interpretation der Rechtsnorm ergibt allerdings, dass man im Parlamentarischen Rat *ursprünglich* noch davon ausgegangen war, *dass die Menschenwürde auf den Menschenrechten beruhe, nicht umgekehrt.*[44] *Erst*

[37] Hervorh. von mir.
[38] Vgl. Ch. Starck: Kommentierung (1999), Rn. 107.
[39] Vgl. H. Dreier: Kommentierung (²2004), Rn. 162; im Anschluss an M. Morlok: Selbstverständnis als Rechtskriterium (1993), S. 69.
[40] Vgl. Ch. Starck: Kommentierung (1999), Rn. 107.
[41] Vgl. BVerfGE 93, 266 (293).
[42] Vgl. H. Dreier: Kommentierung (²2004), Rn. 164 in Verbindung mit Rn. 17.
[43] Vgl. nur BVerfGE 45, 187 (227).
[44] So lautete eine Fassung des Art. 1 nach der ersten Lesung: „(1) Die Würde des Menschen

*danach* wurde die Formulierung geändert und *der Ursprung der Menschenrechte in der Würde angenommen.*[45] Und auch in einer etwas abgewandelten Version ist dieser Ableitungszusammenhang noch zu erkennen.[46] Offenbar war es für die Verfassungsschöpfer überaus wichtig, das Bekenntnis zur Menschenwürde an den Anfang der Verfassung zu setzen, um dann die Freiheits- und Menschenrechte zur menschlichen Würde in Beziehung, und zwar in ein Fundierungsverhältnis, zu bringen.[47]

So erhellend eine solche genetische Interpretation für das Verständnis der Rechtsnorm ist, so wenig scheint sie in *philosophischer* Sicht hinreichend zu sein; denn der Verweis auf die Normgenese vermag zwar zu sagen, welcher Sachverhalt zuerst war, reicht aber nicht an eine philosophische Begründung heran; das ist nicht vorwerfbar, solange man sich innerhalb des juristischen Diskurses befindet.

Aber ich will an dieser Stelle schon weiter ausgreifen: Man muss sich vergegenwärtigen, dass es nicht eine Theorie oder Meinung ist, welche Grundrechte, Menschenrechte entstehen lässt, *sondern sie finden ihren Ursprung und ihre Begründung im Wesen des Menschen und seiner Subjektivität: in seiner menschlichen Existenz als Folge von Personalität und Würde.*[48] Zielen alle Menschenrechte darauf ab, dem Menschen *ein menschenwürdiges Dasein* zu ermöglichen, ihn als Mensch sein zu lassen, so ist das Verhältnis zwischen Menschenwürde und Menschenrechten so zu bestimmen, dass *die Idee der Menschenwürde Menschenrechte begründet und dass Menschenrechte die Voraussetzung dafür sind, die Darstellung der Menschenwürde möglich zu machen.*[49]

steht im Schutze der staatlichen Ordnung. (2) Sie ist *begründet in ewigen Rechten*, die das deutsche Volk als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft anerkennt" (Beschluss der 4. Sitzung vom 23.9.1948; ParlRat-GrdsA, Sten.Ber., S. 22; Hervorh. von mir).

[45] In Abs. 2 heißt es nunmehr: „*Mit der Menschenwürde und als eine der Grundlagen für ihre dauernde Achtung* erkennt das deutsche Volk jene gleichen und unveräußerlichen Freiheits- und Menschenrechte an, die das Fundament für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bilden" (Beschluss der 22. Sitzung vom 18.11.1948; ParlRat-GrdsA, Sten.Ber., S. 15; 26ff.; Hervorh. von mir).

[46] „*Bereit für die dauernde Achtung und Sicherung der Menschenwürde einzustehen*, erkennt das deutsche Volk jene gleichen, unverletzlichen und unveräußerlichen Freiheits- und Menschenrechte an, auf denen Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden ruhen" (Beschluss der 32. Sitzung vom 11.1.1949; ParlRat-GrdsA, Sten.Ber., S. 13–15; Hervorh. von mir).

[47] Vgl. K. Stern: Das Staatsrecht (1988), S. 34.

[48] Vgl. ders., ebd., S. 36.

[49] Vgl. S. König: Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant (1994), S. 322f.

Wenn die Menschenwürde dergestalt als *das Prinzip der Menschenrechte – das* Menschenrecht schlechthin, das die „ursprüngliche Ermöglichung“[50] aller anderen Menschenrechte ist – *den Anspruch auf ein menschengemäßes Dasein* bedeutet, so richtet sich *die Konkretisierung* in den verschiedenen Menschenrechten darauf, *was im Einzelnen* ein menschengemäßes Dasein ausmacht.[51] Folglich führt das Menschsein als solches und die damit verbundene Würde zu den wesentlichen Rechten des Menschen.[52] Und allein diese *philosophische* Perspektive lässt verstehen, warum die Menschenwürde als Fundament der Grundrechte zu verstehen ist.

Freilich ist nicht unerkannt geblieben, dass die Formierung der grundlegenden Rechte des Menschen nicht in erster Linie in philosophischen Denkkategorien erfolgt ist, da sowohl Philosophie als auch Theologie den Primat der Interpretation an diejenigen abgetreten haben, welche die Menschenrechte in juristischen Deklarationen kodifizieren wollten: Es ging darum, von den im Wesen des Menschen begründeten Postulaten *zur Positivierung von Rechtsnormen zu kommen.*[53] Allerdings konnten auch die Verfassunggeber die ihnen *durch das Wesen des Menschen und seinen Gefährdungen vorgegebenen Menschenrechte* nicht begründen, vielmehr nur anerkennen und in Rechtsnormen positivieren:

> „Es gibt keinen (scil. verbindlichen; K. T.) Kanon der Menschenrechte, und es kann auch niemals einen geben. Die menschenrechtliche Idee entwickelt sich in der geschichtlichen Bewährung; sie reichert sich an durch Erfahrung (...).“[54]

## II. EIN „EPOCHENWECHSEL“ IN DER AUSLEGUNG DER MENSCHENWÜRDEGARANTIE? ODER: DIE NEGATION DES MORALPHILOSOPHISCHEN ANSPRUCHS[55]

Die zuvor dargestellten verfassungsrechtlichen Elemente der Menschenwürdegarantie spiegeln das wider, was man als deren Wesen ansehen kann. Es sind Elemente, die einem ganz bestimmten Konzept entsprungen sind, das

[50] Ders., ebd., S. 322.

[51] Vgl. ders., ebd., S. 324.

[52] Vgl. K. Stegleder: Menschenwürde (1993), S. 95–122; 112: Würde – allerdings von Handlungsfähigen – als „das Fundament der konstitutiven Rechtsansprüche“.

[53] Vgl. K. Stern: Das Staatsrecht (1988), S. 37.

[54] J. Isensee: Menschenrechte – Staatsordnung – Sittliche Autonomie (1981), S. 70–103; 72.

[55] Bei diesem Abschnitt handelt es sich um eine leicht veränderte Fassung von: K. Thomalla: Zum Wandel in der Verfassungsinterpretation der Menschenwürdegarantie (März 2006), S. 22–25.

treffend als „Normkultur" bezeichnet worden ist,[56] das sich gegen ein Zuschreibungsparadigma wendet und das sich insofern der Differenz bewusst ist, die im Würdebegriff angelegt ist; es ist im hier problematischen Fall *die Differenz* zwischen dem *Wesen des Menschen* und *seiner technischen Instrumentalisierung*.[57] Hiernach ist es verboten,

> „irgendeinen Angehörigen der Menschheit daraufhin zu beurteilen, ob sein Leben es ‚wert' ist, gelebt zu werden oder ob es für anderes menschliches Leben zu opfern oder zu instrumentalisieren sei"[58].

In jüngster Zeit hat ein Konzept Eingang auch in den Rechtsdiskurs gefunden, das sich einer *Nutzenkultur* zuordnen lässt, weil seine Argumentation in bestimmten Fällen im Blick auf die Menschenwürde *von Interessen und Abwägungskalkülen ausgeht und so die Differenz im Begriff der Würde nicht mehr hinreichend beachtet.* Mit der Bezeichnung als Nutzenkultur ist keine moralische Abqualifizierung verbunden, sondern diese Beschreibung registriert lediglich, dass ein solches Denken von der Annahme ausgeht,

> „dass es nur *eine bestimmte ‚Qualität'* des menschlichen Lebens ist, die es schützens- und respektierenswert macht"[59].

