ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

EDITORIAL: **Zur Hilflosigkeit der modernen Medizin im Hinblick auf die Frage nach dem Sinn** (Giovanni Maio)

JOHANNES BRANTL: **Wachstumsmarkt Vaterschaftstests. Ethische Implikationen gendiagnostischer Abstammungsuntersuchungen**

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN: **Das utopische Denken als Begründung einer globalen Ethik. Eine philosophische Perspektive im Anschluss an Hans Küngs *Projekt Weltethos***

KARSTEN WEBER: **Gewalt in den Medien. Methodologische, wissenschaftstheoretische und medienethische Reflexionen**

Diskussionsforum:

Sind Philosophen Experten in „Angewandter Ethik"? Zur Relevanz und Aufgabe von Ethikkommissionen (Dagmar Fenner)

Jahr 18 – 2010 – 1

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

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

Ständige Mitarbeiter:

Prof. Dr. Alexius J. Bucher, Eichstätt (Philosophie)

Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)

Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)

Prof. em. Dr. Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)

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)

PD Dr. Imre Koncsik, LMU München (Theologie)

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

A. Univ.-Prof. Univ.-Doz. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

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

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

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

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Lübeck (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)

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, Chur (Theologische Ethik)

Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)

Prof. Dr. Walter Schweidler, Eichstätt (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

18. Jahrgang 1 – 2010 Innsbruck: Resch

Zur Hilflosigkeit der modernen Medizin im Hinblick auf die Frage nach dem Sinn (GIOVANNI MAIO, Freiburg i. Br.) 3

Leitartikel

JOHANNES BRANTL: Wachstumsmarkt Vaterschaftstests. Ethische Implikationen gendiagnostischer Abstammungsuntersuchungen 11

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN: Das utopische Denken als Begründung einer globalen Ethik. Eine philosophische Perspektive im Anschluss an Hans Küngs *Projekt Weltethos* 39

KARSTEN WEBER: Gewalt in den Medien. Methodologsiche, wissenschaftstheoretische und medienethische Reflexionen 65

Informationssplitter *38, 96*

Diskussionsforum

Sind Philosophen Experten in „Angewandter Ethik"? Zur Relevanz und Aufgabe von Ethikkommissionen (Dagmar Fenner) 83

ETHICA 18 (2010) 1, 3–9

EDITORIAL

ZUR HILFLOSIGKEIT DER MODERNEN MEDIZIN IM HINBLICK AUF DIE FRAGE NACH DEM SINN

GIOVANNI MAIO

Das Krankwerden stürzt den Menschen in die Krise. Die Selbstverständlichkeit, mit der man bis dahin in Gesundheit lebte, wird gebrochen, alle bisherigen Perspektiven werden radikal in Frage gestellt. Krankwerden kommt nicht nur zum Sein hinzu, es verändert das gesamte Sein; es radikalisiert die Grunderfahrungen des Menschen und wirft letzte Fragen auf. Zu diesen Fragen gehören nicht zuletzt die Frage nach dem Sinn. Fragen nach dem Sinn des Leidens, nach dem Sinn des Lebens, nach dem Sinn des Todes. Die moderne Medizin hat den Menschen in ihrer krankheitsbedingten Krise dadurch zu helfen versucht, dass sie sich geradezu ausschließlich auf die Wiederherstellung der Funktionsfähigkeit von Organen oder die Regelhaftigkeit von objektivierbaren Befunden konzentriert hat. Diesen Weg hat sie gewählt, nicht zuletzt weil sie sich seit dem 19. Jahrhundert als angewandte Naturwissenschaft versteht und sicher auch, weil sie die technische Lösung für leichter einstufte als die anthropologische. Die apparative Antwort sozusagen als Möglichkeit der Reduzierung einer Menschheitsfrage auf eine technische Frage. Mit der rein technischen Lösung einer Lebenskrise des Menschen ist zuweilen das eingetreten, was HEIDEGGER als die technologische Verstelltheit des technisch-wissenschaftlichen Zeitalters bezeichnet hat. Durch die Aufwartung der Technik wurde der Blick verstellt auf die viel grundlegendere Problematik, die das Kranksein aufwirft, nämlich die Existenzfrage schlechthin. In dem krankheitsbedingten Aufgeworfensein des Fragens und Suchens reagiert der Arzt nicht mit Antworten, sondern mit Verordnungen, mit Schemata, mit evidenzbasierter Medizin – und lässt den Patienten letzten Endes in seiner Not allein. Krankgewordene werden deswegen von der Medizin allein gelassen, weil eine sich als Naturwissenschaft verstehende Medizin keine Sinngebung leisten kann. Sie kann physiologische Werte korrigieren, aber keinen Sinn stiften. Und genau das empfindet der moderne Mensch als Ausgeliefertsein, als Entmachtung, als Alleinsein in der modernen Medizin. In einer so verstandenen Medizin kann die Krise nicht bewältigt und können die innersten Probleme des Menschen nicht gelöst werden, weil diese Medizin sich für die Sinnfrage

nicht zuständig fühlt. Wenn aber die Medizin, bezogen auf die Sinnkrisen der kranken Menschen, nicht eine sprach- und hilflose Medizin sein möchte, wird sie sich unweigerlich der Sinnfrage stellen müssen.

1. Zur Notwendigkeit der Implementierung von Sinnfragen in die Medizin

Die Einsicht, wie wichtig Sinnfragen für den Kranken sind, hatte die Medizin über viele Jahrhunderte gepflegt, hatte sie lange Zeit gerade die spirituellen Fragen durchaus als Teil der ärztlichen Sorge angesehen. Die Neuzeit brachte die Naturwissenschaften hervor, die sukzessive die Definitions- und Handlungsmacht im Umgang mit Krankheit ganz für sich reklamiert haben. Mit diesem Alleinanspruch der Naturwissenschaften auf die Behandlung von Krankheiten wurde die Sinnfrage vollkommen ausgeklammert, ja für irrelevant erklärt. Mehr noch – innerhalb des rein naturwissenschaftlichen Verständnisses von Medizin fand eine zunehmende Entfremdung zwischen Medizin und krankem Menschen statt. Denn während der Kranke selbst dazu neigt, die Krankheit zu deuten, ihr einen Sinn zuzuschreiben, sie einzubauen in einen größeren Sinnhorizont, tritt die moderne Medizin mit ihren verabsolutierten naturwissenschaftlichen Erklärungen auf und vermittelt dem Patienten, dass seine Bedeutungszuschreibungen irrational seien, weil diese oder jene Krankheit Resultat eines Ursache-Wirkungs-Mechanismus sei. Nun hat es sich gerade als segensreich erwiesen, dass Mechanismen herausgefunden wurden, die für die Entstehung einer Krankheit mitverantwortlich sind; das Problematische lag ja nicht an der Erklärungsform, sondern das Problematische fand erst statt, als die naturwissenschaftliche Erklärung verabsolutiert und zur allein gültigen und allein relevanten erklärt wurde, denn damit glaubte man, mit der naturwissenschaftlichen Erklärung zugleich auch den Sinn von Krankheit mit abgehandelt zu haben. Genau das kann Naturwissenschaft nicht, und es sind eben zwei Ebenen einer Krankheit, sie naturwissenschaftlich zu erklären und sie in einen Sinnhorizont zu stellen. Die naturwissenschaftliche Medizin liefert nicht nur keinen Sinn, sie verhindert zuweilen eine Sinnzuschreibung, wenn sie meint, mit der naturwissenschaftlichen Erklärung sei das Ganze des Krankseins erfasst. Damit reduziert die Medizin den Sinn auf das Zweckrationale und schließt daraus, dass die Krankheit allein naturwissenschaftlich-technisch und gerade nicht geistig zu behandeln sei.

Das Versagen der modernen Medizin in der Sinnfrage liegt somit an ihrer naturwissenschaftlichen Methode. Daher braucht die Medizin nichts dringli-

ETHICA 18 (2010) 1, 3–9

EDITORIAL

ZUR HILFLOSIGKEIT DER MODERNEN MEDIZIN IM HINBLICK AUF DIE FRAGE NACH DEM SINN

GIOVANNI MAIO

Das Krankwerden stürzt den Menschen in die Krise. Die Selbstverständlichkeit, mit der man bis dahin in Gesundheit lebte, wird gebrochen, alle bisherigen Perspektiven werden radikal in Frage gestellt. Krankwerden kommt nicht nur zum Sein hinzu, es verändert das gesamte Sein; es radikalisiert die Grunderfahrungen des Menschen und wirft letzte Fragen auf. Zu diesen Fragen gehören nicht zuletzt die Frage nach dem Sinn. Fragen nach dem Sinn des Leidens, nach dem Sinn des Lebens, nach dem Sinn des Todes. Die moderne Medizin hat den Menschen in ihrer krankheitsbedingten Krise dadurch zu helfen versucht, dass sie sich geradezu ausschließlich auf die Wiederherstellung der Funktionsfähigkeit von Organen oder die Regelhaftigkeit von objektivierbaren Befunden konzentriert hat. Diesen Weg hat sie gewählt, nicht zuletzt weil sie sich seit dem 19. Jahrhundert als angewandte Naturwissenschaft versteht und sicher auch, weil sie die technische Lösung für leichter einstufte als die anthropologische. Die apparative Antwort sozusagen als Möglichkeit der Reduzierung einer Menschheitsfrage auf eine technische Frage. Mit der rein technischen Lösung einer Lebenskrise des Menschen ist zuweilen das eingetreten, was HEIDEGGER als die technologische Verstelltheit des technisch-wissenschaftlichen Zeitalters bezeichnet hat. Durch die Aufwartung der Technik wurde der Blick verstellt auf die viel grundlegendere Problematik, die das Kranksein aufwirft, nämlich die Existenzfrage schlechthin. In dem krankheitsbedingten Aufgeworfensein des Fragens und Suchens reagiert der Arzt nicht mit Antworten, sondern mit Verordnungen, mit Schemata, mit evidenzbasierter Medizin – und lässt den Patienten letzten Endes in seiner Not allein. Krankgewordene werden deswegen von der Medizin allein gelassen, weil eine sich als Naturwissenschaft verstehende Medizin keine Sinngebung leisten kann. Sie kann physiologische Werte korrigieren, aber keinen Sinn stiften. Und genau das empfindet der moderne Mensch als Ausgeliefertsein, als Entmachtung, als Alleinsein in der modernen Medizin. In einer so verstandenen Medizin kann die Krise nicht bewältigt und können die innersten Probleme des Menschen nicht gelöst werden, weil diese Medizin sich für die Sinnfrage

cher als eine Sprengung ihres naturwissenschaftlichen Zugangs. Und genau dies könnte die Spiritualität leisten.

2. Spiritualität als Möglichkeit des Sinnerlebens

TRAUGOTT ROSER hat Spiritualität einmal definiert als „Sorge um die individuelle Teilnahme und Teilhabe an einem als sinnvoll erfahrenen Leben im umfassenden Verständnis“[1]. Ähnlich beschreibt ULRICH KÖRTNER Spiritualität als „Formen des Sinnerlebens, der Lebenszufriedenheit und des Selbstwertgefühls, ein intensives Naturerleben oder soziale Einstellungen, die von den Subjekten, die sie haben oder teilen, nicht ausdrücklich als religiös verstanden werden“[2]. Damit wird schon der enge Zusammenhang zwischen Sinnsuche und Spiritualität deutlich. Spiritualität ließe sich demnach verstehen als eine Grundausrichtung des Menschen auf übergeordnete Fragen, als ein Bestreben des Menschen, über sich selbst hinauszugehen, als eine Selbstreflexion des Menschen, der nach dem Sinnstiftenden fragt und dabei auf religiöses Denken zurückzugreifen kann, aber nicht zwangsläufig muss. Versteht man, wie ich es hier voraussetze, Spiritualität als Grundausrichtung des Menschen auf die Frage nach dem Sinn, auf die Frage nach einer größeren und einheitsstiftenden Ordnung, und setzt man voraus, dass gerade das Kranksein solche Fragen aufwirft, so wird deutlich, dass eine Heilkunde, die sich für die Spiritualität nicht interessiert, in manchen Situationen hilflose Helfer bereitstellt, weil manchmal dem Patienten eher über seine Spiritualität oder über das Sprechen über Sinnfragen geholfen werden kann als über die Wiederherstellung von Funktionsfähigkeiten. – Und doch hat die Verbindung von Medizin und Spiritualität, wie sie gegenwärtig diskutiert und propagiert wird, ihre Unzulänglichkeiten und ihre Grenzen.

3. Unzulänglichkeiten des gegenwärtigen Spiritualitätsbooms in der Medizin

Auch wenn man das medizinische Interesse an der Spiritualität grundsätzlich begrüßen mag, so stellt sich die Frage, ob die Art und Weise, wie die Spiritualität „nutzbar“ gemacht werden soll, tatsächlich der Sache gerecht wird. Die erste Rückfrage betrifft schon die Methodik, mit der man die Wirkung von

[1] T. ROSER: Spiritual Care (2007), S. 252.
[2] U. KÖRTNER: Spiritualität (2009), S. 9

Spiritualität messen zu können glaubt. Es stellt sich die Frage, ob man mit dem Setting einer placebokontrollierten Doppelblindstudie wirklich dem Phänomen Spiritualität näherkommt. Das heißt nicht, dass man die Wirksamkeit von Spiritualität gar nicht nachweisen könne, aber es bleibt doch die Frage, ob sich mit einer Methodik des naturwissenschaftlichen Denkens, einer Methodik der Gesetzmäßigkeiten, tatsächlich etwas über die Spiritualität sagen lässt. Betrachtet man den Kern der Spiritualität – gemäß ihrem Namen – als genuin geistig, so gilt es zu bedenken, dass wer diesen genuin geistigen Kern der Spiritualität methodisch erst herausstreicht, um dann Aussagen über Spiritualität zu fällen, die Spiritualität als solche gerade nicht erfassen, sondern nur verfremden wird.

Doch gravierender als das ist die Grundhaltung, mit der gegenwärtig auf Spiritualität zurückgegriffen wird. Im Zuge eines breit etablierten Zweckmäßigkeitsdenkens in der Medizin wird jeglicher Wert letztlich nur noch an Effizienzgesichtspunkten gemessen, und so wird innerhalb eines solchen Denkens, das sich allein an den Prinzipien der Machbarkeit, Operationalisierbarkeit und ökonomischer Verwertbarkeit orientiert, nun auch Spiritualität lediglich unter dem Gesichtspunkt betrachtet, ob sie etwas bewirkt und ob sie verwertet werden kann. Damit wird eine problematische Einengung der Spiritualität auf ihren instrumentellen Mehrwert vorgenommen. Spiritualität wird zum bloßen Instrument eines reinen Nutzenkalküls in einem auf Effizienz ausgerichteten Dienstleistungsunternehmen Krankenhaus. Wenn man die Spiritualität nur danach bemisst, welche Wirkungen sie auf das Befinden, ja gar auf den Körper des Menschen entfalten kann, hat dies zur Folge, dass sie nur dann für relevant gehalten wird, wenn sie positive und nachweisbare Wirkungen im Individuum hervorruft. Diese funktionalistische Perspektive aber kehrt das Eigentliche der Spiritualität in ihr Gegenteil. Spiritualität zielt auf die Vergegenwärtigung der letzten (transzendenten) Fragen, Spiritualität kann auf die Gemeinschaft mit einer höheren Macht zielen, sie kann auf ein – wie ADLER es nannte – Gemeinschaftsgefühl mit der Welt zielen, aber sie zielt gerade nicht auf die Heilung. Die Heilung mag sich sekundär und akzidentell einstellen, aber Spiritualität hat nicht die Heilung als Ziel im Visier, allenfalls das Heil, das auch ohne Heilung erreicht werden kann. Betrachtet man die Spiritualität vollkommen losgelöst von ihrem eigentlichen Gehalt allein in Bezug auf ihre heilungsfördernde Funktion, so wird sie nicht nur reduziert, sondern abermals komplett verfremdet. Diese Verfremdung wird vor allem dort deutlich, wo der Sinn der Spiritualität als solcher ab dem Moment in Frage gestellt wurde, in dem keine nachweisbaren Gesundheitseffekte damit bewiesen werden konnten. Spiritu-

alität also ohne Eigenwert, ohne Inhalt. Spiritualität, die am Ende gar keine mehr ist.

4. Zur Notwendigkeit des Sich-Öffnens für die Begrenztheit des Machbaren

Das zentrale Element der Heilkunst ist nicht etwa das Machen von Gesundheit oder die Produktion der Heilung. Wäre dieses Machenkönnen das Eigentliche der Medizin, so wäre die Medizin dort und dann sinnlos, wenn sie die Heilung nicht mehr herbeibringen könnte. Vielmehr lässt sich aber sagen, dass Medizin auch dort und dann, wenn sie nicht heilen kann, in sich einen Wert hat. Der Wert und der Kern der Medizin liegen eben nicht im Heilenkönnen, sondern vor allem darin, dass sich da jemand eines anderen Menschen in seiner Not annimmt. Diese Sorge um den Anderen ist der Kern dessen, was Medizin ausmacht. Wenn sich aus dieser Sorge heraus – oder vielmehr innerhalb dieser Sorge – die Heilung einstellt, so ist dies umso erfreulicher, aber dieses Heilen ist letztlich dem Menschen entzogen. Das Heilen hat etwas Unverfügbares, es ist ein Heilungsgeschehen und damit in gewissem Sinne Geschick. Der Heilungsprozess wird eben nicht erzeugt und allein durch das Wollen herbeigeführt, sondern er stellt sich, zwar durch das menschliche Handeln unterstützt, aber eben doch aus tieferen Quellen ein. Genau das meinte man auch in dem seit der Antike tradierten Aphorismus „medicus curat, natura sanat" auszudrücken, eine Annahme, die im Zuge der naturwissenschaftlichen Machbarkeitsideologie vollkommen in Frage gestellt scheint.

Genau an diesem Punkt kann Spiritualität so etwas wie eine Distanz zu den gegenwärtigen Ideologien der Machbarkeit herstellen; Spiritualität in der Medizin kann von diesem Ausgangspunkt aus auch verstanden werden als ein Sich-Öffnen für die Begrenztheit des Machbaren und Wissbaren.[3] Eine spirituelle Ausrichtung, sofern sie tatsächlich spirituell ist und nicht nur heilungsmaterialistisch aufgesetzt, würde damit die Chance bergen, im Krankwerden den Verweis auf die Grenze zu erkennen; die Grenze des Machbaren, die Grenze des Wissbaren, die Grenze des Verfügbaren. Spiritualität wäre hier nicht die Voraussetzung für die Heilung, sondern anders herum mag Spiritualität gerade durch die Krise sich einstellen und damit als Resultat eines Reifungsprozesses am Ende als heilsame Kraft in Erscheinung treten. Das Heilsame der Spiritualität wäre aber gerade nicht die in veränderten Funktio-

[3] E. Frick: Von der Erfolgsstory (2006).

nen sich niederschlagende Wirksamkeit, sondern die Kraft, die allein aus der akzeptierenden Grundhaltung erwächst.

Wer im Kontext der Spiritualität nur von Wirksamkeit spricht, macht sich eigentlich zum Opfer eines Machbarkeitsglaubens, zum Opfer einer Grundhaltung, nach der die Krankheit grundsätzlich steuerbar, behandelbar, behebbar ist, vorausgesetzt, man wendet die richtigen Mittel an, und sei es das Mittel der Spiritualität. Nimmt man Spiritualität ernst, wird man zuallererst diese Machbarkeitsideologie ablegen müssen, um sich überhaupt zu öffnen für die Tiefenschichten der Spiritualität. Spiritualität könnte man von daher eher als eine Einstellung des Menschen zur Welt bezeichnen, als ein bestimmtes Verhältnis, das der Mensch zu seiner Welt hat.

Spiritualität als Ausrichtung auf Transzendenz kann den Menschen öffnen für das Grundgefühl der Dankbarkeit für das Leben schlechthin; sie kann zur Folge haben, dass das Leben als Geschenk betrachtet wird, als eine Gabe, die eben in sich Sinn stiftet. Spiritualität als Ausrichtung auf das Transzendente kann gerade die Engführung des Blicks auf das Materiell-Leibliche sprengen und damit den Menschen weniger abhängig machen von den Heilungserfolgen der somatischen Medizin. Mit einer solchen Zuwendung zum Leben werden zugleich auch die Ansprüche an die Medizin und an das Leben minimiert, solange diese Spiritualität die Sehnsucht des Menschen nach einer ordnenden Einheit zu stillen vermag.

5. Fazit

Die moderne Medizin ist in der Krise; die Krise liegt an der Orientierung der Medizin an den Kategorien der Naturwissenschaft, an dem Gehorchen eines technologischen Imperativs, an der Glorifizierung des Zweckrationalen und nicht zuletzt daran, dass sich die Medizin in ihrem Selbstverständnis als angewandte Naturwissenschaft den Sinnfragen komplett verschlossen hat. In dieser Krise mag die Beachtung spiritueller Bedürfnisse der Patienten ein wichtiges Korrektiv sein. Aber die Spiritualität kann nur dann eine Krisenbewältigung sein, wenn sie sich nicht innerhalb eines arbeitsteiligen und ökonomisch vorgegebenen Prozesses in einem Dienstleistungsunternehmen einreiht, sondern wenn sie die Denkmuster sprengt und anstatt ein kleines zusätzliches Glied zu sein, den Mut und die Kraft erhält, die gesamten Strukturen zu durchziehen. Genauso wenig wie die moderne Medizin besser wird, wenn neben 1000 High-Tech-Betten mancherorten noch acht High-Touch-Betten auf neuen Palliativstationen dazugestellt werden, genauso wenig wird

sie humaner, wenn man im Aufnahmebogen noch eine Frage zur Spiritualität beantworten kann. Genauso wie der Palliativgedanke als Gedanke auf allen Stationen Fuß greifen müsste, genauso müsste der Gedanke, dass der kranke Mensch oft genug eine Sinnkrise durchläuft, ein Grunddenken der gesamten Medizin sein. Der Arzt kann naturwissenschaftlich gesehen nicht immer heilen, aber darin erschöpft sich auch nicht sein ärztlicher Auftrag als Helfer. Möchte er wirklich helfen, wird er sich dem Kranken als Menschen zuwenden müssen, der nicht anders kann als nach dem Sinn zu fragen. So wird er in jeder ärztlichen Handlung mehr versuchen als Pathologien zu korrigieren; er wird am Ende, um seinem Heilauftrag gerecht zu werden, durch seine mitmenschliche Aufmerksamkeit hörbar machen wollen, ihn aufschließen wollen für den Sinn. Die Hilfe zur Annahme seiner Krankheit, zur Annahme seiner selbst ist wohl die am meisten unterschätzte Hilfe, welche die Medizin als Heilkunde anbieten kann, sofern sie sich dieser ihrer Aufgabe bewusst bleibt.[4] Daher ist die Hinwendung zur Spiritualität eine Chance für die Medizin, sofern sich diese Hinwendung vom marktwirtschaftlich-zweckrationalen Denken der modernen Medizin radikal löst.

Literatur

FRICK, ECKHARD: Von der Erfolgsstory zum Realismus. Spirituelle und ärztlich-psychotherapeutische Kriterien der Krankheitsbewältigung. In: V. Wetzstein (Hrsg.): Was macht uns gesund? Freiburg: Verlag der Katholischen Akademie, 2006, S. 23–40.

KÖRTNER, ULRICH: Spiritualität, Religion und Kultur – eine begriffliche Annäherung. In: Ulrich H. J. Körtner, Sigrid Müller, Maria Kletečka-Pulker und Julia Inthorn (Hrsg.): Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett. Berlin: Springer, 2009, S. 1–17.

MAIO, GIOVANNI: Medizin und Menschenbild. Eine Kritik anthropologischer Leitbilder der modernen Medizin. In: G. Maio, J. Clausen, O. Müller (Hrsg.): Medizin ohne Maß? Reichweite und Grenzen anthropologischer Argumente in der biomedizinischen Ethik. Freiburg: Alber, 2008, S. 215–229.

ROSER, TRAUGOTT: Spiritual care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

Prof. Dr. med. Giovanni Maio, M.A.,
Geschäftsf. Direktor des Interdisziplinären Ethik-Zentrums Freiburg,
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Stefan-Meier-Strasse 26, D-79104 Freiburg i. Br.

email:maio@ethik.uni-freiburg.de

[4] G. MAIO: Medizin und Menschenbild (2008).

ETHICA 18 (2010) 1, 11–37

JOHANNES BRANTL

WACHSTUMSMARKT VATERSCHAFTSTESTS

Ethische Implikationen gendiagnostischer Abstammungsuntersuchungen

Johannes Brantl, Dr. theol. habil., seit 2008 Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier, ist 1968 geboren und studierte Philosophie und Theologie in Passau und Fribourg/CH. 1994 zum Priester geweiht, war er zunächst in der Pfarrseelsorge und ab 1997 in der Priesterausbildung tätig. 2000 mit einer Studie zur interdisziplinären Begegnung zwischen Theologischer Ethik und Verhaltensbiologie promoviert, erfolgte im Wintersemester 2006/07 seine Habilitation im Fach Moraltheologie mit einer Untersuchung zum Ansatz einer christlichen Existentialethik und dessen Tragweite im Handlungsfeld moderner Medizin. Vor der Berufung auf den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier übte Brantl die Funktion des Studentenpfarrers bzw. Hochschulseelsorgers an der Universität Passau aus.
Buchveröffentlichungen: *Verbindende Moral. Theologische Ethik und kulturenvergleichende Humanethologie* (Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder, 2001); *Entscheidung durch Unterscheidung. Existentialethik als inneres Moment einer medizinischen Ethik in christlicher Perspektive* (Münster: LIT, 2007).

1. Lukratives Geschäft mit der zweifelhaften Vaterschaft

Während eine Frau unter natürlichen Bedingungen mit Sicherheit weiß, dass das von ihr geborene Baby tatsächlich ihr leibliches Kind ist, kann ein Mann nicht ohne weiteres sicher sein, dass es sich bei dem von seiner Partnerin zur Welt gebrachten Kind, dessen rechtlicher und sozialer Vater er ist bzw. sein soll, ebenfalls ganz selbstverständlich um seine eigene biologische Nachkommenschaft handelt. In dem vielzitierten lateinischen Ausspruch *pater semper incertus est* (der Vater ist stets ungewiss) oder auch – weniger seriös formuliert – in dem englischen Aphorismus *mother's baby, father's maybe* ist das Problem auf den Punkt gebracht. Immer wieder kommt es vor, dass rechtliche/soziale und biologische Vaterschaft nicht übereinstimmen, wobei diese Diskrepanz den beteiligten Personen – insbesondere dem rechtlichen/sozialen Vater des Kindes – entweder bekannt oder aber auch verborgen sein kann.

Wird der wahre Sachverhalt über die biologische Abstammung eines Kindes von seiner Mutter gegenüber dem rechtlichen/sozialen Vater bewusst verheimlicht (in erster Linie dürfte es sich dabei um den zum Zeitpunkt der Geburt des Kindes mit der Mutter verheirateten Mann handeln), so handelt es sich juristisch gesprochen um eine „Kindesunterschiebung". Wie oft entsprechende Fälle in der Bevölkerung vorkommen, lässt sich aufgrund des Fehlens wirklich aussagekräftiger Untersuchungen nur vermuten; angeblich sollen in der Bundesrepublik Deutschland etwa 5% der Kinder als sog. „Kuckuckskinder" bei Vätern aufwachsen, die entweder gar keine Ahnung haben, dass sie nicht die leiblichen Väter dieser Kinder sind, oder aber zu Recht Zweifel an ihrer biologischen Vaterschaft hegen.[1]

Die Ungewissheit, ob das geliebte Kind tatsächlich auch das leibliche ist, war bis vor wenigen Jahrzehnten eine seelische Belastung, an der Männer oft ein ganzes Leben lang zu tragen hatten. Doch mittlerweile ist es durch die rasante gentechnische Entwicklung möglich geworden, mit relativ geringem Aufwand die Vaterschaft eines Mannes nachzuweisen bzw. sie definitiv auszuschließen. Entsprechende molekulargenetische Verfahren zur Klärung von Verwandtschaftsbeziehungen, für die sich die Bezeichnung „Vaterschaftstest" eingebürgert hat, werden heute zuhauf jedem Interessierten angeboten. Vor allem der „Onlinemarkt" für Vaterschaftstests ist heftig umkämpft und für den Laien nahezu undurchschaubar geworden. Immer mehr private Labore werben mit Vokabeln wie „diskret", „zuverlässig" und „preiswert" für ihre DNA-Gutachten. Die „Galantos Genetics GmbH" – ein an der Universität Mainz angesiedeltes Diagnostik-Unternehmen – berechnet beispielsweise weniger als 200 Euro für den Standard Familientest mit 2-3 Testpersonen (Vater/Kind/Mutter oder Vater/Kind), bei dem die Analyse entsprechender Speichelproben eine vermutete biologische Abstammung feststellen oder ausschließen soll. Je nachdem, ob noch mehr Testpersonen in die DNA-Analyse einbezogen werden sollen, besondere Eile gewünscht wird oder das zu untersuchende Zellmaterial nicht mittels Ausstrich der Mundhöhle auf einem Wattestäbchen eingereicht werden kann, erhöhen sich die Kosten allerdings merklich. Schon beim Express-Service, der das Testergebnis innerhalb von drei Arbeitstagen liefert, wird ein Zuschlag von weiteren 200 Euro berechnet, und auch bei der Analyse von Probenmaterial wie z. B. Kaugummi, Schnuller, Taschentuch,

[1] Zu den Schätzungen über die Zahl der sog. „Kuckuckskinder", die reichlich vage zwischen 1% und abenteuerlichen 30% aller neugeborenen Kinder schwanken, vgl. H. Haas/C. Waldenmaier (Hg.): Der Kuckucksfaktor (2004), S. 21f.

Haare, Ohrenstäbchen, Zigarettenfilter addieren sich zum Grundpreis (knapp 200 Euro) schnell weitere 150 Euro (bei mehreren Proben durchaus 300, 450 oder 600 Euro).[2]

Schätzungen zufolge werden in Deutschland pro Jahr an die 50.000 Vaterschaftstests mit einem Finanzvolumen von insgesamt etwa 40 Millionen Euro durchgeführt[3] – nicht wenige davon nach wie vor heimlich, d. h. ohne Zustimmung des Kindes bzw. der Mutter (oder auch des Kindes und des Vaters). Zwar sind heimlich eingeholte genetische Abstammungsgutachten rechtswidrig und im Rahmen einer Vaterschaftsanfechtungsklage nicht zu verwerten[4]; gleichwohl aber finden solche Tests auch noch nach Inkrafttreten des neuen „Gesetzes zur Klärung der Vaterschaft unabhängig vom Anfechtungsverfahren" (1. April 2008) regen Zuspruch, weil jene Person, die hinsichtlich der Abstammungsverhältnisse eines Kindes im Zweifel ist, oft ihren vagen Verdacht beseitigt wissen möchte, ohne dass es zur offenen Auseinandersetzung mit anderen von dieser Frage Betroffenen kommen muss. Schließlich geht die große Mehrzahl (ca. 80%) der Vaterschaftstests im Sinne einer Feststellung der zuvor angezweifelten Abstammung aus – ein Sachverhalt, der manchen den heimlichen Vaterschaftstest sogar als einen Weg zur Wahrung bzw. diskreten Wiederherstellung des Familienfriedens betrachten lässt. Bevor diese Frage eines möglichen Beitrags von Abstammungsuntersuchungen zum Familienfrieden gleich noch eingehender zu diskutieren sein wird, sollen zunächst allerdings Hintergründe und Ursachen für den „Wachstumsmarkt Vaterschaftstests" in den Blick genommen werden. Warum ist es für viele Menschen – und dabei insbesondere Männer – in einer modernen Gesellschaft, die merklich von einer zunehmenden Fragilität traditioneller Familienstrukturen und einer wachsenden Zahl von Stieffamilien mit entsprechender Aufwertung sozialer Elternschaft geprägt ist, von bleibend existentieller Bedeutung, über die tatsächlich gegebenen biologischen Abstammungsverhältnisse aufgeklärt zu sein?