Insoweit dient die Unterscheidung zwischen Norm- und Nutzenkultur dazu, die Differenz zwischen Mensch und Technik zu markieren und den Grenzdiskurs der menschlichen Würde neu ins Bewusstsein zu rufen.

Gewiss: Die Menschenwürde unterliegt wie alle Begriffe zeitabhängigen Interpretationen. Wenn ihr aber im Wege der Interpretation ihr eigentlicher Charakter, *Signum der Normkultur* zu sein, genommen wird, so ist zu fragen, *inwieweit sich damit nicht der Begriff der menschlichen Würde selbst so wandelt, dass von ihrem eigentlichen Kern kaum mehr etwas zu erkennen ist.* Betrachtet man die Menschenwürde mit MATTHIAS HERDEGEN nur noch „im

[56] Dazu: W. SCHWEIDLER: Vorwort. Bioethik zwischen Norm- und Nutzenkultur (2003), S. 1–10.

[57] Zur Verwendung der Differenz als Leitbegriff hat mich angeregt: CH. ENDERS: Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG (1997), S. 176–180; Unterabschnitt: *Würde als Differenz.* – Hier wird die Differenz zwischen „urständlicher Gottebenbildlichkeit" und „gefallener Menschennatur" hervorgehoben (vgl. S. 177 f.) oder im Hinblick auf KANT die Differenz zwischen Vernunftnatur (*homo noumenon*) und sinnlich affiziertem Individuum (*homo phaenomenon*; vgl. S. 198) bzw. diejenige von Innen (innerer Freiheit) und Außen (sinnlicher Natur; vgl. S. 198 f.). Es ist die Vernunftnatur – so wäre in unserem Zusammenhang zu ergänzen –, die jegliche technische Instrumentalisierung verbietet, welche den Menschen nur noch als bloßes Mittel betrachtet und dabei sein Eigentliches, Vernunftwesen zu sein, gerade nicht ernst nimmt.

[58] W. SCHWEIDLER: Vorwort (2003), S. 6.

[59] Ders., ebd., S. 7; Hervorh. von mir.

Fluss des bioethischen Diskurses"[60], gibt es keinen Grund mehr, in ihr so etwas wie einen „Kompass" zur Orientierung in unserer entzauberten Welt zu sehen[61]. Einige der vormalig als durch die Menschenwürdegarantie geschützten Bereiche verlieren den normativen Schutz, indem man die Absolutheit und Unantastbarkeit weniger zwingend versteht.

## 1. Die Menschenwürde in einem fließenden bioethischen Diskurs

Galt der Kommentierung von Dürig zufolge Art. 1 Abs. 1 GG noch vorbehaltlos, das heißt: unabhängig davon, ob der konkrete Mensch bereits geboren ist oder nicht, da es auf den „allgemein menschliche(n) Eigenwert der Würde" ankomme, ohne auf die Realisierung beim konkret existierenden Menschen zu achten;[62] war hier noch klar, dass es eine „unrichtige Fragestellung zivilrechtlichen Anspruchsdenkens" ist, wenn man dennoch fragt, „von wann ab (...) der konkrete Mensch im juristischen Sinne als Träger eigenen Rechts am Wertschutz des Art. 1 Abs. 1 teilhat"[63] – musste diese absolute Sicht je länger desto mehr einer relativen Perspektive weichen, der es nur noch um eine *prozesshafte* Sichtweise des Würdeschutzes „mit *entwicklungsabhängiger Intensität* des bestehenden Achtungs- und Schutzanspruches" zu tun ist.[64]

### *a) Herdegens Argumentation*

Hierbei wird unterschieden zwischen dem pränatalen Würdeschutz und dem Beginn des grundrechtlichen Lebensschutzes. Der Wortlaut des Art. 1 Abs. 1 GG spreche nicht von der Würde menschlichen Lebens, sondern von der Würde des Menschen. Die Formel des Bundesverfassungsgerichts[65], die *das menschliche Leben als solches* in den Menschenwürdeschutz einbezieht, wird kritisch beurteilt: Sie leiste wenig für die Bestimmung des Würdeschutzes.[66]

Freilich hält auch Herdegen daran fest, dass der Würdeschutz des natürlich gezeugten Embryos mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginne,

[60] M. Herdegen: Die Menschenwürde im Fluss des bioethischen Diskurses (2001), S. 773–779.

[61] Dazu: U. Di Fabio: Die Suche nach dem Kompass. Wie kann die Menschenwürde in einer fragmentierten Welt begründet werden? (Juni 2001), S. 10.

[62] Vgl. G. Dürig: Kommentierung (Januar 1976), Rn. 22.

[63] Ders., ebd., Rn. 23.

[64] Vgl. M. Herdegen: Kommentierung (Februar 2003), Rn. 56; Hervorh. von mir.

[65] BVerfGE 39, S. 1 (37): „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu."

[66] Vgl. M. Herdegen: Kommentierung (Februar 2003), Rn. 57.

da hier das genetische Programm festgelegt werde und menschliches Leben mit Würdeanspruch entstehe.[67] Denn auch HERDEGEN erkennt, dass sich mit der Zuerkennung eines kategorischen Würdeanspruchs *ab Empfängnis* schwierige Differenzierungen umgehen lassen.[68]

Allerdings wird die Ausweitung des Schutzbereichs dadurch wieder *revoziert*, dass er einen *gestuften* Schutz der Menschenwürdegarantie favorisiert. Zwar ist er bereit, die konstruktiven Anstrengungen auf sich zu nehmen, welche die Zuerkennung eines Würdeschutzes bei sämtlichen frühen Formen der menschlichen Entwicklung zur Konsequenz habe, doch geht er letztlich von einer „*unterschiedlichen Qualität des Würdeanspruches*" aus, die in den oben genannten Schwierigkeiten bei der Konstruktion sowie dem Dissens in der Staatsrechtslehre begründet liegt.[69] – Wie sieht die Argumentation näherhin aus?

Eine gleichbleibende Intensität des Würdeschutzes sei der europäischen Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte fremd; nicht zuletzt bei der Abtreibung differenziere das Recht nach der Entwicklung des Opfers. Zudem verweist HERDEGEN *auf den aktuellen Diskurs* über die Würdeschranken der modernen Biotechnologie und Biomedizin, der entwicklungsabhängige Schutz-Stufen indiziere. Interessant ist folgende Formulierung: Dieser Diskurs beziehe sich

> „auf Formen der Behandlung und Zweckbestimmung, die beim geborenen Menschen mit gewisser Evidenz *als würdeverletzender Tabubruch* gelten würden"[70].

Offenbar hängt es *von der Wahrnehmung und den jeweiligen Kategorien* ab, ob man *auch hier* bereits ein Tabu berührt sieht.[71] Bezeichnend daran ist der Argumentationstyp: Weil die Abtreibung in bestimmter Weise geregelt ist und der Diskurs um die Biotechnologie sich in einer bestimmten Weise abspielt, können die zu schützenden Wesen nur in einer abgestuften Weise geschützt werden. Doch ist *das Faktum* weder der Abtreibungsregelung noch der Art und Weise, wie der bioethische Diskurs geführt wird, dazu geeignet, einen abgestuften Schutzanspruch der Menschenwürde zu belegen.

Sodann wird der eigentliche Grund für HERDEGENS Konzept offensichtlich: Die Verpflichtung, die Würde des Menschen zu achten, beziehe sich „typi-

[67] Vgl. ders., ebd., Rn. 61.
[68] Vgl. ders., ebd., Rn. 56.
[69] Vgl. ders., ebd., Rn. 65.
[70] Zum Ganzen: Ders., ebd., Rn. 66; Hervorh. von mir.
[71] Vgl. zur verfassungsrechtlichen Bedeutung des Tabubegriffs: J. ISENSEE: Tabu im freiheitlichen Staat (2003).

scherweise *auf das Subjekt zwischenmenschlicher Beziehungen*"[72]. In den hier zur Debatte stehenden menschlichen Entwicklungsstadien seien solche Beziehungen konkret schwer erkennbar. Die Folge? Bei der Annahme von Würdeverletzungen sei „große Zurückhaltung" geboten.[73]

Damit tritt zutage, dass auch HERDEGEN letztlich an der Ansicht festhält, die den Schutz an die kommunikative Interaktion und die Einbettung des Menschen in eine von wechselseitiger Achtung geprägten Solidargemeinschaft bindet.[74] Nur dass er nicht von vornherein den Schutzbereich restriktiv fasst, sondern erst später – in einem prozesshaft verstandenen Würdeschutz – *zur Relativierung* menschlicher Würde kommt.