[2] Vgl. zu diesen Angaben http://www.galantos.de (26.05.2008).

[3] Der Spiegel 4/2005, 40.

[4] Entsprechende Urteile des Bundesgerichtshofs (BGH) vom 12.01.2005 wurden im Februar 2007 vom Bundesverfassungsgericht (BVerfG) als grundgesetzkonform bestätigt. In der Entscheidung des BVerfG heißt es: „Es entspricht dem Grundgesetz, wenn die Gerichte die Verwertung heimlich eingeholter genetischer Abstammungsgutachten wegen Verletzung des von Art. 2 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 1 Abs. 1 GG geschützten Rechts des betroffenen Kindes auf informationelle Selbstbestimmung als Beweismittel ablehnen." BVerfG, 1BvR 421/05 vom 13.02.2007 (Leitsatz 2).

2. Das Verlangen nach Klarheit in Bezug auf die leibliche Vaterschaft

Die konkreten Anlässe für den Test der biologischen Vaterschaft sind vielfältig: In dem einen Fall stellt ein Mann nach der Geburt des Kindes fest, dass er an erheblich verminderter Fruchtbarkeit leidet und deshalb als Erzeuger eher nicht in Frage kommt; im anderen Fall reifen während des Heranwachsens des Kindes aufgrund phänotypischer oder verhaltensbedingter Merkmale Zweifel an der Abstammung des Kindes; und in wiederum anderen Fällen sind es Hinweise oder Andeutungen Dritter, die den Gedanken an eine mögliche Untreue der Partnerin während der Empfängniszeit des Kindes nähren. Neben den Männern sind es im Übrigen auch gar nicht selten Frauen, die sich um eine gendiagnostische Verwandtschaftsanalyse bemühen – angefangen bei der Mutter des Kindes, die bei einem Beziehungswechsel zu Beginn der Schwangerschaft selbst im Unklaren über die Identität des leiblichen Vaters ist, bis hin zu Müttern oder Schwestern von Männern, die der Schwiegertochter oder Schwägerin nicht ganz trauen. Und gelegentlich ergreifen auch die (erwachsenen) Kinder die Initiative zur Klärung ihrer Abstammung.

Wer sich zu einem entsprechenden Schritt entschließt, wird in der Regel von durchaus verschiedenen Motiven geleitet, die sich zu einem hochkomplexen Konglomerat zusammenfügen. In vielen Fällen geht es zunächst um die Frage von Unterhaltspflichten oder Erb- bzw. Pflichtteilrechte. Die fälschliche Zuordnung eines Kindes mit den sich daraus ergebenden gravierenden wechselseitigen Verpflichtungen und finanziellen Ansprüchen wird von den meisten Betroffenen als massives Unrecht empfunden, dem auf dem Weg einer Abstammungsuntersuchung und einer sich unter Umständen anschließenden Vaterschaftsanfechtungsklage Abhilfe verschafft werden soll. Zieht man außerdem in Betracht, dass die konkrete Initiative zu einem Vaterschaftstest in der Regel nicht zu einigermaßen harmonischen Familienzeiten, sondern oft erst in einem Klima von Streit und Trennung ergriffen wird, lassen sich im Einzelfall auch Motive der Rache oder Schädigung des anderen nicht ausschließen. Mit Hilfe des (negativen) Testergebnisses soll dann z. B. Druck auf den Partner ausgeübt werden, dessen Beziehung zu den Kindern gestört oder die Durchsetzung eigener Forderungen (Verzicht auf Trennung; Einwilligung in alsbaldige Trennung; Verzicht auf Unterhalt usw.) erzwungen werden.

Unmittelbare Beweggründe für einen Vaterschaftstest können schließlich aber auch darin liegen, andere Rechtsfolgen, die an die Verwandtschaft zwischen Vater und Kind geknüpft sind, zu beseitigen oder herbeizuführen; das betrifft zum Beispiel das Verbot der Ehe zwischen Verwandten in gerader Li-

nie und zwischen Geschwistern oder auch das Recht zur Berufung auf Aussage- und Zeugnisverweigerung bei Gericht.[5]

Die soeben genannten unmittelbar-konkreten – nicht zuletzt auch materiellen – Motive für eine Verwandtschaftsanalyse verbinden sich allerdings meist mit noch viel stärker wirkenden ideellen Beweggründen, welche die Dringlichkeit des Interesses betroffener Personen an der Klärung ihrer zweifelhaften genealogischen Beziehungen forcieren und untermauern. Betroffene berichten, dass Zweifel an einer Kongruenz zwischen der rechtlich/sozialen und biologischen Vaterschaft sowohl für den Mann als auch für das Kind (und mittelbar für das gesamte familiäre Umfeld) psychisch-emotional eine ausgesprochene Belastung sein können – ja mitunter legt sich ein entsprechendes, ungeklärtes „Familiengeheimnis" wie ein einziger großer Schatten auf das alltägliche Zusammenleben.[6] Diese Wirkmächtigkeit von ihren tieferen Ursachen her zu verstehen, nehmen die folgenden zwei Denkansätze für sich in Anspruch – allerdings mit doch recht unterschiedlicher Plausibilität.

a) „Mystizismus der Zeugung" – ein Erbe der christlichen Tradition?

Die französische Kultursoziologin Yvonne Knibiehler vertritt in ihrer viel beachteten „Geschichte der Väter" die These, dass die frühe christliche Kirche mit ihrer entschiedenen Ablehnung der nach römischen Recht gestalteten Form der Adoption einen ganz wesentlichen Beitrag zur Aufwertung der biologischen Vaterschaft geleistet, ja zu einem regelrechten „Mystizismus der Zeugung" geführt habe, wie ihn die heidnische Antike nicht kannte.[7] Wenn überhaupt den frühen Christen und der weiteren kirchlichen Tradition die Adoption, die Annahme an Kindes statt, noch angeraten schien, dann aus Motiven der Barmherzigkeit und Liebe, nicht aber – wie nach antikem römischen Modell – zum Zweck der Weitergabe eines Erbes bzw. Namens, zur Fortführung des Ahnenkultes oder zum Erhalt von vaterschaftlichen Qualifikationen. Das Wohl des Kindes sollte gegenüber den Eigeninteressen des Vaters im Vordergrund stehen; ein anerkennenswerter Perspektivenwechsel, der allerdings zum Verschwinden der römischen Adoption aus dem abendländischen Recht führte, ohne an deren Stelle in einem größeren Umfang Aspekte sozialer oder geistiger Vaterschaft in die Praxis alltäglichen Lebens umzusetzen.

[5] Vgl. F. Brosius-Gersdorf: Vaterschaftstests (2006), S. 17.
[6] Vgl. H. Vowinkel: Vom Leben mit der Lüge. In: Welt am Sonntag v. 30.01.2005.
[7] Vgl. Y. Knibiehler: Geschichte der Väter (1996), S. 52f.

Am Ende ihrer kultur- und sozialhistorischen Studie zum Thema Vaterschaft betont KNIBIEHLER nochmals die Vielfältigkeit der Vaterbilder, die sich beim Gang durch die Geschichte zu erkennen gibt:

> „Diese Vielfalt ist dadurch bedingt, dass die Funktionen des Vaters in sozioökonomische Kontexte eingebettet sind und sich mit ihnen zusammen ändern. Die Funktion der Fortpflanzung war dafür nie ausschlaggebend. Sicher ist mit dem Sieg des Christentums der Erzeuger der *eigentliche Vater* (Hervorhebung im Original!). Dennoch kennen alle Gesellschaften auch den sozialen oder geistigen Vater, dessen Gewicht mitunter größer ist, als das des natürlichen Vaters."[8]

In der Tat verhält es sich so, dass für das christliche Verständnis von Familie seit jeher der Sinngehalt der Weitergabe menschlichen Lebens und damit unmittelbar zusammenhängend die Dimension leiblicher Elternschaft eine vorrangige Rolle bzw. höchste Wertschätzung in Anspruch nehmen konnte und nach wie vor auch nehmen kann. Die These KNIBIEHLERS aber, dass mit dem Erstarken des Christentums in der antiken Gesellschaft der Aspekt sozialer oder geistiger Vaterschaft zunehmend an Bedeutung verloren und das unmittelbar biologisch-generative Vatersein an Geltung gewonnen habe, wird von der Autorin selbst nirgends begründet und dürfte wohl auch schwerlich zu begründen sein. Denn es lassen sich im Horizont der biblischen Schriften gerade auch im gegenteiligen Sinn wichtige Anhaltspunkte für eine Relativierung des Wertes der Generativität und fleischlicher Abstammung ausmachen, insofern Gott in wichtigen Phasen der Geschichte seines Volkes auch Unfruchtbare und Hochbetagte zur Elternschaft beruft und im Neuen Testament schließlich nicht mehr die Abstammung von Abraham, sondern die geistliche Sohnschaft der Kinder Gottes heilsbedeutend ist.[9] Zudem steht mit der Gestalt des hl. Joseph als „Ziehvater" Jesu in der christlichen Tradition ein besonders prominentes Beispiel vor Augen, dessen wirkungsgeschichtliche Tragweite für eine insgesamt doch sehr positive Einschätzung von sozialer Vaterschaft jenseits einer rein biologischen Generativität nicht geleugnet werden kann.

Um es noch einmal zu sagen: Die christliche Morallehre hat nie einen Zweifel daran gelassen, dass die physische Zeugung von Nachkommen ein wesentliches Ehe- und Familienziel ist und nichts weniger als die Teilhabe des Menschen am Schöpfungswirken Gottes bedeutet. Geht die menschliche Elternschaft – so die lehramtliche Verkündigung neuerer Zeit – auch über die

[8] Dies., ebd., S. 338.

[9] Vgl. J. GRÜNDEL: Empfängnisregelung und Bevölkerungspolitik. In: A. Hertz u. a. (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 2 (1993), S. 148–160, hier: 152.

physische Fruchtbarkeit hinaus und erfordert dementsprechend neben der physischen Zeugung ebenso die psychosoziale und religiöse „Auszeugung" der Kinder, so bleibt gleichwohl das Vater- und Muttersein in der Biologie der Fortpflanzung verwurzelt.[10]

Aber der christlichen Tradition aufgrund ihrer Berücksichtigung und Wertschätzung der biologischen Dimension menschlicher Elternschaft – die nicht einfach eine belanglose Größe im Vergleich zur Dimension sozialer oder geistiger Elternschaft darstellt, sondern deren Ermöglichungsgrund bleibt – im Sinne KNIBIEHLERS einen „Mystizismus der Zeugung" zu unterstellen, ist abwegig. Mit „Mystizismus" hat die Einsicht in die „naturalen Unbeliebigkeiten" (WILHELM KORFF) menschlichen Lebens und Zusammenlebens nichts zu tun; eher müssen sich jene, die vorschnell und vielleicht sogar grundsätzlich der sozialen Elternschaft gegenüber der leiblichen Elternschaft eine Priorität einräumen möchten, auf ihre gesellschaftspolitischen Visionen und deren Realitätsbezug hin befragen lassen. Dem „Sieg des Christentums" jedenfalls die verbreitete Überzeugung zuzuschreiben, dass der „Erzeuger der eigentliche Vater" sei, erscheint als These an den Haaren herbeigezogen und wenig plausibel vor dem Hintergrund eines anderen Erklärungsansatzes, der für das starke Interesse an den biologischen Abstammungsverhältnissen noch weit vor allen christlichen Einflüssen wirkende Faktoren heranzieht.

b) „Reproduktive Fitness" – Deutungsmuster der Evolutionsbiologie

Dem evolutionsbiologisch-genetischen Denkansatz zufolge korrespondieren mit dem Umstand der ungewissen Vaterschaft bei Männern offenbar uralte, evolutionsgeschichtlich verankerte Ängste, Bewertungs- und Reaktionsmuster. Denn vor dem Hintergrund einer recht nüchternen Funktionslogik der Evolutionsbiologie, welche den Fortpflanzungserfolg des Individuums und dessen Chancen, die eigenen Gene an nachfolgende Generationen weiterzugeben, als Maßstab der biologischen Eignung (Fitness) eines jeden Lebewesens ausweist, kommt das Verhalten eines Mannes, der ohne sein Wissen die Nachkommenschaft eines Anderen aufzieht, einer reproduktiven Fehlinvestition gleich. Besonders hartgesottene Soziobiologen wie RICHARD DAWKINS pflegen jene, die sich zum Nachteil ihrer eigenen genetischen Reproduktion von Fremden ausnutzen lassen, wenig schmeichelhaft als „sucker" (am. Engl. für Einfaltspinsel, Tölpel) zu bezeichnen.[11]

[10] Vgl. JOHANNES PAUL II., Brief an die Familien vom 2. Februar 1994.
[11] Vgl. R. DAWKINS: The Selfish Gene (1976); dt.: Das egoistische Gen (1978).

Evolutionsbiologischen Studien zufolge wirkt sich die Vaterschaftswahrscheinlichkeit daher unmittelbar auf die männliche Bereitschaft zur Investition von Ressourcen und affektiver Zuwendung gegenüber der Nachkommenschaft aus. Das geht gelegentlich sogar so weit, dass in jenen menschlichen Gesellschaften, wo die Vaterschaftsunsicherheit aufgrund relativer sexueller Freizügigkeit besonders hoch ist, Männer weniger in die Kinder ihrer Frauen, sondern in die Kinder ihrer Schwestern investieren.[12] Bei Letzteren können sie nämlich sicher sein, dass sie mit ihnen genetisch verwandt sind, wenngleich der Verwandtschaftsgrad (d. h. der durchschnittliche Anteil gemeinsamer Gene durch Abstammung) freilich um die Hälfte geringer ist als bei einem leiblichen Kind. Das sog. „Avunkulat" (von lat. *avunculus* = Oheim), welches dem Bruder der Mutter eines Kindes gegenüber dessen Vater in mutterrechtlichen Kulturen klare Vorrechte einräumt, ist demnach evolutionsbiologisch gesehen „eine gesellschaftliche Institution zur Sicherung männlicher Fitnessinteressen"[13]. Doch auch in Gesellschaften mit geringer sexueller Freizügigkeit steht die fürsorgliche Investitionsbereitschaft von Männern gegenüber den Kindern ihrer Frauen in unmittelbarer Beziehung zur Vaterschaftssicherheit, was laut einer 2006 im Journal *Evolution and Human Behavior* veröffentlichten Studie Mütter von Neugeborenen (unbewusst) dazu bewegt, mit „Ganz der Papa"-Beteuerungen mögliche männliche Vaterschaftszweifel aus der Welt zu schaffen und den Mann an sich und das Kind zu binden.[14]

Warum sind solche Einblicke in die biologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens für den Ethiker und ebenso für den Juristen interessant? Kann es darum gehen, einer biologischen Determinierung humaner Lebensgestaltung das Wort zu reden und dabei zu übersehen, dass es dem Menschen durchaus möglich ist, Handlungen zu realisieren, die den natürlichen Handlungsantrieben und -dispositionen entgegenlaufen? Oder konkret auf unsere Thematik bezogen: Sollte es in einer modernen Gesellschaft nicht vielleicht doch eher darauf ankommen, zu betonen und darauf hinzuwirken, dass elterliche Verantwortung sich vor allem in der sozialen Vaterschaft zeigt und die biologische Vaterschaft mithin nicht so wichtig sei?[15] Die Antwort ist naheliegend: Für

[12] Vgl. A. Paul: Evolutionsbiologische Mutmaßungen über die Vaterschaft. In: H. Walter (Hg.): Männer als Väter (2002), S. 287–321, hier: 311f.
[13] Ders., ebd., S. 312.
[14] Vgl. S. Einzmann: Ganz der Papa! In: *Psychologie heute* 34 (2007) 3, 16.
[15] So zum Beispiel auch die Kernbotschaft eines 2007 in den Münchner Kammerspielen uraufgeführten Theaterstückes des Schweizer Dramatikers Lukas Bärfuss mit dem Titel „Die Probe". Der Held des Stückes, Peter Korach, verzweifelt darin an dem Resultat eines Vater-

den Ethiker und auch den Juristen gewinnen Einsichten in die biologische Tiefenhermeneutik menschlicher Aktions- und Reaktionsweisen schon von daher große Bedeutung, als es beiden ja nicht allein um das Sein-Sollen, sondern auch um das Sein-Können des Menschen zu gehen hat. Nichts wäre unangemessener, als den Menschen eindimensional biologisieren zu wollen; aber kaum weniger unstatthaft muss auch die gegenpolige Tendenz erscheinen, den Menschen zu idealisieren und den nach wie vor sein Leben und Handeln mitbestimmenden Einflüssen angeborener, d. h. im Laufe der stammesgeschichtlichen Entwicklung erworbener Aktions- und Reaktionsnormen enthoben zu glauben. Denn selbst unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft, welche Familie und Elternschaft vorrangig als „Sozialisationsinstanz für Kinder"[16] zu schätzen weiß, bewegt sich menschliches Verhalten nach wie vor innerhalb eines Dispositionsfeldes, das dem Gestaltungsprinzip reiner Beliebigkeit entzogen ist und im Interesse realitätsnaher und praxistauglicher normativer Vorgaben berücksichtigt sein will.

So gesehen ist das in Deutschland seit dem 1. April 2008 geltende „Gesetz zur Klärung der Vaterschaft unabhängig vom Anfechtungsverfahren" sicher eine Maßgabe, die den Ansprüchen einer adäquaten Berücksichtigung naturaler Unbeliebigkeiten entspricht. Während nämlich in der „(...) familienrechtswissenschaftlichen Diskussion nach wie vor vielfach einem deutlichen Vorrang der sozialen gegenüber der biologischen Zuordnung im Abstammungsrecht das Wort geredet (wird)"[17], zielt das neue Gesetz deutlich auf die Durchsetzung von Interessen an der genetisch-biologischen Herkunftsbestimmung. Betroffene müssen in die genetische Abstammungsuntersuchung einwilligen und die Entnahme der erforderlichen Proben dulden (§ 1598a BGB n. F.); tun sie es nicht, so wird die Einwilligung grundsätzlich vom Familiengericht ersetzt. Lediglich in außergewöhnlichen Fällen kann mit Rücksicht auf das (minderjährige) Kind[18] das Verfahren ausgesetzt werden. Damit ist freilich

schaftstests, das seinen vermeintlichen Sohn als „Kuckuckskind" ausweist. War der Held des Stückes bis dato ein engagierter, stolzer, fürsorglicher und „moderner" Vater, so hegt er nach dem Abstammungstest eine geradezu archaische Wut auf seine Frau und auch auf sein zunächst so geliebtes (vermeintliches) Kind.

[16] H.-G. Gruber: Familie und christliche Ethik (1995), S. 25.

[17] A. Spickhoff: Streit um die Abstammung. In: Ders./D. Schwab/D. Henrich/P. Gottwald (Hg.): Der Streit um die Abstammung. Ein europäischer Vergleich (2007), S. 13–71, hier: 20. Im Hintergrund steht dabei die vor allem in den entsprechenden Diskussionen der 60er und 70er Jahre des letzten Jahrhunderts vorherrschende sozialwissenschaftliche Auffassung, dass die sozialen, tatsächlich gelebten Beziehungen in einem Familiengefüge für die Entwicklung eines Menschen wichtiger seien als die durch Zeugung und Geburt vermittelte Bindung.

[18] Wenn dieses zum Beispiel aufgrund einer Magersucht in der Pubertät derart belastet ist, dass

im Gesetz kein Rangverhältnis zwischen der biologischen und der sozialen/rechtlichen Elternschaft zum Ausdruck gebracht; wohl aber scheint sich die Auffassung durchgesetzt zu haben, dass die biologisch-genetische Zuordnung eines Kindes den Ausgangspunkt im Abstammungsrecht zu bilden hat und die biologisch-genetischen Eltern in der Regel dazu berufen sind, auch die Verantwortung für die Erziehung eines Kindes zu übernehmen. Erfahrungen, wonach es – vor allem mit Rücksicht auf das Wohl des Kindes und die besondere Qualität der gewachsenen Beziehungen zwischen dem rechtlichen/sozialen Vater und seinem vermeintlich leiblichen Kind – auch hier wiederum Ausnahmen von der Regel geben kann und geben muss, trägt das neue Gesetz zur Klärung der Vaterschaft insofern Rechnung, als es die Klärung der biologischen Abstammung ermöglicht, ohne damit zwangsläufig (im Falle der erwiesenen biologischen Nicht-Vaterschaft) das rechtliche Band zwischen Vater und Kind zu durchtrennen. Mit anderen Worten: Maßgeblich ist die Durchsetzung biologisch-genetischer Wahrheit und das Bemühen, möglichst eine Übereinstimmung von leiblicher und rechtlicher Elternschaft zu erreichen; aber diese Maßgabe gilt nicht absolut und lässt Ausnahmen zu.

3. Abstammungsuntersuchungen: sensible Materie und moralische Verantwortung

Zu dem, was die Persönlichkeit eines Menschen ausmacht, sein Selbstbewusstsein und seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung prägt, gehört zweifelsohne auch die biologisch-genetische Herkunft eines Individuums und sein Wissen um diese Herkunft. Sowohl für die Entwicklung einer persönlichen Identität als auch für die Verortung des Einzelnen in seinem sozialen Umfeld ist die Kenntnis der eigenen Abstammung von weitreichender Bedeutung. Dem entsprechend „(...) wird in die Persönlichkeit eines Menschen, die gemäß Art. 2 I i.V.m. Art 1 I GG verfassungsrechtlichen Schutz genießt, eingegriffen, wenn ihm die Möglichkeit genommen wird, die Wurzeln des eigenen ‚Ich' zurückzuverfolgen."[19]

Was hier über das Grundrecht eines Kindes auf Kenntnis seiner Abstammung gesagt ist, gilt analog für das Grundrecht eines Mannes, Klarheit darüber zu erlangen, ob ein Kind von ihm abstammt oder nicht. So wie zum Beispiel

aufgrund des Testergebnisses mit einer gravierenden Verschlechterung seines Gesundheitszustandes (etwa akute Suizidgefährdung) gerechnet werden muss.

[19] F. Badenberg: Das Recht des Kindes auf Kenntnis der eigenen Abstammung (2006), S. 28.

niemand ernsthaft einem Adoptivkind, das in eine intakte Familienstruktur eingebunden ist und dennoch nach seinen biologischen Eltern sucht, Undankbarkeit oder Leichtfertigkeit vorwerfen wird, so unangebracht und haltlos ist es, einem Mann, der einem Zweifel an der biologischen Abstammung des ihm rechtlich und sozial zugeordneten Kindes auf den Grund gehen möchte, zu unterstellen, er sei ein „Rabenvater" und lasse sich von einem archaischen Familienbild leiten.

Die Möglichkeit, sich als Vater nicht nur rechtlich/sozial, sondern auch genealogisch zu seinem Kind in Beziehung setzen zu können, ist nach wie vor ein konstitutiver Faktor für das Selbstverständnis des Mannes sowie für die Rolle und Haltung, welche er eben diesem Kind und dessen Mutter gegenüber einnimmt. Für das Bundesverfassungsgericht wog dieser Sachverhalt, dem zufolge das Wissen um die eigene Nachkommenschaft für eine übergroße Mehrzahl der Männer von existentieller Bedeutung ist, so schwer, dass es nicht nur ein grundrechtlich verankertes Recht des Mannes auf Kenntnis der Abstammung des ihm rechtlich zugeordneten Kindes bestätigt, sondern darüber hinaus den Anspruch auf Verwirklichung dieses Rechts zugebilligt hat[20] – ein Anspruch, dem der Gesetzgeber in Deutschland durch das oben erwähnte neue „Gesetz zur Klärung der Vaterschaft unabhängig vom Anfechtungsverfahren" Rechnung getragen hat.

Wenn mithin das Verlangen nach Klarheit in Bezug auf die leibliche Vaterschaft als völlig legitim und moralisch berechtigt gelten kann (was im Übrigen auch auf jene Fälle zutrifft, in denen ein Mann mit begründetem Verdacht annimmt, er könnte der leibliche Vater eines rechtlich ihm nicht zugeordneten Kindes sein), so ist mit der Entscheidung zur Durchführung einer genetischen Abstammungsuntersuchung allerdings ein beträchtliches Maß ethischer Verantwortung gekoppelt, welches in der konkreten Praxis nicht selten unterschätzt wird. In Anbetracht der sensiblen Materie und der weit reichenden Konsequenzen für die vom Ergebnis eines Vaterschaftstests betroffenen Personen ist es insbesondere ein moralisches Übel, dass eine Vielzahl von obskuren Billiganbietern – vorwiegend im Internet – ungehindert aggressiv Werbung für „problemlose" und „diskrete" Vaterschaftstests betreiben können. Aber auch viele Männer, die einen Vaterschaftstest in Auftrag geben, lassen sich aus Wut, Enttäuschung und Trauer zu einem solchen Schritt hinreißen, ohne zuvor auch nur annähernd die möglichen Folgen und Folgefolgen reflektiert zu haben. Denn wie auch immer das Resultat einer Abstammungsuntersuchung

[20] Vgl. BVerfG, 1BvR 421/05 vom 13.02.2007, Absatz-Nr. 58.

ausfallen mag – allein schon die bloße Durchführung derselben markiert einen so erheblichen Einschnitt in die Partnerbeziehung und in das Familienleben, dass auf diese Weise oft mehr Probleme entstehen als tatsächlich gelöst werden können.

a) Einhaltung von Qualitätsstandards als ethische Mindestanforderung

Im Rahmen unserer Überlegungen ist es nicht notwendig, die molekulargenetischen Verfahrensweisen der modernen DNA-Analytik im Detail nachzuzeichnen; lediglich einige grundlegende Informationen zum Analyse-Verfahren sollen an dieser Stelle kurz dargeboten bzw. in Erinnerung gerufen werden.[21]

Bei der DNA-Analyse werden jene Bestandteile der DNA ausgewertet, die keine Informationen für Genprodukte (z. B. Proteine) enthalten. Diese nichtcodierende DNA (ca. 97% der gesamten DNA) besteht unter anderem aus einer Klasse sog. repetitiver, also sich wiederholender DNA, die zahlreich und weit verstreut auf allen Chromosomen vorkommt und aus einer tandemartigen Wiederholung von Basenpaaren besteht. Die Anzahl dieser Wiederholungen wird, wie jede andere vererbbare Eigenschaft auch, von den genetischen Eltern an die Kinder weitergegeben. Nachdem man solche repetitiven Sequenzbereiche mit tandemartiger Organisation auch als Satelliten-DNA zu bezeichnen pflegt, ist je nach Länge der sich wiederholenden Einheiten von Minisatelliten (10–400 Basenpaare) oder Mikrosatelliten (1–7 Basenpaare) die Rede. Beide Formen der repetitiven Sequenzen werden – wie gesagt – vom Vater und von der Mutter nach den Mendelschen Regeln an ihre Kinder vererbt, weshalb Systeme, in denen die Anzahl der Sequenzwiederholungen gemessen werden kann, geeignet sind, um Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen DNA-Proben festzustellen.

Als Technologien zur Gewinnung des sog. genetischen Fingerabdrucks werden derzeit vor allem die RFLP-Analyse (Restriktions-Fragment-Längen-Polymorphismus) und die STR-Analyse (Short-Tandem-Repeats) bzw. PCR-Analyse (Polymerase-Chain-Reaction) eingesetzt, wobei seit Ende der 1990er Jahre die etwas umständlichere RFLP-Analyse zunehmend von der STR- bzw. PCR-Analyse verdrängt wird.

[21] Eine sehr gründliche und doch überschaubare Darstellung der aktuellen Laborpraxis zur Ermittlung der biologischen Verwandtschaft bietet u.a. der Beitrag von B. Brinkmann: Forensische DNA-Analytik. In: *Deutsches Ärzteblatt* 101 (2004), A2329–2334 [Heft 34–35].

Für die RFLP-Analyse, die sich auf die Minisatelliten erstreckt, wird die DNA nach ihrer Isolierung mit Hilfe von speziellen Enzymen (sog. „biologischen Scheren") in unzählige Stücke geschnitten. Auf diese Weise entstehen DNA-Fragmente, deren Länge abhängig von der Anzahl der Minisatelliten-Wiederholungseinheiten differiert, die aber immer mit einer repetitiven Sequenz beginnen oder enden. In einem nächsten Schritt werden die gewonnenen Bruchstücke der DNA in einem elektrischen Feld, der sog. Elektrophorese, aufgrund ihrer Größe aufgetrennt und mit Hilfe chemisch markierter, komplementärer DNA, den sog. DNA-Sonden, sichtbar gemacht. Dabei entseht ein für die jeweilige Person charakteristisches Bandenmuster, das sich jeweils aus einem von der Mutter her ererbten Merkmal (eine Bande) und einem vom Vater her stammenden Merkmal (eine weitere zweite Bande) zusammensetzt. Zur Bestimmung der Verwandtschaftswahrscheinlichkeit werden schließlich Merkmalshäufigkeiten in der Bevölkerung zugrunde gelegt, aus denen dann die Wahrscheinlichkeit für den jeweiligen Fall errechnet werden kann.

Weit häufiger als die relativ umständliche RFLP-Analyse findet inzwischen jedoch – wie schon angemerkt – das Verfahren der STR- bzw. PCR-Analyse Anwendung, welches sich auf die sog. Mikrosatelliten erstreckt. Im menschlichen Genom existieren Tausende STR-Loci, von denen nur einige Hundert bekannt sind; für die Praxis der STR-Analyse wird auf ca. 30 hochgradig validierte Systeme zurückgegriffen, deren Populationssequenzen publiziert worden sind.[22] Bei der STR-Technologie folgt nun, anders als im Falle der RFLP-Analyse, nach der Isolierung der DNA in einem zweiten Schritt die gezielte Vermehrung der DNA unter Verwendung eines In-vitro-Verfahrens, eben der Polymerase-Kettenreaktion (PCR). Aus einem einzigen DNA-Molekül entstehen so nach einer Reihe von Reaktionszyklen Millionen identische Kopien, die sich leichter visualisieren und auswerten lassen als das ursprüngliche Startmolekül. Die Analyse der PCR-Produkte selbst, die sich durch das Vorhandensein von Mikrosatelliten-Polymorphismen in ihrer Länge unterscheiden, erfolgt dann wiederum durch Elektrophorese, welche die einzelnen Bestandteile des Testmaterials der Länge nach trennt und in einem charakteristischen Bandenmuster darstellt. Eine Verwandtschaftswahrscheinlichkeit zwischen entsprechenden Testpersonen wird schließlich – wie bei der RFLP-Analyse – über die Häufigkeit der einzelnen Merkmale in der Bevölkerung errechnet.