Nach alledem wundert es nicht, wenn HERDEGEN bei sämtlichen Problemen der Biotechnologie und Biomedizin weitgehend moderate Lösungen vertritt, die stets die noch geltenden gesetzlichen Regelungen als zu restriktiv kritisieren. Beispielhaft: Obgleich erkannt wird, dass die Erzeugung eines Embryos *in vitro* zur Gewinnung embryonaler Stammzellen *Leben mit Würdeanspruch* hervorbringe – und zwar allein für fremde Zwecke der Embryonengewinnung oder der Therapie –, sodass diesem Leben jeder Eigenwert abgesprochen wird – diese Beurteilung ergibt sich nach dem restriktiven Regime des § 2 Abs. 2 ESchG –, wird sodann *auf den medizinischen Fortschritt* rekurriert, der die scharfe Trennung zwischen anwendungsbezogener Forschung und Therapie erschweren werde.[75]

Darüber hinaus spräche noch anderes gegen eine Menschenwürdeverletzung: Die Europarechtskonvention, die die Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken verbietet, sei von vielen Mitgliedstaaten noch nicht ratifiziert worden. Auch der rechtsvergleichende Befund ergebe keine eindeutige

[72] M. HERDEGEN: Kommentierung (Februar 2003), Rn. 66; Hervorh. von mir.

[73] Vgl. ebd.

[74] Dazu: H. HOFMANN: Die versprochene Menschenwürde (1993), S. 125: „Als *wechselseitiges* Versprechen der Teilnehmer der verfassunggebenden Gewalt des Volkes sagt die Würdegarantie nichts über die, die noch nicht oder nicht mehr zu dieser Anerkennungsgemeinschaft gehören, sagt mithin auch nichts über das vorgeburtliche oder erloschene Leben" (Hervor. von mir). Kann die „Ehrung des Andenkens" der Verstorbenen noch über „die eigene, wechselseitig anzuerkennende Identität und Selbstachtung" einbezogen werden, so entstehen beim vorgeburtlichen Leben für diese Theorie Probleme; zwar sei es „geboten, gerade das zu ehren, was nicht in der physischen Substanz und der leiblichen Existenz des Menschen aufgeht", doch müsse „die persönliche Individualität" erst einmal „Dasein haben oder gehabt haben". Die Konsequenz erstaunt nach dieser Prämisse nicht: Das Menschenwürdeprinzip gebe „für alle Probleme, die mit den wirklichen, möglichen oder auch nur befürchteten Manipulationen der menschlichen Reproduktion zusammenhängen, juristisch sehr viel weniger her, als es nach der öffentlichen Diskussion dieser humangenetischen Fragen den Anschein hat."

[75] Vgl. M. HERDEGEN: Kommentierung (Februar 2003), Rn. 96.

Würdeverletzung; denn wenn in Europa Embryonenproduktion verboten sei, so gebe es in den USA diesbezüglich keine gesetzlichen Regelungen.[76] Ebenso wird eine Würdeverletzung beim therapeutischen Klonen und beim Verbrauch überzähliger Embryonen abgelehnt.[77]

Deutlich wird: Die hier beschriebene Position ist vor allem an der rechtsethischen Wirklichkeit interessiert, wie ich den Begriff oben definiert habe: als Vermittlung und Einigung der Ansichten unter Minimalbedingungen. – Wird sie aber damit der Sache gerecht?

### *b) Erste Infragestellung*

In *philosophischer* Sicht fällt daran auf, *dass das Ergebnis nur Spiegelbild der vorher postulierten Leitbegriffe ist, die der Biologie, der Medizin oder dem Recht selbst entlehnt worden sind.* Das tritt besonders zutage an der wie selbstverständlich hingenommenen These, Würde könne sich in ihrer unbedingten Form nur auf das Subjekt zwischenmenschlicher Verhältnisse beziehen. Man *kann* diesen Standpunkt vertreten, muss aber bedenken, dass auch diese begriffliche Einschränkung nicht anders geschieht *als im Gebrauch von Denkbestimmungen und Kategorien, die nur Funktionen der ursprünglichen Selbstbestimmung des Menschen oder des Erkennens sind, das er wesentlich ist.*[78] In der Tat: Das Schicksal des Menschen liegt ganz entscheidend in den Kategorien, in denen er sich denkend bewegt und seine Welt abbildet.

Weiterhin begeht der prozesshafte Ansatz *den Kategorienfehler*, im Begriff menschlicher Würde eine dem Menschen gewissermaßen „von Natur" *evidente* Idee anzunehmen: Man muss sie erleben können in sichtbaren zwischenmenschlichen Beziehungen.[79] Dabei wird aber übersehen, dass es sich um einen *transzendentalen* Begriff handelt, der nicht an reine Faktizitäten gebunden werden kann, sondern – mit den Kategorien des Deutschen Idealismus gesprochen – *als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit vorauszusetzen ist*, wenn es sich um ein Wesen handelt, das auf Freiheit hin angelegt ist. Menschenwürde muss eben auch *wahrgenommen werden wollen*, welches Phänomen man zutreffend als die „perspektivische Unsichtbarkeit der Menschenwürde" bezeichnet hat.[80]

[76] Vgl. ebd.

[77] Vgl. M. Herdegen: Kommentierung (Februar 2003), Rn. 99 (Therapeutisches Klonen); Rn. 106 (Präimplantationsdiagnostik).

[78] Vgl. die Bemerkungen in: T. S. Hoffmann: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2004), S. 18.

[79] Vgl. ders., ebd., S. 33.

[80] Vgl. T. S. Hoffmann: Wer will unter die Piraten? (August 2001), S. 42: Es gebe methoden-

Dass mit einem abgestuften Konzept der Begriff der Unantastbarkeit so umdefiniert worden ist, dass man ihn *realiter* aufgegeben hat, ist offensichtlich: Wie soll eine Menschenwürde unantastbar sein, die von vornherein eine entwicklungsabhängige Abstufung mit Auswirkungen auf die Intensität des Schutzes annimmt? Bedeutet nicht schon ein Vorgehen nach einer solchen Abstufung eine Antastung der Würde? Ist es nicht widersprüchlich, dem Embryo einen Würdeanspruch zuzuerkennen, dessen Intensität dann aber von seiner Entwicklungsstufe abhängig zu machen?

Der Hinweis, das Recht orientiere sich auch sonst, beispielweise im Falle der Abtreibung, an den Entwicklungsstufen des Opfers geht insoweit fehl, als die Abtreibung selbst mehr eine Notlösung ist, die sich nach der engen Beziehung zwischen Mutter und Verletzungsopfer richtet.[81] Zudem dürfte ein solcher Legitimationsversuch auch in anderer Hinsicht fraglich sein: Nur weil die Abtreibung gesetzlich akzeptiert wird, folgt daraus keineswegs ihre rechtsethische Gebotenheit,[82] sodass sie als Regelungsbeispiel für andere Materien gelten könnte oder gar zu empfehlen wäre.

Hier scheint der Rechtsdiskurs mit seiner Lösung sowie seinem zuweilen *allzu sehr an Pragmatik orientierten Verständnis* nicht überzeugend, weil er sich der oben skizzierten *Differenz* im Begriff der Menschenwürde zu wenig bewusst ist, sobald er ein Abstufungskonzept annimmt. Das mag als Zeichen dafür gesehen werden, dass er *eine philosophische Ergänzung* benötigt, die möglicherweise eine andere Argumentationsebene erschließen kann. Wir werden auf die moralphilosophische Dimension der Menschenwürde verwiesen.

## 2. Menschenwürde als normatives Prinzip oder: Zweite Infragestellung

Die oben dargestellte Position ist *auch von juristischer Seite aus* nicht unwidersprochen geblieben, und nicht ohne Grund hat Ernst-Wolfgang Böckenförde in seiner Kritik Herdegens Versuch folgendermaßen kommentiert:

„Die Würde des Menschen *war* unantastbar."[83]

bedingt in den Einzelwissenschaften stets eine bestimmte Weise, die Welt zu sehen, „bei der uns absolut nichts Derartiges wie Menschenwürde entgegenschaut". Damit ist eine „nüchterne Feststellung" ausgesprochen, nicht eine Kritik an den Wissenschaften.

[81] Vgl. K. Braun: Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde (2004), S. 81–99; 92–95, bes.: 92.

[82] Vgl. St. Huster: Bioethik im säkularen Staat (2001), 264.

[83] E.-W. Böckenförde: Die Würde des Menschen war unantastbar (Sept. 2003), S. 33; 35; Hervorh. von mir.

Der Streit geht mithin um das Element der Unantastbarkeit, wie bereits in der ersten Infragestellung deutlich geworden sein mag.

### *a) Böckenfördes Kritik*

Eine Auffassung, welche die Menschenwürde von ihrer Unantastbarkeit aus und in Zusammenhang mit „dem vorgelagerten geistig-ethischen Gehalt" sieht,[84] steht dem oben skizzierten Verständnis diametral entgegen und ist sich dessen durchaus bewusst. Wie anders sollen die Bemerkungen BÖCKENFÖRDES über einen „Epochenwechsel"[85] oder „Generationenunterschied"[86] zu verstehen sein, der sich in der Neukommentierung manifestiere?

Bedeutsam in unserem Zusammenhang ist daran, dass sich die beiden Positionen widersprechen, *weil sie den philosophischen Diskurs in Form der Ideengeschichte in ganz unterschiedlicher Weise in die Auslegung der Rechtsnorm einbeziehen*: Während HERDEGEN ihn nur noch als „(g)eistesgeschichtliche(n) Hintergrund" ansieht,[87] sodass die Menschenwürde als rechtlicher Begriff ganz auf sich gestellt wird, betrachtet BÖCKENFÖRDE „das personale Menschenbild und Ethos"[88], von dem auch DÜRIG beseelt war, *als verpflichtend und aufgehoben in der Menschenwürdegarantie.*

Die Konsequenz: Anders als HERDEGEN und im Anschluss an DÜRIG kann er eine Beziehung zwischen *Menschenwürde* und *dem Grundrecht auf Leben* gemäß Art. 2 Abs. 2 GG annehmen: Der Nasciturus sei *kraft seiner Menschenwürde* Inhaber des Lebensrechts. Dieser Zusammenhang wird aber von HERDEGEN gerade hinterfragt, indem er ausdrücklich unterstreicht, die Frage nach dem pränatalen Würdeschutz sei „scharf von der Begründung des grundrechtlichen Lebensschutzes (Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG) zu trennen"[89], da Art. 1 Abs. 1 GG nicht von der Würde menschlichen Lebens spreche, sondern von der Würde des Menschen.

Was aber dabei zu wenig beachtet wird, ist Folgendes: Eine Auffassung, die *aus der Würde* das Lebensrecht ableitet, weil nur dann Freiheit zur Entfaltung kommen könne, ist nicht fehlerhaft, sondern sie befindet sich *auf einer anderen Argumentationsebene* – auf einer *transzendentalen* Begründungsebene.

[84] So ders., ebd., S. 33, Sp. 4.
[85] Ders., ebd., S. 33, Sp. 1.
[86] Ders., ebd., S. 35, Sp. 1.
[87] Vgl. M. HERDEGEN: Kommentierung (Februar 2003), vor Rn. 7; kritisiert bei E.-W. BÖCKENFÖRDE: Die Würde des Menschen (Sept. 2003), S. 33, Sp. 4.
[88] E.-W. BÖCKENFÖRDE: Die Würde des Menschen (Sept. 2003), S. 33, Sp. 3.
[89] M. HERDEGEN: Kommentierung (Februar 2003), Rn. 57.

Der Epochenwechsel, den BÖCKENFÖRDE zutreffend erkennt, spiegelt sich also in einem Ebenenwechsel wider: Was bei DÜRIG und BÖCKENFÖRDE noch im Bewusstsein ist: das „*vorpositive* Fundament“[90], findet sich in den Ausführungen von HERDEGEN lediglich als „geistesgeschichtlicher Hintergrund“ ohne *normative* Konsequenzen; dies könnte letztlich zu einer „normativen Sinnreduzierung“[91] führen.

Eine weitere Differenz: BÖCKENFÖRDE kann – wiederum anders als HERDEGEN – und in Übereinstimmung mit DÜRIG den Inhalt der Menschenwürdegarantie *von der Verletzungshandlung her* bestimmen, weshalb es für ihn außer Betracht bleibt, die Intensität des Menschenwürdeschutzes vom Entwicklungsstand des Verletzungsobjekts abhängig zu machen.[92] Die Freiheit zur Selbst- und Umweltgestaltung sei für alle Menschen gleich gedacht, sodass es *nicht auf die Verwirklichung* im konkreten Menschen ankomme, sondern *auf die gleiche abstrakte Möglichkeit dazu.*[93] Die Anerkennung der Menschenwürde wird zum „Grund der Grundrechte“[94], sie ist *die Bedingung der Möglichkeit von individuellen Rechten* und als solche nicht wieder von irgendwelchen, immer willkürlich bleibenden Eigenschaften abhängig.[95]

Von daher erhellt, dass BÖCKENFÖRDE keineswegs einen „ontologische(n) Fundamentalismus“[96] vertritt, was das Recht auf Leben des Embryos oder seine Würde betrifft. Entscheidend ist ebenso wenig eine empirische Ebene: etwa die Frage, ob ein „Achtzeller“ als Person qualifiziert werden kann oder nicht.[97] Nein, ausschlaggebend ist, dass BÖCKENFÖRDE die Achtung der menschlichen Würde ihrem normativen Gehalt nach auch auf die ersten Anfänge des Lebens erstreckt: *Die Würde eines Menschen lasse sich nicht von dessen Geschichte trennen und müsse diese Geschichte daher umfassen.* Wenn man aber Achtung prozesshaft abstuft, so reiße man „ein Loch in die Entwicklung des einzelnen individuellen Menschen selbst“[98].

Während das Abstufungskonzept von HERDEGEN dem philosophischen und ethischen Fundament zu wenig Relevanz zumisst, sodass es sich nach em-

[90] E.-W. BÖCKENFÖRDE: Die Würde des Menschen (Sept. 2003), S. 33, Sp. 2; Hervorh. von mir.
[91] Ders., ebd., S. 33, Sp. 4.
[92] Vgl. ders., ebd., S. 33, Sp. 3.
[93] Vgl. ebd.
[94] E.-W. BÖCKENFÖRDE: Menschenwürde als normatives Prinzip (2003), S. 809–815; 810.
[95] Vgl. ders., ebd., S. 811.
[96] Ders., ebd., S. 812.
[97] Vgl. ebd.
[98] Ebd.

pirisch-naturwissenschaftlichen Kriterien richten muss, weiß BÖCKENFÖRDE darum, *dass sich die Maßstäbe für das Verhalten der Menschen untereinander nicht als Resultate naturwissenschaftlicher Kenntnis herleiten lassen*;[99] sie transzendieren den Horizont dieser Erkenntnis und weisen auf eine andere Diskursebene: *auf die ethische und rechtliche Normativität.*[100] Wenngleich hierbei naturwissenschaftliche Faktizität Berücksichtigung findet, kann sie doch nicht Quell oder Geltungsgrund solcher Gebote sein, die sich allein aus eigenständigen philosophisch-ethischen und rechtlichen Argumentationsweisen ergeben.[101]

Voraussetzung dafür ist allerdings, dass der hier zu führende Diskurs sich der Differenz im Würdebegriff bewusst wird, wie ich sie oben angesprochen habe; denn nur so kann der Diskurs sich *der Grenze* vergewissern, die er einzuhalten hat. An der Auseinandersetzung zwischen HERDEGEN und BÖCKENFÖRDE lässt sich erkennen: Überall da, wo die Differenz zwischen Mensch und Technik überschritten wird, droht der Begriff menschlicher Würde unangemessen verstanden zu werden; denn das ihr Wesentliche, als Grenzbegriff zu fungieren, wird nicht beachtet.