Ein Maß für die Effizienz im Abstammungsgutachten ist dabei die sog. allgemeine Vaterschaftsausschlusschance (AVACH). Laut Richtlinien der Bun-

[22] Vgl. B. Brinkmann: Forensische DNA-Analytik, A2330.

desärztekammer für die Erstattung von Abstammungsgutachten müssen die eingesetzten analytischen Verfahren eine kombinierte allgemeine Vaterschaftsausschlusschance von mindestens 99,99 Prozent erreichen.[23] Im Falle der Untersuchung von 15 voneinander unabhängigen STR-Loci auf mindestens 10 verschiedenen Chromosomen, wie dies in vielen Laboren üblich ist, beträgt der AVACH-Wert bereits 99,9999 Prozent, d. h. nur ein Mann unter einer Million Männer „passt" zu einer vorgegebenen Mutter-Kind-Paarung.[24]

Soweit es bei einem kritischen Blick auf die gängige Praxis privater Anbieter von Vaterschaftstests zunächst nur um die Erfüllung von Qualitätsanforderungen hinsichtlich der beschriebenen analytischen Verfahren geht, wird in aller Regel wenig Grund zur Beanstandung gegeben sein. Der hochautomatisierte Analysevorgang von Restriktions-Fragment-Längen-Polymorphismen und/oder Mikrosatelliten-Polymorphismen als solcher ist selten das Problem, selbst wenn auch da gerade bei den Billiganbietern Defizite in der technischen Ausstattung und in der Qualifikation der Mitarbeiter nicht auszuschließen sind.

Was aber vor allen Dingen bedenklich ist oder deutlicher gesagt: eine moralisch inakzeptable Missachtung der gebotenen Qualitäts- und Sorgfaltspflicht darstellt, ist die weithin übliche Vorgehensweise kommerzieller Labore, sich das Untersuchungsgut einfach vom Auftraggeber ohne Identitätsnachweis der zu untersuchenden Personen zuschicken zu lassen. Dadurch sind fehlerhaften Bewertungen gleich von Anfang an Tür und Tor geöffnet, wie z. B. ein recht simples Experiment der Zeitschrift „ÖKO-TEST" bestätigt hat, bei dem der Chefredakteur Jürgen Stellpflug sich als Sohn seines jüngeren Bruders ausgab und entsprechend falsch gekennzeichnete Speichelproben zur Vaterschaftsanalyse an elf Labore sandte. Lediglich sechs der beauftragten Einrichtungen ordneten die Verwandtschaft der Testpersonen richtig ein; fünf Labore attestierten dem jüngeren Bruder die angebliche Vaterschaft als „praktisch erwiesen".[25] In der Tat verhält es sich so, dass die Ergebnisse einer Abstammungsuntersuchung unsicher werden, wenn ein weiteres Verwandtschaftsverhältnis zu berücksichtigen ist, also wenn z. B. als Vater des Kindes auch ein Bruder des zunächst vermuteten Vaters in Frage kommt. Aus diesem Grund weisen viele Anbieter von Vaterschaftstests in ihren Informationsunterlagen auch da-

[23] Vgl. Bundesärztekammer: Richtlinien für die Erstattung von Abstammungsgutachten, A666.

[24] Vgl. B. Brinkmann: Forensische DNA-Analytik, A2331.

[25] Vgl. S. Franck: Vaterschaftstests. Auf Spurensuche. In: ÖKO-TEST Magazin 11/2003 Online. (http://www.oekotest.de/cgi/ot/otgp.cgi?doc=30572; [3. 5. 2008]).

rauf hin, dass sie von ihren Kunden über solche Konstellationen aufgeklärt werden müssen, um eine korrekte Aussage hinsichtlich der Vaterschaftswahrscheinlichkeit fällen zu können.

Im Falle des erwähnten Experiments von „ÖKO-TEST" wären freilich ohne größeren Aufwand die eklatanten Fehlurteile einiger Labore vermeidbar gewesen, wenn sie sich an die von der Bundesärztekammer formulierten Modalitäten der Probenentnahme und Identitätsprüfung der zu untersuchenden Personen gehalten hätten. Die bereits zitierten Richtlinien für die Erstattung von Abstammungsgutachten sehen nämlich vor, dass das Untersuchungsgut (in der Regel eine Blutprobe oder in Ausnahmefällen ein Mundschleimhautabstrich) durch einen Arzt entnommen werden muss, vor dem sich die zu untersuchenden Personen durch gültige amtliche Ausweise (bei Kindern gegebenenfalls mittels Geburtsurkunde) legitimieren müssen. Anschließend sind die entnommenen Proben in Gegenwart der zu untersuchenden Personen mit deren Namen, Vornamen und Geburtsdatum zu versehen.[26]

Neben der ebenso verbreiteten wie bedenklichen Praxis, genetische Proben ohne diese zureichende Identitätsprüfung und Dokumentation lediglich über „Briefkastenfirmen" zu sammeln und anschließend im Ausland unter nicht überprüfbaren Bedingungen zu analysieren, liegt eine weitere Fehlerquelle genetischer Abstammungsuntersuchungen auch darin, dass bei Billigangeboten oftmals nur die genetischen Proben des in Zweifel stehenden Vaters und des Kindes analysiert werden, ohne eine genetische Vergleichsprobe der Mutter heranzuziehen. Dadurch kann ein vererbtes Merkmal nicht eindeutig als vom Vater stammend ausgewiesen werden, weil es unter Umständen ja auch von der Mutter stammen könnte. Bei Fällen, in denen tatsächlich keine genetische Verwandtschaft zwischen Vater und Kind besteht, ist es leicht möglich, dass relevante Ausschlusskonstellationen nicht als solche erkannt werden. Anders gesagt: Ein Merkmal, das der untersuchte Mann (zufällig) mit dem Kind gemeinsam hat, wird fälschlicherweise als Indiz für eine genetische Verwandtschaft gewertet, obwohl der Mutter-Kind-Vergleich hätte zeigen können, dass das betreffende Merkmal in Wirklichkeit mütterlicherseits an das Kind vererbt wurde. Relevant wird eine solche Unzulänglichkeit im Rahmen der Abstammungsuntersuchung insbesondere dann, wenn der untersuchte Mann mit dem tatsächlichen Vater des Kindes seinerseits verwandt ist und dementsprechend nur mit einer geringen Zahl von ausschließenden genetischen Merkmalen zu

[26] Vgl. Bundesärztekammer: Richtlinien für die Erstattung von Abstammungsgutachten, A665f.

rechnen ist. Doch nicht nur unter dieser Bedingung, sondern generell ist es fahrlässig, aus Kostengründen jenes erhebliche Informationsdefizit in Kauf zu nehmen, das bei Nichtberücksichtigung des mütterlichen Erbgutes durch Billiganbieter entsteht.[27]

In Anbetracht der weitreichenden Konsequenzen von Abstammungsuntersuchungen für die beteiligten Personen ist es aus ethischer Perspektive nicht nachvollziehbar, warum sich der Gesetzgeber in Deutschland bislang nicht dazu entschließen konnte, verbindliche Qualitätsanforderungen und eine entsprechende staatliche Zulassung für jene Labore rechtlich zu verankern, die Vaterschaftstests anbieten und durchführen wollen. Freilich, noch effektiver wäre wohl überhaupt eine Regelung auf europäischer Ebene, weil durch die Internationalisierung des Marktes über das Internet rein nationale Vorschriften leicht zu umgehen sind.

Nachdem durch das neue „Gesetz zur Feststellung der Vaterschaft unabhängig vom Anfechtungsverfahren" – wie oben besprochen – eindeutig die Durchsetzung des Anspruchs auf Klärung der genetischen Abstammungsverhältnisse gewährleistet wird und daher niemand mehr behaupten kann, er sehe sich zum Mittel eines heimlichen Vaterschaftstests genötigt, erscheint es darüber hinaus durchaus angemessen, konkrete strafrechtliche Sanktionen über jene zu verhängen, die heimlich eine DNA-Analyse in einem nicht offiziell dafür zugelassenen und auf die erforderlichen Qualitätsstandards hin geprüften Labor vornehmen lassen. Als die Bundesjustizministerin BRIGITTE ZYPRIES im Vorfeld der Verabschiedung des neuen Gesetzes zur Vaterschaftsfeststellung eine solche Möglichkeit, heimliche Tests zu bestrafen, in Erwägung zog, wurden seinerzeit in der öffentlichen Debatte vehemente Proteste laut, hier sollten insbesondere Männer in einer ohnehin schon belastenden und kritischen Lebenslage noch zusätzlich zu Kriminellen gestempelt werden. Diese massive Kritik hat letztlich wohl dazu geführt, dass heimliche DNA-Untersuchungen nach wie vor „nur" als Ordnungswidrigkeit gelten.[28]

[27] Vgl. P. M. SCHNEIDER: Hochwertige Analyse nicht zum Dumpingpreis. In: *Deutsches Ärzteblatt* 105 (2008), A1067–1069.

[28] Auch das im April 2009 vom Bundestag verabschiedete Gendiagnostikgesetz sieht zwar in § 25 des Gesetzesentwurfs eine Strafbarkeit für verschiedene, im Gesetz nicht erlaubte genetische Untersuchungen vor. Die Untersuchung von Genmaterial zur Klärung der Abstammung ohne Zustimmung des Betroffenen (heimlicher Vaterschaftstest) ist hier jedoch *nicht* aufgeführt. – Der „heimliche Vaterschaftstest" wird in § 26 Abs. 1 Nr. 6 als Ordnungswidrigkeit klassifiziert. Die Vornahme kann daher mit einem Bußgeld geahndet werden, nicht jedoch mit einer strafrechtlichen Verurteilung.

Wie ein Blick in das europäische Nachbarland Frankreich zeigt, wäre von einem strikteren Verbot heimlicher Abstammungsgutachten allerdings durchaus zu erwarten, dass sich die geschilderte Problemlage auf diese Weise wirksam reduzieren lässt. Vaterschaftstests dürfen in Frankreich nur in einem gerichtlichen Verfahren unter gerichtlicher Anordnung durchgeführt werden; der (schriftlichen) Zustimmung der Betroffenen muss eine wirkliche Belehrung über Natur und Zweck der durchzuführenden DNA-Analyse vorausgehen; missbräuchliche Tests werden mit bis zu einem Jahr Gefängnisstrafe und bis zu 15.000 Euro Bußgeld geahndet. Vor dem Hintergrund dieser Maßnahmen haben sich die Probleme heimlicher Vaterschaftstests in Frankreich nie so akut gestellt, wie dies in Deutschland der Fall war und noch ist.[29]

b) Abstammungsuntersuchungen – ein Beitrag zum Familienfrieden?

Schnelle Problemlösungen in belastenden und konfliktgeladenen Familiensituationen, wie dies die verführerische Werbung privater Labore durch die angebotenen Vaterschaftstests verheißt, sind eine Fata Morgana. Unbestreitbar ist, dass das Bemühen um Wahrheit in den zwischenmenschlichen Beziehungen für das Leben und Zusammenleben allenthalben förderlicher ist als eine mehr oder weniger offene Lüge, ein tabuisiertes Familiengeheimnis und ein beständig nagender Zweifel an der Treue der Partnerin. Aber es ist abwegig zu glauben, dass der gendiagnostische Abstammungstest – und gar der heimlich vorgenommene – per se dem Familienfrieden diene. Diese Annahme wird durchaus nicht nur in populärwissenschaftlichen Artikeln, sondern ebenso in ansonsten sehr differenziert argumentierenden und urteilenden fachjuristischen Beiträgen zum Thema vertreten.[30] Dort heißt es dann, dass der heimliche Vaterschaftstest laut Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 13.02.2007 zwar rechtswidrig ist, in der Praxis aber nach wie vor durchgeführt werde und in der „großen Mehrzahl der Fälle" dem durch Art. 6 des Grundgesetzes geschützten Recht auf Familienfrieden diene. Zum Einwand, ein solcher Test verletze das gleichfalls im Grundgesetz (Art 2 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 1 Abs. 1) verankerte Recht auf informationelle Selbstbestimmung, äußert sich

[29] Vgl. F. Ferrand: Streit um die Abstammung in Frankreich. In: A. Spickhoff/D. Schwab/D. Henrich/P. Gottwald (Hg.): Der Streit um die Abstammung (2007), S. 93–118, insbes. 104–107.

[30] Stellvertretend für eine ganze Reihe von Vertretern einer entsprechenden Position vgl. den bereits zitierten Regensburger Zivilrechtler A. Spickhoff: Streit um die Abstammung, insbes. S. 29–55.

der Regensburger Zivilrechtler ANDREAS SPICKHOFF beispielsweise bemerkenswert unbekümmert und pragmatisch:

> „Freilich wird dieser verfassungsrechtlich legitime Zweck (der Schutz des Rechtes auf Familienfrieden; Anmerkung J. B.) durch die Testung ohne Kenntnis des betroffenen Kindes bzw. der betroffenen Mutter gewissermaßen durch einen Eingriff in deren Persönlichkeitsrecht vermittelt, mag aber mittelbar je nach Ausgang im konkreten Fall auch deren eigenem Persönlichkeitsrecht dienen."[31]

Einmal ganz abgesehen von der grundsätzlich problematischen „Der Zweck heiligt die Mittel"-Argumentation geht m. E. eine solche Sicht der Dinge weit an den konkreten zwischenmenschlichen und psychologischen Gegebenheiten vorbei. Denn auch bei einem Testergebnis, welches Zweifel an der biologischen Abstammung der Kinder von ihrem rechtlichen/sozialen Vater nicht bestätigt hat, wird sich in die Erleichterung oder Freude über das positive Testergebnis regelmäßig das belastende Bewusstsein mischen, der Frau Unrecht getan und das partnerschaftliche Vertrauensverhältnis offenkundig zur Disposition gestellt zu haben. Außerdem ist der Zweifel an der Vaterschaft oft nur ein Symptom für einen ganz grundlegenden Zweifel an der Integrität und Stabilität der Partnerbeziehung. Das Argument der Befürworter von heimlichen Tests, es ließe sich auf diese Weise eine Eskalation des Beziehungskonfliktes vermeiden, weil ja in den meisten Untersuchungen (etwa 80%) ohnehin die Übereinstimmung von rechtlich/sozialer und biologischer Vaterschaft nachgewiesen und so ganz diskret – ohne Wissen bzw. unnötige Irritation der Partnerin – ein vorhandener Zweifel endgültig aus dem Weg geräumt werde, übersieht diesen Zusammenhang und die Wahrscheinlichkeit, dass im Falle einer anzunehmenden tieferen Vertrauenskrise zwischen den Partnern bei nächster Gelegenheit der Zweifel dann eben an einem anderen Punkt aufbricht.

Heimliche Abstammungsuntersuchungen sind ungeeignet, eine familiäre Krisensituation zu entschärfen, weil sie zum einen elementare Grundrechte der betroffenen Personen verletzen und zum anderen auf ihre Weise nochmals eine Unkultur des latenten Misstrauens, des stillen Hintergehens und der stummen Ängste genau dort bestätigen und bestärken, wo es weit notwendiger wäre, die Sprachlosigkeit zu überwinden und das Versteckspiel in der Partnerbeziehung zu beenden.