### *b) Fazit*

In der Tat:

> „Die Rechtswissenschaft ist nicht kompetent, die Frage zu beantworten, wann menschliches Leben beginnt."[102]

Und:

> „(D)ie Naturwissenschaft ist aufgrund ihrer Erkenntnisse nicht in der Lage, die Frage zu beantworten, ab wann menschliches Leben unter den Schutz der Verfassung gestellt werden soll."[103]

Wenn aber sämtliche Versuche, von naturwissenschaftlicher Seite aus den Schutzbereich der Menschenwürde zu bestimmen, vor allem Willkür auszeichnet – warum denn sollte der eine oder andere präferiert werden? –, so muss die Entscheidung *im rechtlichen und philosophischen Diskurs argumentativ begründet werden.* Das kann nicht geschehen, ohne sich *die Tradi-*

[99] Vgl. ders., ebd., S. 810.
[100] Vgl. ders., ebd., S. 811.
[101] Vgl. ders., ebd., S. 810.
[102] J. LIMBACH: Mensch ohne Makel (Februar 2002), S. 51.
[103] Ebd.

*tion des Würdebegriffs* in Erinnerung zu rufen, in der stets das Konzept einer Normkultur eine wesentliche Rolle gespielt hat. Es ist nicht verwunderlich, dass BÖCKENFÖRDE, an seinen *Leitbegriffen einer Normkultur* orientiert, die – wie gesehen – in diametralem Gegensatz zu denjenigen von HERDEGEN stehen, ebenfalls zu völlig anderen Ergebnissen als dieser kommt: Verbrauchende Embryonenforschung, Präimplantationsdiagnostik und therapeutisches Klonen werden eindeutig als Verletzungen der Menschenwürde herausgestellt.[104]

## III. EPILOG

### 1. Verlust der Wesenswürde?

Der eben skizzierte Epochenwechsel im Streit um die Auslegung der Menschenwürdegarantie lässt den bioethischen Diskurs nicht unbeeinflusst: Dieser neigt dazu, dass er nicht mehr länger im Bewusstsein um die Differenz zwischen moralphilosophischem Anspruch und rechtsethischer Wirklichkeit geführt wird, sondern dass die rechtsethische Perspektive – die Einigung unter Minimalbedingungen – die moralphilosophische Dimension nahezu ausblendet: Der Begriff der Wesenswürde, die zum Prinzip macht, dass dem Menschen kraft seines Menschseins – das heißt: unbedingt – Würde zukommt, scheint zunehmend seine juristische Relevanz zu verlieren. Dies resultiert daraus, dass *die Normativität* der ideengeschichtlichen Tradition zunehmend ihre Bedeutung verloren hat. Stattdessen wird ein Konzept gesetzt, das *Voraussetzungen* verlangt, deren Kontrolle wiederum unter dem Primat von Biologie und Medizin zu stehen scheint.[105]

Damit freilich hat man den Aspekt des Unantastbaren aufgegeben und sämtliche Elemente, die ich im Zusammenhang mit diesem Begriff erwähnt habe, hinterfragt: Der geistesgeschichtliche Hintergrund ist *nicht mehr als eine historisch relevante Größe*. Dass er den Begriff der Menschenwürde mit geformt hat, wird marginalisiert; da man ohnehin eine Umdeutung vorgenommen hat, ist die Ideengeschichte nicht mehr konstitutiv für den Begriff.

Der vorstaatliche Geltungsgrund, ohnehin umstritten, ist nunmehr völlig irrelevant, und der „implizite Du-Bezug" droht in Konzepten aufgelöst zu werden, die auf wechselseitige Kommunikation abstellen, freilich an den jeweiligen Kommunikationspartner *die Bedingung* stellen, an dieser teilhaben zu

[104] Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE: Menschenwürde als normatives Prinzip (2003), S. 813–815.
[105] Vgl. ders., ebd., S. 811.

können. Auf diese Weise läuft das Konzept einer Wesenswürde oder Mitgiftwürde Gefahr, durch die Dimension der Leistungswürde ersetzt zu werden, bei welcher der Würdebegriff an bestimmte Voraussetzungen gebunden ist.

Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, Ethik stütze sich auf eine Verbindlichkeit, die sich keiner Offenbarung verdanke und uns dennoch vorgegeben sei.[106] – Wie, wenn die Menschenwürde *der säkulare Ausdruck dieser Verbindlichkeit* ist?[107]

## 2. Über das Verhältnis zwischen verfassungsrechtlichem und philosophischem Diskurs

Die bisherigen Überlegungen machen deutlich, dass der juristische und der philosophische Diskurs aufeinander verwiesen sind und ihre jeweiligen Einseitigkeiten nur transzendieren können, wenn sie sich dieser Verwiesenheit bewusst werden, insbesondere dann, wenn es um Probleme geht, die beide in ähnlicher Weise herausfordern, beispielsweise Biotechnologie und Folterverbot.

### *a) Zur „Schuldigkeit" des Rechtsdiskurses*

Wenn dies nicht geschieht, besteht für den *juristischen* Diskurs vor allem die Gefahr, *die Tiefe* des Menschenwürdediskurses zugunsten *einer zweifelhaften Pragmatik* aufzugeben und sich auf ein kasuistisches Denken zu verlagern, das aber weder der geistigen Tradition noch einem vertieften Sinn des Würdebegriffs gerecht zu werden vermag. Mithin bleibt der juristische Diskurs dem Begriff der menschlichen Würde etwas *schuldig*, wenn es darin zuallererst um dessen Operationalisierbarkeit geht. Hierbei bleiben Bereiche des Begriffs unerschlossen, und wegen dieser *Uneinholbarkeit* der Bedeutung allein im juristischen Diskurs ist seine Ergänzung durch den philosophischen unerlässlich.

Doch gerade die bewusst durchgeführte Reduktion auf einen pragmatischen juristischen Standpunkt ist – umgekehrt besehen – *für den Rechtsdiskurs notwendig*, sodass „Schuldigkeit" nicht abwertend zu verstehen ist, sondern diese liegt in der juristischen Methode selbst. Allerdings entsteht eine Gefahr daraus,

[106] Vgl. W. Schweidler: Der gute Staat (2004), S. 22.

[107] Vgl. J. Isensee: Menschenwürde (2006), S. 173–218; bes.: S. 178–180: Bleibe die Menschenwürdeconfessio des Grundgesetzes an sich im Horizont der Säkularität, „so stillt die Gesellschaft gleichwohl in ihr ihre transsäkularen Bedürfnisse". Es zeige sich hier „das Bild des Erhabenen, das sich abhebt von der Trivialität des Alltags" (S. 178).

dass man sich der Illusion hingibt, der operationalisierte Begriff sage schon alles über das Wesen der menschlichen Würde und ihren normativen Schutzbereich aus. Um dem vorzubeugen, ist die *philosophische* Perspektive von Bedeutung, die uns darauf hinweisen kann, *dass das Eigentümliche des Würdebegriffs weniger in der Präzision zu finden ist als vielmehr in der Un-deutlichkeit.* Das hat damit zu tun, *dass das Unantastbare nicht der trennscharfen Beschreibung zugänglich ist, wohl aber der vagen deutenden Annäherung.*

Mag sich dieser *Verzicht auf Präzision* aus der Perspektive des Rechts oder eines utilitaristischen Denkens *als Verlust*, man könnte im Anschluss an GIANNI VATTIMO auch sagen: als „schwaches Denken"[108], darstellen – tatsächlich liegt hier aber *die Chance, den Begriff der Menschenwürde derartigen Abwägungsdiskursen von vornherein zu entziehen, indem man seinen Grenzcharakter bewahrt.* Ein schwaches Denken in diesem Sinne – aber unter Absehung der religiösen Implikationen, die bei VATTIMO damit verbunden sind – ist ein solches, *das sich seiner Grenzen bewusst ist und insofern den Grenzdiskurs als Herausforderung erfährt*, „das die Ansprüche der großen, globalen metaphysischen Visionen aufgibt" und die „Schwächung" selbst als konstitutives Merkmal des Seins sieht.[109] Die fehlende Trennschärfe der Begriffe ließe sich als Zeichen eines schwachen Denkens deuten, das gerade so – paradox formuliert – *seine Stärke* gegenüber utilitaristischen Abwägungsdiskursen zu erweisen vermag, die selbst genau zu wissen meinen, wie Würde im Sinne einer Abwägungsregel zu definieren ist[110]: wann sie beginnt und wann sie endet.