Wenn tatsächlich ernsthaft versucht werden soll, den Familienfrieden zu bewahren oder wiederherzustellen, dann gilt es in erster Linie, Sorgen, Zweifel, Vorbehalte, enttäuschte Erwartungen usw. offen anzusprechen und gemein-

[31] Ders., ebd., S. 45.

sam, statt im Alleingang, Lösungen zu suchen. Eheberatung und Familientherapie, aber auch seelsorgliche Begleitung haben in diesem Zusammenhang eine eminent wichtige Funktion, die oft genug kaum wahrgenommen wird. Denn sind die treibenden Motive für die Durchführung eines Vaterschaftstests sowie die Konsequenzen des Ergebnisses für die beteiligten Personen einigermaßen transparent bzw. einzuschätzen, wird sich im Übrigen auch der Widerstand betroffener Frauen gegen die DNA-Analyse zur Feststellung der biologischen Abstammung ihrer Kinder verringern. Schließlich spielen Unsicherheit über die Zukunft der Partnerschaft, Versorgungsängste und die Sorge, dass dem Kind gravierende Nachteile erwachsen könnten, eine wesentliche Rolle bei mütterlichen Vorbehalten gegenüber einem Vaterschaftstest. Können diese Aspekte im Rahmen von Eheberatung bzw. Familientherapie thematisiert und geklärt werden, erübrigt sich sehr wahrscheinlich ein juristisches Einklagen des Vaterrechtes, Aufklärung über die Abstammung seiner Kinder zu erhalten.

Doch selbst wenn alle unmittelbar betroffenen Personen mit einer gendiagnostischen Abstammungsuntersuchung einverstanden sind, müsste – weit mehr als es bislang der Fall ist – das Moment der Beratung im Kontext dieser Maßnahme akzentuiert werden. Denn so kurz und einfach der Weg zur Wahrheit über die biologischen Verwandtschaftsverhältnisse durch die technischen Fortschritte im Bereich der DNA-Analyse mittlerweile auch geworden ist – das Leben und Umgehen mit dieser Wahrheit ist bei weitem langwieriger und schwieriger. Analog zur Forderung des Mainzer Moraltheologen JOHANNES REITER, vor und nach Durchführung einer Pränataldiagnostik eine ausführliche Beratung zu implementieren, die den Beteiligten die Tragweite, Risiken und möglichen Konsequenzen einer solchen Untersuchung bewusst macht[32], ist deshalb sowohl im Vorfeld als auch (bei negativem Testergebnis) in der Nachbereitung von gendiagnostischen Abstammungsanalysen ebenfalls eine eingehende psychosoziale Beratung dringend nahezulegen. Reflexion und Austausch über Anlass, Motivation, Zielsetzung und Konsequenzen der Untersuchung inklusive deren psychologisches Konfliktpotential bilden nicht nur dann, wenn der Familienfrieden noch zu retten ist, eine ganz entscheidende Voraussetzung für den ethisch verantwortlichen Umgang mit dem Instrumentarium Vaterschaftstest.

Darf man den Erfahrungsberichten Glauben schenken, wie sie in letzter Zeit relativ oft in den Nachrichtenmagazinen und Zeitungen zu finden sind,

[32] Vgl. J. REITER: Die genetische Gesellschaft (2002), S. 46.

so zeichnet sich darin mehr als deutlich ab, dass viele Betroffene sich keine wirkliche Vorstellung von den möglichen Folgen ihrer Entscheidung gemacht haben, ehe sie den Entschluss zur Überprüfung der biologischen Verwandtschaftsverhältnisse fassten. Hilflos und ratlos müssen sie dann plötzlich erleben, wie die Beziehung zu nahestehenden Menschen von einem Tag auf den anderen zerbricht. Zur Illustration zwei Beispiele:

> „Franz Zirnstein hat es seinem Jungen ein paar Tage später gesagt. Er wollte ihm irgendwie klarmachen, dass er zwar nicht der Vater sei, aber weiter so etwas wie ein Vater bleiben wolle, wenigstens ein guter Freund. Er ahnte nicht, welchen Preis er für seine Wahrheitssuche zahlen sollte. Das Gespräch war das letzte Mal, dass er seinen Jungen traf, obwohl sie immer noch im selben Dorf wohnen, nur tausend Meter voneinander entfernt."[33]

Ganz ähnlich auch die Entwicklung im Fall des Technikers Gunnar Gosau, der 18 Jahre lang glaubte, eine leibliche Tochter zu haben, und ganz selbstverständlich für diese Unterhalt zahlte, obwohl er sich bereits vor ihrer Geburt von der Mutter getrennt hatte.

> „Der gute Kontakt zu der vermeintlichen Tochter, die in der Pubertät sogar zu ihm ziehen wollte, ist abgebrochen. Als er den Umschlag mit dem Ergebnis aufriss, zerriss auch das Band zu seiner Ziehtochter. Sie will ihn nicht mehr sehen. Und er hat kein Interesse mehr an ihr. Als wäre ein Schalter umgedreht worden."[34]

Mögen solche dramatischen Konsequenzen für die familialen Beziehungen vielleicht nicht immer aus einem negativen Testergebnis erwachsen, so ist doch grundsätzlich davon auszugehen, dass jenseits der Information über biotechnische Verfahrensweisen und rechtliche Vorgaben ein ebenso dringender Bedarf an Aufklärung und differenziertem Problembewusstsein hinsichtlich der psychosozialen Implikationen von Abstammungsuntersuchungen besteht. Diese Dimension im Rahmen einer verbindlich vorgeschriebenen Beratung vor und nach jedem Vaterschaftstest angemessen zu berücksichtigen, ist ein wichtiges ethisches Desiderat für den verantwortlichen Umgang mit dem Instrumentarium Verwandtschaftsanalyse.

c) Das Recht auf Nichtwissen in unterschiedlicher Reichweite bei den Betroffenen

Eine ausführliche und differenzierte psychosoziale Beratung im Vorfeld genetischer Abstammungsuntersuchungen könnte möglicherweise auch zu dem

[33] J. Bölsche u. a.: Seins oder nicht seins. In: Der Spiegel 4/2005, 40.
[34] Ders., ebd., S. 41.

Ergebnis führen, dass ein Mann, der sich seiner biologischen Vaterschaft nicht sicher ist, entgegen seinem ersten Impuls am Ende doch lieber davon Abstand nehmen möchte, die Verwandtschaftsverhältnisse definitiv klären zu lassen. Zwar ist es mit dem seit April 2008 geltenden neuen „Gesetz zur Vaterschaftsfeststellung unabhängig vom Anfechtungsverfahren" möglich geworden, nicht nur im privaten Gutachten sondern auch im juristischen Verfahren die genetische Abstammung eines Kindes festzustellen, ohne dass damit für den Fall eines negativen Testergebnisses zwangsläufig zivilrechtliche Konsequenzen für die Beziehung zwischen dem rechtlichen/sozialen (aber eben nicht biologischen) Vater und seinem Kind gekoppelt sind. Aber die oben zitierten Erfahrungsberichte lassen vermuten, dass manch Betroffener seinen Entschluss zur Überprüfung der biologischen Verwandtschaftsverhältnisse revidiert hätte, wenn ihm zuvor die möglichen Folgen seines Vorhabens bewusst gemacht worden wären. Denn so elementar und wichtig die Suche nach Wahrheit im Kontext zweifelhafter Vaterschaft auch ist – in Einzelfällen kann die bewusste und verantwortliche Entscheidung für ein weiteres Leben in Ungewissheit der bessere Weg zur gelingenden Selbstverwirklichung sein. Das trifft insbesondere dann zu, wenn sich der alternativ in Frage kommende biologische Vater eines Kindes nicht (mehr) ausfindig machen lässt, die emotionale Bindung zwischen rechtlichem/sozialen Vater und Kind von beiden Seiten her stark ausgeprägt ist und das soziale Elternpaar trotz Vertrauenskrise in der Paarbeziehung den festen Willen hat, die Partnerschaft weiterhin aufrechtzuerhalten. Unter solchen Bedingungen muss letztlich eine Güterabwägung vor dem Hintergrund der Frage „Was gewinne und was verliere ich durch die Klärung der Abstammung?" zur Entscheidung darüber führen, ob ein Leben mit der in jeder Ungewissheit vorhandenen Möglichkeit, der biologische Vater zu sein, nicht doch einem Leben mit der endgültigen Gewissheit, der biologische Vater nicht zu sein, vorzuziehen ist. Erfahrungen aus der familienpsychologischen Praxis deuten jedenfalls darauf hin, dass bei definitiv ausgeschlossener biologischer Vaterschaft viele Männer erhebliche Schwierigkeiten haben, in der sozialen Vaterschaft zum Kind Erfüllung zu finden und ihrer Partnerin den Vertrauensbruch zu verzeihen.[35]

Wenn die Wahrnehmung seines Rechtes auf Nichtwissen für den von der unsicheren Vaterschaft betroffenen Mann eine ethisch durchaus begründete Option darstellen kann, stellt sich im Weiteren die Frage, ob nicht auch auf

[35] Vgl. die entsprechenden Hinweise K. RITTERS vom Arbeitskreis Familienpsychologie. In: S. FRANCK: Vaterschaftstests, S. 4f.

Seiten der Mutter des Kindes deren Wunsch nach einem Fortbestand der Ehe bzw. Familiengemeinschaft, welche durch ein negatives Ergebnis der Abstammungsuntersuchung bedroht sein kann, ein legitimes Recht auf Nichtwissen konstituiert.

Die Antwort auf diese Frage bedarf keiner großen Überlegung; weder ethisch noch juristisch tragfähig ist es, wenn die Mutter eines Kindes, über dessen biologische Abstammung ein Zweifel besteht, sich unter Berufung auf ihr grundrechtlich garantiertes Recht auf informationelle (sexuelle) Selbstbestimmung (Art 2 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 1 Abs. 1 GG) dagegen verwahrt, Einblick in ihre Intimsphäre und in ihr Geschlechtsleben geben zu müssen. Hier kann sich der Ethiker voll und ganz der folgenden juristischen Auffassung anschließen, die mittlerweile höchstrichterlich vom Bundesverfassungsgericht und ebenso von Seiten des deutschen Gesetzgebers Bestätigung gefunden hat:

> „Das Persönlichkeitsrecht der Kindesmutter, das durch eine – in ihrem Ergebnis negative – Abstammungsanalyse in der Gestalt des Rechts auf informationelle (sexuelle) Selbstbestimmung beeinträchtigt wird, muss hinter dem Persönlichkeitsrecht bzw. hinter dem Grundrecht der allgemeinen Handlungsfreiheit des juristischen Kindesvaters sowie hinter dem Persönlichkeitsrecht des Kindes (auf Kenntnis der eigenen Abstammung; Ergänzung J. B.) zurücktreten. Mit einem positiven Ergebnis der Abstammungsuntersuchung kann die Kindesmutter leben, mit einem negativen Untersuchungsergebnis muss sie leben."[36]

Anders wiederum stellt sich die Reichweite des Rechts auf Nichtwissen beim Kind dar, dessen genetische Abstammung unsicher ist. Grundsätzlich gewährleistet auch hier das informationelle Selbstbestimmungsrecht, dass die betroffene Person zunächst selbst darüber zu entscheiden hat, ob eine molekulargenetische Untersuchung des eigenen Genmaterials vorgenommen werden darf oder nicht; und zwar spielt dabei keine Rolle, ob es – wie im Falle einer Abstammungsuntersuchung – lediglich um Teile sog. nicht-codierender DNA geht, die keine Rückschlüsse auf phänotypische Eigenschaften, etwaige Behinderungen oder Krankheiten zulässt.[37] Ein Recht auf Nichtwissen auf Seiten des Kindes, welches davor bewahrt, Informationen über die eigene biologische Abstammung selbst zur Kenntnis nehmen zu müssen, ist ethisch begründet, wenn dahinter das existentielle Anliegen steht, weiterhin in den vertrauten

[36] F. Brosius-Gersdorf: Vaterschaftstests, S. 190.
[37] Vgl. hierzu auch unter: 3.a) Einhaltung von Qualitätsstandards als ethische Mindestanforderung.

sozial-familiären Beziehungen aufwachsen zu können, oder wenn Gefahr besteht, dass das (psychische) Wohl des betroffenen Kindes durch das Ergebnis eines Vaterschaftstests gefährdet wird. Für diesen Fall der Gefährdung des Kindeswohles, nicht aber für das Verlangen des minderjährigen Kindes, in der vertrauten Familienkonstellation weiter zu leben, sieht das neue Gesetz zur Vaterschaftsfeststellung sogar eine Härteklausel vor, die zur Aussetzung des Verfahrens zur Klärung der Vaterschaft führen kann.[38]

Wie verhält es sich also demnach, wenn es zu einer Interessenskollision zwischen dem Wunsch eines rechtlichen/sozialen Vaters, Kenntnis über die biologische Abstammung seines Kindes zu erlangen, einerseits und dem Anliegen des betreffenden Kindes, nicht mit dem wahren Sachverhalt seiner genetischen Abstammung konfrontiert zu werden, andererseits kommt? Abgesehen von jenen außergewöhnlichen Fällen, in denen mit Rücksicht auf besondere Lebenslagen und Entwicklungsphasen des Kindes ja auch die genannte Härteklausel des Gesetzes greift, wird man generell dem Klärungsinteresse des rechtlichen/sozialen Vaters den Vorrang vor dem Recht auf Nichtwissen des Kindes einräumen müssen. Schließlich schützt auf Seiten des Kindes das Recht auf Nichtwissen eine möglicherweise fehlerhafte Annahme hinsichtlich der biologischen Vaterschaft, während auf Seiten des Vaters dessen Interesse an einer Abstammungsuntersuchung zur Offenlegung der tatsächlichen biologisch-genetischen Verwandtschaftsverhältnisse führt, was letztlich – wie bereits ausgeführt – einen wichtigen Beitrag zur eigenen Identitätsfindung sowohl des Mannes als auch des Kindes leisten kann. Kurz gesagt: Das Recht des Kindes auf Nichtwissen und informationelle Selbstbestimmung vermag auf Dauer nicht, dem rechtlichen/sozialen Vater die Kenntnis vorzuenthalten, ob er der leibliche Vater „seines" Kindes ist oder nicht.

4. Ein Fazit: Im Zweifel für die Wahrheit

Selbstverständlich sind Kinder nicht nur „Nachwuchs" ihrer leiblichen Eltern und eine in evolutionsbiologischer Perspektive höchst relevante Größe. Sie sind vielmehr ein Wert in sich, sie bereichern auf vielfältige Weise das Leben derer, die ihnen in Fürsorge und Liebe zugetan sind, und sie garantieren letztlich nicht weniger als die Entwicklung und Zukunft der menschlichen Gesellschaft. So gesehen ist die Bezeichnung „Kuckuckskinder", welche sich

[38] Vgl. dazu den letzten Abschnitt unter 2.b) Reproduktive Fitness – Deutungsmuster der Evolutionsbiologie.

für jene Kinder eingebürgert hat, deren rechtliche/soziale Väter entweder keine Ahnung haben, dass sie nicht die leiblichen Väter dieser Kinder sind, oder aber zu Recht Zweifel an ihrer biologischen Vaterschaft hegen, ein Unwort, das diskriminierend wirkt und tunlichst aus dem Sprachgebrauch getilgt werden sollte. Des Weiteren bleibt bei allem Verständnis dafür, dass Männer sich ungerechten finanziellen Belastungen verweigern, doch immer auch ein schaler Beigeschmack, wenn Kinder in erster Linie unter dem Gesichtspunkt „Kostenfaktor" betrachtet werden und rechtliche/soziale Väter beim Nachweis der Nichtverwandtschaft sobald als möglich jedwede Unterstützung einstellen. Verdient es ein Kind – insbesondere dann, wenn zuvor eine gute und stabile zwischenmenschliche Beziehung zwischen Vater und vermeintlichem leiblichen Kind bestand – nicht auch dann noch, in seinem Heranwachsen gefördert zu werden, wenn sich die biologische Abstammung als von der rechtlichen/sozialen Zuordnung abweichend herausgestellt hat?

Solch eine kritische Anfrage, die den Wert des „Kinderhabens" gerade auch in seiner ideellen Bedeutung erkennt und anerkennt, muss sich gleichwohl dessen bewusst sein, dass die biologische Dimension menschlicher Elternschaft alles andere als eine *quantité negligeable* im Vergleich zur Dimension sozialer oder geistiger Elternschaft vorstellt. Das Bedürfnis, sich insbesondere als Vater hinsichtlich der leiblich-genetischen Abstammung seiner Kinder im Klaren zu sein, entspringt elementaren, evolutionsbiologisch verankerten Dispositionen und nimmt im Bewusstsein des Einzelnen eine Schlüsselstellung für seine Identitätsfindung als Mann und seine Verhältnisbestimmung gegenüber anderen ein. Ebenso trägt auch beim Kind das Wissen um die eigene biologisch-genetische Herkunft maßgeblich zur Persönlichkeitsentwicklung und zur psychosozialen Selbstvergewisserung bei. Von daher ist es überwiegend als positive Entwicklung zu sehen, dass seit den 1990er Jahren jene molekulargenetischen Untersuchungen immer einfacher und kostengünstiger geworden sind, die es erlauben, zweifelhafte genealogische Beziehungen eindeutig zu klären und somit den vormals für viele nachhaltig belastenden Sachverhalt des *pater semper incertus est* zu beheben. Niemand ist heute mehr in dieser Hinsicht zu einem Leben im Schatten eines ungeklärten „Familiengeheimnisses" oder gar zum „Leben mit der Lüge"[39] verurteilt; im Zweifel steht der relativ schnelle und unkomplizierte Weg zur biologisch-genetischen Wahrheit offen.

[39] Vgl. den Titel des zitierten Beitrags der Journalistin H. VOWINKEL.

Damit dieser Weg jedoch nicht in ein Labyrinth neuer Irrungen, Verunsicherungen und noch größerer psychisch-emotionaler Belastungen führt, bedarf es eines weit sensibleren und ethisch verantwortungsvolleren Umgangs mit dem Instrumentarium „Vaterschaftstest", als dies in der gegenwärtigen Praxis oft der Fall ist. Dazu gehören insbesondere die folgenden, abschließend genannten Punkte, die als nach wie vor offene Desiderate der Ethik in diesem Problembereich gelten können. Deren konkrete Umsetzung fällt freilich nur zum Teil in die Zuständigkeit von einzelnen betroffenen Privatpersonen; sie liegt vielmehr in den Händen der Politik bzw. des mit der Materie befassten Gesetzgebers:

- Verbindliche Qualitätsanforderungen und eine entsprechende staatliche Zulassung/Akkreditierung von Labors, die genetische Abstammungsuntersuchungen durchführen, sind rechtlich zu verankern.
- Die Praxis heimlicher Vaterschaftstests ist nicht nur als rechtswidrig einzustufen, sondern wirksam durch strafrechtliche Sanktionen zu unterbinden.
- Auf eine Einschränkung der zum Teil aggressiven und mit gezielten Fehlinformationen über die angeblich hohe Zahl sog. „Kuckuckskinder" operierenden Werbung im Internet ist nach Möglichkeit hinzuwirken.
- Die Durchführung eines Vaterschaftstests ist mit einer verpflichtenden psychosozialen Beratung über die Tragweite, Risiken und möglichen Konsequenzen zu koppeln, und zwar am Besten vor und – bei negativem Testergebnis – auch nach einem entsprechenden Schritt.
- Jedem einzelnen Handlungssubjekt schließlich, das eine Untersuchung familiärer Abstammungsverhältnisse anstrebt, ist unbedingt anzuraten – im eigenen Interesse wie auch mit Rücksicht auf andere Betroffene – gründlich seine leitenden Motive zu erforschen und mit Weitsicht vorauszuschauen, wie nach dem kurzen und einfachen Weg zur biologischen Wahrheit der weit längere und schwierigere Weg des Lebens und Umgehens mit dieser Wahrheit gestaltet werden kann.

Zusammenfassung

BRANTL, JOHANNES: **Wachstumsmarkt Vaterschaftstests. Ethische Implikationen gendiagnostischer Abstammungsuntersuchungen.** ETHICA 18 (2010) 1, 11–37

Der vorliegende Beitrag nimmt zunächst

Summary

BRANTL, JOHANNES: **Paternity tests – a growing market. Ethical implications of proving the biological descent.** ETHICA 18 (2010) 1, 11–37

The article, first of all, reveals the back-

Hintergründe und Ursachen für den „Wachstumsmarkt Vaterschaftstests" in den Blick und diskutiert, warum es für viele Menschen – und dabei insbesondere Männer – in einer modernen Gesellschaft von bleibend existentieller Bedeutung ist, über die tatsächlich gegebenen biologischen Abstammungsverhältnisse aufgeklärt zu sein.
In einem weiteren Schritt werden einige grundlegende Informationen zu den molekulargenetischen Verfahrensweisen der modernen DNA-Analytik dargeboten und Probleme erörtert, die sich bei Missachtung der gebotenen Qualitäts- und Sorgfaltspflicht ergeben.
Zudem thematisiert der Autor auch die Wahrnehmung des Rechts auf Nichtwissen bei den unmittelbar von der Klärung der Abstammung betroffenen Personen.
Fünf kurz formulierte Desiderate der Ethik im behandelten Problembereich, deren konkrete Umsetzung nicht zuletzt in die Zuständigkeit der Politik bzw. des mit der Materie befassten Gesetzgebers fällt, beschließen den Beitrag.

Abstammungsuntersuchung
Familienfrieden
Genetik
Qualitätsanforderung
Recht auf Nichtwissen
Selbstbestimmung, informationelle
Vaterschaft

ground of and the reason why paternity tests are becoming a growing market, and it discusses why it is of vital significance for many people in modern society, especially men, to be informed about the biological descent.
Some basic information is also given as to the molecular genetic methods of modern DNA-analysis and problems are debated which may arise if the necessary duties of care and quality are neglected.
Nonetheless, the author points to the possibility of reserving oneself the right to ignorance when being involved in questions of biological descent.
Finally, five brief suggestions of ethics in this field are brought up for discussion, whose translation into practice is within the competence of politics, i. e. the legislative power in charge of such matters.

Biological descent test
family peace
genetics
paternity
quality request
right to genetic ignorance
self-determination, informational

Literatur

Badenberg, Felor: Das Recht des Kindes auf Kenntnis der eigenen Abstammung unter Berücksichtigung der Problematik der anonymen Geburt. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2006.

Bölsche, Jochen u. a.: Seins oder nicht seins. In: Der Spiegel 4/2005, 40–46.

Brinkmann, Bernd: Forensische DNA-Analytik. In: *Deutsches Ärzteblatt* 101 (2004), A2329–2334 [Heft 34–35].

Brosius-Gersdorf, Frauke: Vaterschaftstests. Verfassungsrechtliche und verfassungspolitische Direktiven für eine Reform der Vaterschaftsuntersuchung. Berlin: Duncker und Humblot, 2006.

Bundesärztekammer: Richtlinien für die Erstattung von Abstammungsgutachten. In: *Deutsches Ärzteblatt* 99 (2002), A665–667.

DAWKINS, RICHARD: The Selfish Gene. Oxford, 1976; dt.: Das egoistische Gen. Berlin u. a.: Springer, 1978.
EINZMANN, SIMONE: Ganz der Papa! Warum Frauen so viel Wert darauf legen, dass der Nachwuchs dem Vater ähnlich sieht. In: *Psychologie heute* 34 (2007) 3.
FERRAND, FRÉDÉRIQUE: Streit um die Abstammung in Frankreich. In: Andreas Spickhoff/ Dieter Schwab/Dieter Henrich/Peter Gottwald (Hg.): Streit um die Abstammung. Ein europäischer Vergleich. Bielefeld: Gieseking, 2007, S. 93–118.
FRANCK, SYBILLE: Vaterschaftstests. Auf Spurensuche. In: ÖKO-TEST Magazin 11/2003 Online (http://www.oekotest.de/cgi/ot/otgp.cgi?doc=30572; [3.05.2008]).
GRUBER, HANS-GÜNTER: Familie und christliche Ethik. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995.
GRÜNDEL, JOHANNES: Empfängnisregelung und Bevölkerungspolitik. In: Anselm Hertz u. a. (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Aktualisierte Neuausgabe, Bd. 2. Freiburg u. a.: Herder, 1993, S. 148–160.
HAAS, HILDEGARD/CLAUS WALDENMAIER (Hg.): Der Kuckucksfaktor. Raffinierte Frauen? Verheimlichte Kinder? Zweifelnde Väter? Prien: Gennethos-Verlag, 2004.
JOHANNES PAUL II.: Brief an die Familien vom 2. Februar 1994 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 112, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) Bonn, 1994.
KNIBIEHLER, YVONNE: Geschichte der Väter. Eine kultur- und sozialhistorische Spurensuche (aus dem Franz. von Ilse Deike). Freiburg u. a.: Herder, 1996.
PAUL, ANDREAS: Evolutionsbiologische Mutmaßungen über die Vaterschaft. In: Heinz Walter (Hg.): Männer als Väter. Sozialwissenschaftliche Theorie und Empirie. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2002, S. 287–321.
REITER, JOHANNES: Die genetische Gesellschaft. Handlungsspielräume und Grenzen. Kevelaer: Lahn-Verlag, 2002.
SCHNEIDER, PETER M.: Hochwertige Analyse nicht zum Dumpingpreis. In: *Deutsches Ärzteblatt* 105 (2008), A1067–1069.
SPICKHOFF, ANDREAS: Der Streit um die Abstammung – Brennpunkte der Diskussion. In: Ders./Dieter Schwab/Dieter Henrich/Peter Gottwald (Hg.): Streit um die Abstammung. Ein europäischer Vergleich. Bielefeld: Gieseking, 2007, S. 13–71.
VOWINKEL, HEIKE: Vom Leben mit der Lüge. In: Welt am Sonntag v. 30.01.2005.

Prof. Dr. Johannes Brantl, Lehrstuhl f. Moraltheologie, Theologische Fakultät Trier,
Universitätsring 19, D-54296 Trier
brantl@uni-trier.de

INFORMATIONSSPLITTER

Studie der Deutschen Bischofskonferenz zu ethikbezogenem Investment

Am 17. Februar 2010 legte die Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" der Deutschen Bischofskonferenz in Frankfurt eine „Orientierungshilfe zum ethikbezogenen Investment" mit dem Titel: „Mit Geldanlagen die Welt verändern?" vor. Darin wird von Autoren die gängige Rede vom ethischen Investment zugunsten des Begriffs „ethikbezogenes Investment" verworfen. Letzterer vermeide, im Gegensatz zum Begriff „ethisches Investment", den Anschein, „dass diese Praxis beziehungsweise das betreffende Produkt tatsächlich eine besondere moralische Qualität hat" und erhalte den „Freiraum für eine unabhängige ethische Einschätzung".

Dabei kommt die Studie zum Ergebnis, dass ethikbezogenes Investment grundsätzlich als ein sinnvoller Versuch verstanden werden kann, Unternehmen im Sinne ethischer Ziele zu beeinflussen. Allerdings bewertet sie nicht alle Strategien und Praktiken in diesem Bereich gleichermaßen positiv.

Ausdrücklich wird festgestellt, dass es für die meisten Anlageobjekte ethikbezogenen Investments einen Zielkonflikt zwischen risikoadäquater Rendite und dem Verfolgen ethischer Ziele gebe; die Fälle, in denen beides zusammenpasse, seien begrenzt. Ein vertrauenswürdiger Anbieter ethikbezogener Anlageprodukte werde für sich keine Überrenditen beanspruchen, ist in der Studie zu lesen.

Nach Meinung der Autoren sollte auch eingestanden werden, dass Anlageprodukte mit Aussicht auf eine gewisse Lenkungswirkung in Richtung eines sozialen und ökologisch nachhaltigen Wirtschaftens „geringere Renditen (bei vergleichbaren Risiken) als konventionelle Anlageprodukte erzielen können".

Geleitet wurde die Erarbeitung der Studie vom Chef des Frankfurter Nell-Breuning-Instituts, Bernhard Emunds. Er betonte bei der Vorstellung der Untersuchung, ethikbezogenes Investment könne zwar eine sinnvolle Ergänzung, jedoch kein Ersatz für eine soziale und ökologische Gestaltung der Wirtschaft durch nationalstaatliche Regierungen und multilaterale Organisationen sein. Insofern seien alle Bürger aufgerufen, sich politisch zu engagieren und ihre Regierungen zu einer effektiven Regulierung der Wirtschaft zu drängen.

ETHICA 18 (2010) 1, 39–64

HANS-MARTIN SCHÖNHERR-MANN

DAS UTOPISCHE DENKEN ALS BEGRÜNDUNG EINER GLOBALEN ETHIK

Eine philosophische Perspektive im Anschluss an Hans Küngs *Projekt Weltethos*

Hans-Martin Schönherr-Mann, Essayist und freier Autor; 1978 Staatsexamen in Germanistik, Geschichte; 1982 Promotion über praktische Philosophie bei Kant und Hegel, Univ. Erlangen; 1987–1992 wiss. Mitarbeiter am Geschw.-Scholl-Inst. für Pol. Wiss. der Ludwig-Maximilians-Univ. München; 1995 Habilitation über Politische Ethik; seit 1996 Privatdozent u. seit 2003 Professor für Politische Philosophie an der LMU, München (apl.); seit 1996 wiederholt, zuletzt ständig Gastprofessor für Wissenschaftstheorie an der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck; seit 2001 Lehr- und Prüfungsbeauftragter an der Hochschule für Politik, München; 2002, 2007 Gastprofessor an der Venice International University, Venedig; 1998/9 Gastprofessor am Inst. f. Philosophie der Univ. Turin; 1998/9 Vertretung der Professur für Politische Theorie an der Univ. Passau.
Wichtigste Buchpublikationen 1989: *Von der Schwierigkeit, Natur zu verstehen*, S. Fischer Perspektiven, Frankfurt/M.; *Die Technik und die Schwäche*; 1992: *Politik der Technik*, beide Edition Passagen, Wien; 1994: *Leviathans Labyrinth – Politische Philosophie der modernen Technik*; 1997: *Postmoderne Perspektiven des Ethischen*; 2000: *Politischer Liberalismus in der Postmoderne*, alle Wilhelm Fink Verlag, München; 2001: *Mosaik des Verstehens – Skizzen zu einer negativen Hermeneutik*, edition fatal, München; 2003: *Sein und Fragen*, edition question, Köln; *Auf der Spur des verlorenen Gottes – Grosse Religionsphilosophen im 20. Jahrhundert*, Herder, Freiburg; 2005: *Sartre – Philosophie als Lebensform*; 2006: *Hannah Arendt – Wahrheit, Macht, Moral*, beide C. H. Beck, München; 2007: *Simone de Beauvoir und das andere Geschlecht*, dtv, München; 2008: *Miteinander leben lernen – die Philosophie und der Krieg der Kulturen*, Vorwort und Nachwort v. Hans Küng, Piper, München; Friedrich Nietzsche, UTB, Wilhelm Fink, Paderborn; 2009: *Der Übermensch als Lebenskünstlerin – Nietzsche, Foucault und die Ethik*, Matthes & Seitz, Berlin; 2010: *Globale Normen und individuelles Handeln – Die Idee des Weltethos aus emanzipatorischer Perspektive*, Königshausen und Neumann, Würzburg; *Die Macht der Verantwortung*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München.

Schauerliche Terror- und Kriegsszenarien nicht endender Konflikte drohen nicht mehr nur am Horizont, wenn SAMUEL HUNTINGTON den Zusammenprall

der Kulturen prognostiziert, sondern setzen sich längst in die Tat um: 11. September 2001, Afghanistan-, Irak-Krieg. Mit diesem *Clash of Civilizations* drohen die europäischen Religionskriege des 17. Jahrhunderts global wiederzukehren.