### *b) Der Rechtsdiskurs als Transformationsinstanz*

Umgekehrt betrachtet, mag der *philosophische* Menschenwürdediskurs dazu neigen, zu wenig dasjenige, was mit Wesenswürde umschrieben wird, *in die Wirklichkeit* zu übersetzen und damit *das Bedürfnis nach Konkretion* zu erfüllen, das unerlässlich erscheint, wenn es um schwierige moralphilosophische und rechtsethische Abgrenzungsfragen geht: Wer ist Träger der Menschenwürde? Wie kann die Idee der Wesenswürde oder Mitgiftwürde auch im säkularen Staat fruchtbar gemacht werden, ohne einen Metaphysikverdacht auf sich zu ziehen? Wie lässt sich ein Menschenwürdekonzept denken, das sich nicht auf eine metaphysische Ontologie stützt, aber dennoch an der Unverrechenbarkeit

[108] G. VATTIMO: Glauben – Philosophieren (1997), S. 27.
[109] Vgl. ders., ebd., S. 27 f.
[110] Vgl. dazu die Position von B. SCHÖNE-SEIFERT: Philosophische Überlegungen zu „Menschenwürde" und Fortpflanzungsmedizin (1990), S. 442–473; 472.

der menschlichen Würde festhält? – Diese Fragen verweisen darauf, dass der bioethische Diskurs nur in dem Bewusstsein angemessen geführt werden kann, welches das Spannungsverhältnis zwischen moralphilosophischem Anspruch und rechtsethischer Wirklichkeit zutage treten lässt, das fruchtbar gemacht werden kann, um jeweilige Einseitigkeiten – sowohl auf Seiten des Rechts als auch der Philosophie – zu vermeiden. So bedarf der juristische Diskurs des philosophischen, um an die Grenzen der rechtspragmatischen Perspektive erinnert zu werden, der philosophische jedoch des juristischen, um seine Ideen im säkularen Staat verwirklichen zu können.

**Zusammenfassung**

THOMALLA, KLAUS: **Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen.** ETHICA 15 (2007) 2, 195–221

Erst mit der Besinnung auf das geistesgeschichtliche Fundament der Menschenwürdegarantie wird die Bedeutung dieser Basisnorm deutlich. Wer die Ideengeschichte ernst nimmt, wird sich des unbedingten Anspruchs bewusst und in seinen Ergebnissen im Hinblick auf aktuelle Probleme der Bioethik restriktiver vorgehen als diejenigen, die die Ideengeschichte als Last oder Beiwerk betrachten.

Die Unterscheidung zwischen zwei bioethischen Perspektiven scheint hilfreich, um den unbedingten Anspruch nicht zugunsten rechtsethischer Minimalbedingungen aufzulösen. Während eine Bioethik als Moralphilosophie durchaus von weltanschaulichen Grundüberzeugungen ausgehen kann, zielt eine Rechtsethik von vornherein auf eine allgemeinverbindliche Regelung ab und damit auf eine Vermittlung der Ansichten unter Minimalbedingungen.

Hierbei ist gegenwärtig ein Wandel in der Verfassungsinterpretation festzustellen, der darauf zielt, die sogenannte „Normkultur" durch eine „Nutzenkultur" abzulösen oder das Spannungsverhältnis zwischen moralphilosophischem Anspruch und rechtsethischer Wirklichkeit zugunsten der Letzteren zu negieren. Die Frage ist, ob man damit

**Summary**

THOMALLA, KLAUS: **Constitutional elements of the discourse on human dignity and their philosophical implications.** ETHICA 15 (2007) 2, 195–221

We can not fully appreciate the claim that human dignity is guaranteed – as a basic norm in the constitution – unless we reflect on its grounding in the complex history of ideas. If we assess the reasoned accounts presented in the history of ideas, we find a claim that is absolute, unconditional, and we will be inclined to proceed with greater caution in applying categories of human dignity and rights in problematic cases, especially in the area of bioethics.

I argue that distinguishing two ethical perspectives helps to explicate the absolute, unconditional character of the claim that human dignity is guaranteed, and to defend it against minimal, conditional legal accounts: A bioethical conception construed as part of a comprehensive ethical theory, informed by fundamental, reasoned convictions (moral philosophy), will differ from a bioethical conception that aims at formulating generally binding rules that mediate between different fundamental convictions or worldviews, guided by minimal conditions (legal ethics).

In recent interpretations of the constitution there is often a striking shift from accounts that emphasize a 'culture of norms' to those that stress a 'culture of utility', or

nicht das Element des Unantastbaren aufgegeben hat, ebenso wie die geistesgeschichtliche Bedeutung der Menschenwürdegarantie. Dagegen sollte man sich bewusst machen, dass der juristische und der philosophische Diskurs aufeinander angewiesen sind, da der Erstere den Letzteren benötigt, um ihn an die Grenzen der rechtspragmatischen Perspektive zu erinnern, der Letztere den Ersteren aber, um seinen Gedanken in einem säkularen Staat zur Durchsetzung zu verhelfen.

Damit bleibt das Spannungsverhältnis zwischen moralphilosophischem Anspruch und rechtsethischer Wirklichkeit bestehen und kann im bioethischen Diskurs fruchtbar gemacht werden, um jeweilige Einseitigkeiten zu korrigieren.

Menschenrechte
Menschenwürde
Moralphilosophie
Normkultur
Nutzenkultur
Rechtsethik
Unantastbarkeit

a tendency to neglect basic explanatory demands of ethical theory in favour of more pragmatic accounts focused on the reality of legal ethics. I argue that we need to be aware that both philosophical and legal discourse need and depend on each other: the legal discourse needs the philosophical discourse as a corrective to stress the limits of any purely pragmatic perspective; and the philosophical discourse needs the legal discourse to assert and actualize its principles in a secular state.

Thus, the tension between moral philosophy and the reality of legal ethics remains; however, it is not as such an impediment but a fruitful, dialectic relation that helps to inform and shape especially the bioethical discourse, and correct instances of one-sidedness.

Culture of norms
culture of utility
human dignity
human rights
inviolability
legal ethics
moral philosophy

## Literatur

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte. In: *Juristen-Zeitung* 58 (2003), 809–815.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Würde des Menschen war unantastbar. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. September 2003, S. 33; 35.

Braun, Kathrin: Die besten Gründe für eine kategorische Auffassung der Menschenwürde. In: Matthias Kettner: Biomedizin und Menschenwürde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 81–99.

Di Fabio, Udo: Die Suche nach dem Kompass. Wie kann die Menschenwürde in einer fragmentierten Welt begründet werden? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. Juni 2001, S. 10.

Dreier, Horst: Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1. In: Ders. (Hg.): Grundgesetz. Kommentar, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, ²2004.

Dürig, Günter: Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 (1958). In: Theodor Maunz/Günter Dürig u. a. (Hg.): Grundgesetz. Kommentar. München: C. H. Beck, Januar 1976.

Enders, Christoph: Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes. In: *Journal für öffentliches Recht*, n. F. (1951), 48–53 (Artikel 1).
GEDDERT-STEINACHER, TATJANA: Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz. Berlin: Duncker & Humblot, 1990.
HÄBERLE, PETER: Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft. In: Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II. Heidelberg: C. F. Müller, 1987, ³2004, § 22.
HERDEGEN, MATTHIAS: Die Menschenwürde im Fluss des bioethischen Diskurses. In: *Juristen-Zeitung* 56 (2001), 773–779.
HERDEGEN, MATTHIAS: Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1. In: Theodor Maunz/Günter Dürig u. a. (Hg.): Grundgesetz. Kommentar. München: C. H. Beck, Februar 2003.
HOFFMANN, THOMAS SÖREN: Wer will unter die Piraten? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. August 2001, S. 42.
HOFFMANN, THOMAS SÖREN: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden: Matrix Verlag, 2004.
HOFMANN, HASSO: Die versprochene Menschenwürde. In: Ders.: Verfassungsrechtliche Perspektiven. Aufsätze aus den Jahren 1980–1994. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, S. 104–126.
HUSTER, STEFAN: Bioethik im säkularen Staat. Ein Beitrag zum Verhältnis von Rechts- und Moralphilosophie im pluralistischen Gemeinwesen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 (2001) 2, 258–276.
ISENSEE, JOSEF: Menschenrechte – Staatsordnung – Sittliche Autonomie. Gestalt der menschenrechtlichen Freiheit im Verfassungsstaat. In: Johannes Schwartländer (Hg.): Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte. München; Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1981, S. 70–103.
ISENSEE, JOSEF: Tabu im freiheitlichen Staat. Jenseits und diesseits der Rationalität des Rechts. Paderborn u. a.: Schöningh, 2003.
ISENSEE, JOSEF: Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten. In: *Archiv des öffentlichen Rechts*, Bd. 131 (2006), 173–218.
KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), unveränd. Nachdr. der 3. Auflage. Hamburg: Meiner, 1965.
KIRCHHOF, PAUL: Der allgemeine Gleichheitssatz. In: Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hg.): Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. V. Heidelberg: C. F. Müller, 1992, § 124.
KÖNIG, SIEGFRIED: Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant. Freiburg; München: Alber, 1994.
LIMBACH, JUTTA: Mensch ohne Makel. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. Februar 2002, S. 51.
MORLOK, MARTIN: Selbstverständnis als Rechtskriterium. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
SCHÖNE-SEIFERT, BETTINA: Philosophische Überlegungen zu „Menschenwürde" und Fortpflanzungsmedizin. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), 3, 442–473.
SCHWEIDLER, WALTER: Vorwort. Bioethik zwischen Norm- und Nutzenkultur. In: Ders./Oliver Tolmein (Hg.): Was den Menschen zum Menschen macht. Eine Gesprächsreihe zur Bioethik-Diskussion. Münster u. a.: LIT, 2003, S. 1–10.
SCHWEIDLER, WALTER: Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart. Stuttgart: Reclam, 2004.

SPAEMANN, ROBERT: Über den Begriff der Menschenwürde (1987). In: Ders.: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, ²2002, S. 107–122.
STARCK, CHRISTIAN: Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1. In: Hermann von Mangoldt/Friedrich Klein/Christian Starck (Hg.): Das Bonner Grundgesetz. Kommentar, Bd. 1. München: Verlag Franz Vahlen, 1999.
STEIGLEDER, KLAUS: Menschenwürde – Zu den Orientierungsleistungen eines Fundamentalbegriffs normativer Ethik. In: Jean-Pierre Wils (Hg.): Orientierung durch Ethik? Eine Zwischenbilanz. Paderborn u. a.: Schöningh, 1993, S. 95–122.
STERN, KLAUS: Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland. Band III/1. Allgemeine Lehren der Grundrechte. München: C. H. Beck, 1988.
THOMALLA, KLAUS: Zur Kritik an einer rechtsethischen Engführung der Bioethik als Paradigma einer Nutzenkultur. In: Thomas Sören Hoffmann/Walter Schweidler (Hg.): Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht. Berlin; New York: Walter de Gruyter 2006, S. 401–435.
THOMALLA, KLAUS: Zum Wandel in der Verfassungsinterpretation der Menschenwürdegarantie. In: *freiheit der wissenschaft* Nr. 1 (März 2006), 22–25.
VATTIMO, GIANNI: Credere di credere. Milano 1996; dt.: Glauben – Philosophieren. Stuttgart: Hanser, 1997.

Klaus Thomalla, M.A., Soldnerstraße 17, D-44801 Bochum
Klaus.Thomalla@ruhr-uni-bochum.de

# ETHIK-NEUERSCHEINUNGEN / VORSCHAU

AMMANN, CHRISTOPH: **Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik.** Stuttgart: Kohlhammer, 2007 (Forum Systematik; 26), 300 S.

ARENDT, HANNAH: **Über das Böse.** Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. München: Piper, 2007 (Serie Piper; 5063), 224 S.

BOHLKEN, EIKE: **Bildung – Subjekt – Ethik. Bildung und Verantwortung im Zeitalter der Biotechnologie.** Darmstadt: Wiss. Buchges., 2007, 256 S.

BRUCHHAUSEN, WALTER: **Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin.** Stuttgart: UTB, 2007 (UTB M (Medium-Format); 2915), 256 S.

HEINEMANN, THOMAS: **Alternative pluripotene Stammzellen. Naturwissenschaftliche Konzepte in der Perspektive von Ethik und Recht.** Berlin: de Gruyter, 2007, VIII, 188 S.

HILPERT, KONRAD (Hg.): **Theologische Ethik – autobiographisch.** Paderborn: Schöningh, 2007, 280 S.

JOISTEN, KAREN: **Ethik und Narrativität.** Berlin: Akademie Verlag Berlin, 2007 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband), 300 S.

KAUL, SUSANNE / VAN LAAK, LOTHAR (Hg.): **Ethik des Verstehens. Beiträge zu einer philosophischen und literarischen Hermeneutik.** Paderborn: Wilhelm Fink, 2007, 240 S.

LOB-HÜDEPOHL / LESCH, WALTER (Hg.): **Ethik sozialer Arbeit.** Stuttgart: UTB, 2007 (UTB L (Large-Format); 8366), 350 S.

MAGESA, LAURENTI: **Ethik des Lebens. Die afrikanische Kultur der Gemeinschaft.** Freiburg i. Br.: Herder, 2007 (Theologie der Dritten Welt; 36), 256 S.

**Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition.** Übers. von Thomas Eich. Freiburg i. Br.: Herder, 2007, 160 S.

PINNOW, DANIEL F.: **Elite ohne Ethik? Die Macht von Selbstrespekt und Wertebewusstsein.** Frankfurt a. M.: FAZ-Institut, 2007, 220 S.

SCHENK, STEFAN: **Mitmenschlichkeit und Sport. Ethische Überlegungen zum Programm der Deutschen Lebens-Rettungs-Gesellschaft.** Münster, Westf.: LIT, 2007 (Forum Humanität und Ethik; 5), 528 S.

SCHLEISSING, STEPHAN: **Das Maß des Fortschritts. Zum Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie in theologischer Perspektive.** Göttingen, Niedersachs.: Edition Ruprecht, 2007, 340 S.

WILLAM, MICHAEL: **Mensch von Anfang an. Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam.** Freiburg i. Br.: Herder, 2007 (Studien zur theologischen Ethik; 117), 280 S.

ETHICA 15 (2007) 2, 223–224

# BÜCHER UND SCHRIFTEN

## SOZIALWISSENSCHAFTEN

KUNZE, AXEL: **Parteien zwischen Affären und Verantwortung. Anforderungen an eine Verantwortungsethik politischer Parteien aus christlich-sozialethischer Perspektive.** Münster: LIT, 2005 (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; 52), 488 S., ISBN 3-8258-8417-1, Brosch., EUR 39.90

Mit der umfangreichen Arbeit (488 Seiten), die 2004 als Dissertationsschrift an der Universität Bamberg von Heimbach-Steins betreut und von der Katholisch-Theologischen Fakultät angenommen wurde, legt Kunze seinen Finger in einen wunden Punkt aktueller politischer Landschaft: Parteien befinden sich immer häufiger im globalen Kontext kumulierten ökonomischen Denkens in einer Krise. Zahlreiche Affären, monetären oder sittlichen Ursprungs, hinterlassen ihre Spuren in der öffentlichen Meinung, mögen manche Medien noch so von einigen Parteien dominiert sein, wie es eine kürzlich erschienene Untersuchung dokumentiert. Auf Dauer lassen sich Missstände nicht verheimlichen und die Intransparenz zum Schutze der „Betroffenen" aufrechterhalten. Die traditionelle Auffassung, nach der einer Partei eine Respekt bietende Autorität innewohnt, die auf der ehrenwerten Aufgabe der Volksvertretung beruht, schwindet allmählich dahin: die Eigeninteressen einzelner Politiker, welche in der Schnittmenge mit politisch relevanten Interessen liegen, lassen sich nur schwerlich mit den spezifischen Interessen der jeweiligen Partei in Einklang bringen. Die vorliegende Studie thematisiert diese Situation aus christlich-sozialethischer Perspektive und plädiert für eine Erneuerung der Mitgliederpartei, modern formuliert: für eine flache Hierarchie mit verteilten Kompetenzzentren resp. eine distributiv organisierte Systemarchitektur. Formuliert werden Kriterien einer Verantwortungsethik politischer Parteien, um deren Stellenwert für die Demokratie sowie deren Rolle innerhalb politischer Institutionen einerseits und um die politische Verantwortung ihrer Funktionsträger und Mitglieder andererseits zu eruieren. Parteien werden dann an Attraktivität gewinnen, wenn sie entsprechende Partizipationsmöglichkeiten offerieren, sprich: wenn sie interaktiv und für den entsprechend gewichteten singulären Einfluss einzelner Mitglieder empfänglich gestaltet werden.

Was im Programm des Buches freilich nicht bedacht wird: die Definition des Demokratiebegriffs sowie die überhaupt erzielbare mögliche Gerechtigkeit der Beteiligung Einzelner am öffentlichen Entscheidungsfindungsprozess in einem entsprechend authorisierten Areal verbindlichen und relevanten Diskursaustrags. Formal wird nach einer Einleitung assoziativ orientiert angesetzt, was an das Schema „Sehen–Urteilen–Handeln" erinnert: auf einen ersten Abschnitt „Wahrnehmung" (33–184) folgen „sozialwissenschaftliche Zugänge" (185–286), um dadurch fundiert die „ethische Reflexion" (287–436) durchzuführen. Ein für den Leser hilfreicher „Ertrag" (437–448) sowie ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis beschließen eine Arbeit, der (gelungenerweise!) ein mehr rekapitulierend und deskriptiv gewichteter Dissertationscharakter kaum anzumerken ist. Vielmehr traut sich Verf. die Formulierung von diskutablen Thesen: je konkreter eine Äußerung, desto mehr kann sie Gegenstand konstruktiver Kritik werden.

Beispielhaft kann folgende Aussage genommen werden, wonach „institutionelle

Kontrollmechanismen im Falle der Parteien greifen" sollen, was logischerweise nach der „Unterscheidbarkeit der Parteien von politischen Institutionen" verlangt (430). Um demnach die Etablierung von vertuschten und kryptisch operierenden mutualen Interessen- und Unterstützungsgruppen (vulgär könnte von „Seilschaften" gesprochen werden) zu minimieren, sollen eine „vermehrte Bürger- und Mitgliederbeteiligung", eine „Kontrollwirkung sowie eine möglichst parteiunabhängige Kontrolle ihrer Finanzen" geschaffen werden, um die „Personnähe in Verbindung mit realen Beteiligungschancen" zu maximieren (ebd.). Das verlangt nach einer „politischen Institutionenethik", die wiederum gemäß der „situativen Dimension von Politik nicht ohne Bezug auf das Organisationsethos und die sozialen Tugenden der politischen Akteure auskommen" kann (431).

Bei aller Legitimität lässt sich hier etwa zwecks Verankerung der damit konjugierten Option auf Schaffung von Verantwortung und Gerechtigkeit gerade in der Politik, die manchmal sogar als „institutionalisiertes Mobbing" degradiert wurde, realistisch argumentieren: Werden Wahlbeteiligungsstatistiken zugrunde gelegt, kann – aus verschiedensten Gründen (Politikverdrossenheit, mangelnde Differenzierung von Parteiprogrammen, schlechte und etikettierende Kommunikation von Inhalten, Ohnmacht der Bundespolitik gegenüber ökonomischen und EU-politischen Einflussfaktoren etc.) – auf eine Unlust und Gleichgültigkeit von potentiell sich beteiligenden Personen geschlossen werden. Sie zu einer Beteiligung zu motivieren, wird sicher nicht einfach. Ferner: Wie soll die Verquickung einzelner öffentlich einflussreicher Personen zu Interessen- und Fördergemeinschaften verhindert werden? Auch wenn eine offizielle resp. institutionelle Relation nicht erkennbar ist, werden solche Verbindungen noch eher verdeckt aktiviert. Wird zudem etwa von einer berechtigten Institutionalisierung von Leistungs- und Anspruchskoalitionen ausgegangen, so bedeutet die Gewichtung einzelner Beteiligter eine Zerklüftung der Gemeinschaft in einzelne Monaden. Hinzu treten prinzipiell unlösbare Probleme einer Demokratie hinsichtlich der mathematisch unmöglichen, weil nie erreichbaren Gewichtung von Aktionspotentialen einzelner Akteure im politischen Geschehen. Im arabischen Raum wird Demokratie anders definiert bzw. konkretisiert als im zentraleuropäischen und hier anders als im angelsächsischen Bereich. Und: zählt wirklich jede Stimme „gleich"? Ist es etwa gerecht, wenn eine Person, die sich jahrelang mit Politik und Sozialethik beschäftigt, dasselbe Stimmengewicht erhält wie jemand, der das unterlässt? Last but not least: die Kontrolle von Machtverhältnissen zwecks Vermeidung von Affären (wobei auch dieser Begriff partiell konsensbedingt ist) verschafft den Kontrolleuren Macht: erfolgt hier eine Bildung einer Allianz, so ersetzt diese de facto die existierenden Parteien – eine schlichte Umverteilung der Macht ist die Folge (man denke an die französische Revolution gegen die Diktatur des Hochadels, die in der noch größeren Diktatur eines Einzelnen – Napoleon – endete).

Von daher ist die vom Verf. beschworene „Integrationskraft" politischer Parteien (deutlich etwa 446) und eine damit einhergehende sozialverträgliche Machtverteilung ein Desiderat, das als Direktive künftiger Gestaltung politischer und ökonomischer Machtverhältnisse und Interessen fest verankert werden muss „im Sinne engagierter Parteinahme statt unberührter Distanz gegenüber den Anliegen des Gemeinwesens" (446). Möge das gelingen!

*Imre Koncsik, Bamberg*

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

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

**Verlag, Auslieferung, Druck:**

RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck

Tel. +43 (0)512-574772
Fax +43 (0)512-574772-16

E-Mail: info@igw-resch-verlag.at
http://www.igw-resch-verlag.at/

**Anschrift der Redaktion:**

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

**Bezugsbedingungen:**

Preis im Abonnement jährl. EUR 37.40 [D], sFr 64.–
Einzelheft EUR 11.20 [D], sFr 17.30
jeweils zuzüglich Versandspesen

**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 Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Nachdrucke, Mikroverfilmungen oder vergleichbare Verfahren und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

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 2006:**

**Béatrice Bowald:** Prostitutionsmigration. Ein unterbelichteter Aspekt der Migrationsbewegungen

**Christof Breitsameter:** Übertreibung als Methode. Zur Frage nach dem systematischen Ort des ‚homo oeconomicus'

**Alexander Brink/Peter F. Saeverin:** Management und Dharma. Eine Führungsphilosophie für Manager?

**Gertrud Brücher:** Unverfügbarkeit oder Leidverminderung

**Wendy Drozenová:** Das Kampfmotiv im Ethos von drei monotheistischen Religionen

**Alexander Filipović:** *Güter* und *Kapital* als Begriffe in der bildungsethischen Diskussion

**Kai Haucke:** Mitgift, Leistung, Anerkennung. Ein philosophischer Vorschlag für ein integrales Verständnis menschlicher Würde

**Adel Theodor Khoury:** Ethik des Islams. Grundsätze der islamischen Ethik

**Imre Koncsik:** Ethische Letztbegründung – ein dogmatisch vermittelbares Thema? Ansatz einer existential-ontologischen Provokation

**Klaus Nielandt:** Der philosophische Grundgedanke bei Heidegger und die Krise der Moderne

**Thiess Petersen:** Marx zur Gerechtigkeit

**Rupert M. Scheule:** Vernetzungsgerechtigkeit wider den Digital Divide

**Hans-Martin Schönherr-Mann:** Von der sozialen Ungleichheit zum übergreifenden Konsens. Der Wandel der politischen Ethik im Denken von John Rawls

**Matthias Schöning:** Zwischen Technokratie und Biopolitik. Zur Rekonstruktion des Begriffs Sozialtechnologie

**Dieter Witschen:** Kasuistik in Kants Ethik. Ein Hinweis auf ein nahezu völlig vernachlässigtes Thema

**Weitere Rubriken:** Disskussionsforum, Aus Wissenschaft und Forschung, Dokumentation, Nachrichten, Bücher und Schriften

**RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck**
Tel. +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-574772-16
info@igw-resch-verlag.at http://www.igw-resch-verlag.at/

ISSN 1021-8122