Die Kriegsparteien träumen immer noch vom Sieg, der indes für alle Beteiligten in unabsehbare Ferne rückt. Das muss gar nicht so sehr verwundern. Die moderne Kultur vom 18. bis zum 20. Jahrhundert glaubt zu weiten Teilen an den Krieg, der den Fortschritt beschleunigen soll: die Ausbreitung der Menschenrechte durch NAPOLEON, die Einigung der Nationen, der Aufbau kolonialer Reiche, der revolutionäre Fortschritt zum Sozialismus, eine ethnische Vormachtstellung oder deren Bekämpfung als Krieg aus humanitären Zwecken. Und Europa hat dieses Denken in jenen Jahrhunderten auch fleißig in alle Erdteile exportiert.

Partielle Ziele mag man durch Kriegführung gelegentlich erreichen. Der globale Konflikt zwischen Kulturen, Religionen, Weltanschauungen, Nationen und ökonomischen Machtzentren lässt sich dagegen nur friedlich ausgleichen. Die Sowjetunion hat sich ohne großen Krieg aufgelöst. Im anderen Fall hätte ein globaler Atomkrieg stattgefunden.

Trotzdem mag man sich lokal sicherlich immer noch an vielen Orten der Welt um einheitliche Nationen und Religionen bemühen, tendenziell breiten sich indes durch weltweite Migrationsbewegungen und globale Kommunikation fast überall pluralistische Strukturen aus. Ethnisch oder religiös homogene Staaten transformieren sich langsam in pluralistische. Just dadurch prallen Kulturen aufeinander und nicht mehr nur an ihren Außengrenzen, sondern vor Ort in Berlin-Kreuzberg, Marseille, Kuwait.

Den Frieden herzustellen und zu sichern, stellt sich daher im 21. Jahrhundert als vordringliche Aufgabe natürlich primär der Politik, der Wirtschaft und von sozialen Kräften dar, wenn einerseits ein Kriegspotential mit unglaublichen Zerstörungen und schier unerschöpflichen Vorräten droht. Andererseits sehen sich die Akteure auch vor eminenten ökologischen, technologischen und ökonomischen Herausforderungen, die zu einem großen Teil nur global, also durch internationale Kooperation angegangen werden können – sei es die globale Armutsbekämpfung oder die Klimakatastrophe.

Doch die Ausmaße dieser Konflikte und Krisen lassen deren Lösung dabei entweder als eine nicht endende Arbeit des Sisyphos oder als eine letztlich nicht zu erreichende Utopie erscheinen, was nahelegt, sich mit einer solchen Aufgabe erst gar nicht zu befassen, haben denn auch Utopien heute immer noch einen schlechten Ruf. Hat der Appell HANS-GEORG GADAMERS „Wir müs-

sen doch miteinander leben lernen!"[1] einen realistischen oder einen utopischen Sinn, wenn man ihn zum Leitmotiv einer Philosophie des Friedens im Zeitalter der Globalisierung erhebt?

1. Das *Projekt Weltethos* zwischen Verantwortung und Utopie

Dabei verdankt sich das größte und wahrscheinlich nachhaltigste Projekt in dieser Richtung nicht der Philosophie, die sich ja lange überlegen dünkte, sondern der Initiative des Theologen HANS KÜNG und der *Stiftung Weltethos*. HANS KÜNG, der es verdient, auch philosophisch wahrgenommen zu werden – wofür ich in diesem Essay plädieren möchte – publizierte 1990 sein Buch *Projekt Weltethos*, das davon ausgeht, dass die Weltreligionen gar nicht so unterschiedliche Grundwerte vertreten. „Was aber ist eine Weltordnung ohne ein – bei aller Zeitgebundenheit – verbindendes und verbindliches Ethos für die gesamte Menschheit, ohne ein Weltethos? (...) Ethik, wenn sie zum Wohle aller funktionieren soll, muss unteilbar sein. Die ungeteilte Welt braucht zunehmend das ungeteilte Ethos! Die postmoderne Menschheit braucht gemeinsame Werte, Ziele, Ideale, Visionen."[2] Derartige Gemeinsamkeiten festzustellen und festzuschreiben, soll ein globales Ethos fixieren, das wesentlich zu einem friedlichen Umgang der Weltreligionen beiträgt, die sich ja ansonsten häufig massiv bekämpfen. KÜNG schreibt:

> „Gerade wer in der prophetischen Tradition an Gott wahrhaft glaubt, dem sollte es in der Praxis konsequenterweise um das Wohl des Menschen gehen. So das jüdische Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe und dessen Radikalisierung (bis hin zur Feindesliebe) in der jesuanischen Bergpredigt, so auch die unablässige Forderung des Koran nach Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und guten Werken. Aber auch die buddhistische Lehre von der Überwindung menschlichen Leids ist hier zu nennen, ebenso das hinduistische Streben nach Erfüllung des ‚dharma' und die konfuzianische Forderung, die kosmische Ordnung und damit das Humanum zu bewahren."[3]

Damit bewegte HANS KÜNG das *Parlament der Weltreligionen* 1993 zu einer gemeinsamen Erklärung der Grundsätze eines Weltethos. Darin heißt es:

> „Wir bekräftigen, dass es bereits einen Konsens unter den Religionen gibt, der die Grundlage für ein Weltethos bilden kann: einen minimalen *Grundkonsens* bezüg-

[1] H.-G. GADAMER, in: H.-M. SCHÖNHERR-MANN (Hg.): Hermeneutik als Ethik (2004), S. 205; vgl. ders.: Miteinander leben lernen (2008).
[2] H. KÜNG: Projekt Weltethos (2004), S. 57.
[3] Ders., ebd., S. 81.

lich verbindender *Werte*, unverrückbarer *Maßstäbe* und moralischer *Grundhaltungen*."[4]

Damit erhält das Weltethos zwar einen religiösen Hintergrund, aus dem heraus es sich entbirgt, eben aus ähnlichen oder parallelen Normen und Werten der verschiedenen Weltreligionen, die in der Weltethos-Erklärung fokussiert und zusammengefasst werden. „Fünf große Gebote der Menschlichkeit," bemerkt KÜNG, „die zahllose Applikationen auch in Wirtschaft und Politik haben, gelten in *allen* großen Weltreligionen: (1) nicht töten; (2) nicht lügen; (3) nicht stehlen; (4) nicht Unzucht treiben; (5) die Eltern achten und die Kinder lieben."[5] Zugleich aber verdankt sich die *Weltethos-Erklärung* keiner bestimmten Religion, besitzt dadurch vielmehr einen interreligiösen Charakter, der sie auch für säkulare Kreise attraktiv machen kann und dadurch auch philosophisch interessant werden lässt.

Wenn die Religion ethische Normen mit einem absoluten Fundament versieht, dann folgern manche Vertreter einer Normenethik daraus die unbefragte Befolgung von Normen. Das erheben sie zum höchsten Gebot ethischen Handelns. Diese von MAX WEBER so genannte Gesinnungsethik antwortet auf die immer komplexer werdenden Anforderungen an die Menschen in der Moderne mit einer Reduktion dieser Komplexität. Sie insistieren demgemäß auf ihren zumeist einfachen Wahrheiten. „Zukunftsfähig", so KÜNG,

> „dürfte aber ebenso wenig eine bloße Gesinnungsethik sein. Ausgerichtet auf eine mehr oder weniger isoliert gesehene Wertidee (Gerechtigkeit, Liebe, Wahrheit) geht es ihr nur um die reine innere Motivation des Handelnden, ohne sich um die Folgen einer Entscheidung oder Handlung, um die konkrete Situation, ihre Anforderungen und Auswirkungen zu kümmern. Eine solche ‚absolute' Ethik ist auf gefährliche Weise geschichtslos (sie ignoriert die gewachsene Komplexität der geschichtlichen Lage), sie ist unpolitisch (sie ignoriert die Komplexität der gegebenen gesellschaftlichen Strukturen und Machtverhältnisse), kann aber gerade so zur Not auch Terrorismus aus Gesinnungsgründen rechtfertigen."[6]

Eine globale Ethik, wie sie HANS KÜNG vorschwebt, propagiert dagegen keine derartige absolute Ethik. Stattdessen fragt KÜNG:

> „Was wäre die ethische Zielvorstellung für das dritte Jahrtausend? Schlüsselbegriff für unsere Zukunftsstrategie muss sein: Verantwortung des Menschen für diesen Planeten, eine planetarische Verantwortung."[7]

[4] PARLAMENT DER WELTRELIGIONEN: Erklärung zum Weltethos. In: H. KÜNG (Hrsg.): Dokumentation zum Weltethos (2002), S. 20 (Hervorhebungen in der Erklärung).
[5] H. KÜNG: Projekt Weltethos, S. 82 (Hervorhebungen von Küng).
[6] Ders., ebd., S. 51 (Hervorhebungen von Küng).
[7] Ebd.

Nicht zuletzt die Umweltkrise verlangt ein erfolgreiches Handeln, das den Planeten bewahrt, das sich nicht damit zufriedengeben kann, das Gute nur zu wollen. Ins Zentrum einer globalen Ethik rückt für KÜNG die Verantwortungsethik, mit der er sich zugleich auf MAX WEBER und HANS JONAS beruft. So heißt es in der Erklärung zum Weltethos:

> „Wir alle haben eine Verantwortung für eine bessere Weltordnung. Unser Einsatz für die Menschenrechte, für Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Erde ist unbedingt geboten."[8]

Doch nicht nur dieser bedingungslose Anspruch erweist sich als schwierig: Lässt er sich überhaupt umsetzen? Handelt es sich hierbei nicht um eine letztlich aussichtslose Forderung, eben um eine Utopie, auf die man angesichts dessen, dass das utopische Denken im 20. Jahrhundert fatal scheiterte, besser verzichtet. HANS KÜNG sieht dieses Problem durchaus. Ja, es verschärft sich noch, wenn es in einer globalen Ethik nicht allein um die Kooperation der Kulturen geht, sondern damit verbunden um das Individuum selbst.

> „Die spezifischen Werte der industriellen Moderne – Fleiß (‚industria'!), Rationalität, Ordnung, Gründlichkeit, Pünktlichkeit, Nüchternheit, Leistung, Effizienz – sollen nicht einfach abgeschafft, wohl aber in einer neuen Konstellation neu interpretiert und mit den neuen Werten der Postmoderne, mit Imagination, Sensibilität, Emotionalität, Wärme, Zärtlichkeit, Menschlichkeit, kombiniert werden."[9]

Denn einerseits stärken die Menschenrechte dessen Position. Andererseits braucht das *Projekt Weltethos* die einzelnen Menschen, die sich um eine globale Ethik bemühen und sich auch an ihr orientieren, eine durchaus schwierige Angelegenheit. Damit überschreitet KÜNG den Horizont der Verantwortung:

> „*Der Mensch* muss mehr werden, als er ist: er *muss menschlicher werden*! Gut für den Menschen ist, was ihn sein Menschsein bewahren, fördern, gelingen lässt – und dies noch ganz anders als früher. Der Mensch muss sein menschliches Potential für eine *möglichst humane Gesellschaft und intakte Umwelt* anders ausschöpfen, als dies bisher der Fall war. Denn seine aktivierbaren Möglichkeiten an Humanität sind größer als sein Ist-Stand. Insofern gehören das realistische Prinzip Verantwortung und das ‚utopische' Prinzip Hoffnung (Ernst Bloch) zusammen."[10]

Wenn HANS KÜNG die Verantwortung mit der Hoffnung verbindet und sich dabei auf ERNST BLOCH bezieht, klingt auch explizit – nicht nur implizit ange-

[8] HANS KÜNG (Hrsg.): Dokumentation zum Weltethos, S. 20 (Hervorhebungen in der Erklärung).
[9] H. KÜNG: Projekt Weltethos, 42
[10] Ders., ebd., S. 53 (Hervorhebungen von Küng).

sichts der großen ethischen Herausforderungen – das Thema Utopie an. Aber inwiefern besitzt das *Projekt Weltethos* eine utopische Dimension? Speist es sich nicht eher aus einer religiösen Hoffnung? Verfiele es im anderen Fall damit nicht dem Verdikt, dass utopisches Denken nun mal notorisch scheitert? Droht dem *Projekt Weltethos* darin gar das eigene Scheitern? Es wäre nicht so absurd, schließlich stellt es sich gewaltigen Herausforderungen, die sich kaum bewältigen lassen, auch schwerlich von der Kraft der Religionen.

2. Das Ende der politischen Utopie nach 1989

Ist das *Projekt Weltethos* folglich in philosophischer Perspektive eine Utopie? Wenn ja, wäre das ein Argument gegen eine globale Ethik? Schließlich wagt heute kaum noch jemand Utopien zu propagieren, wie man sie bei MORUS, CAMPANELLA oder FRANCIS BACON findet.

Will eine globale Ethik letztlich doch keine Utopie sein, wenn die *Weltethos-Erklärung* bestimmte Normen für allgemein anerkannt und nicht für utopisch erklärt? Oder besteht eine Verbindung zwischen utopischem und weltethischem Denken, wie es HANS KÜNG oben ankündigt? Aber gelangte das utopische Denken nicht längst an sein Ende, als sich der Sozialismus in Osteuropa auflöste?

Welchen Sinn hat es noch, gemäß einer bestimmten Tradition europäischen Denkens seit der frühen Neuzeit zu fragen, wie Staat und Gesellschaft im Idealfall aussehen würden? Was vor 1917 von großen Hoffnungen beseelt war, die Menschen aus Unterdrückung, Ausbeutung und Krieg zu befreien und sie in eine neue Gesellschaft mit menschlichem Antlitz zu führen, begann schon nach wenigen Jahren und Jahrzehnten zwischen Bürgerkrieg, Kollektivierung der Landwirtschaft und Stalinismus zu scheitern. RICHARD SAAGE, der in Deutschland das Denken über Utopie in den letzten Jahrzehnten nachhaltig geprägt hat, stellt fest,

> „dass politische Utopien Fiktionen innerweltlicher Gemeinwesen sind, die sich entweder zu einem Wunsch- oder Furchtbild verdichten. Ferner sind sie unlösbar mit Sozialkritik verbunden.“ [11]

SAAGE grenzt die politische Utopie dabei klar von religiösen Visionen oder sagenumwobenen Traumbildern ab, man denke an das Paradies oder das goldene Zeitalter. Ebenso wenig gehören Märchen, Träume oder soziale Trends, die man weiterdenkt bzw. hochrechnet, zur politischen Utopie. Dieser eher engen

[11] R. SAAGE: Das Ende der politischen Utopie (1990), S. 14.

Auslegung der Utopie muss man nicht unbedingt folgen. Doch sie zeichnet damit den Horizont, vor dem sich das utopische Denken abspielt. Mit ihr würden Utopie und Weltethos indes auseinandertreten.

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts wird zunehmend die Berechtigung der politischen Utopie in diesem engeren Sinne bestritten. So eröffnet Anfang der neunziger Jahre JOACHIM FEST eine Diskussion, die nach dem Ende des osteuropäischen Sozialismus die Konsequenzen für die politische Utopie festschreiben sollte. In der Tat überwiegen in der Tradition utopischen Denkens die Bemühungen, den Einzelnen einer Gemeinschaft unterzuordnen bzw. ihn zumindest in die Gemeinschaft zu integrieren: Es geht in der Utopie ja um das ideale *Gemeinwesen*. JOACHIM FEST sieht in dieser Tendenz einen Gegensatz zur demokratischen Welt:

> „Bezeichnenderweise hat aber auch das unendliche, die Jahrhunderte begleitende Nachdenken über die ideale Gesellschaft nie ein wirklich offenes Gemeinwesen als System entworfen."[12]

Angesichts der gescheiterten Bemühungen, sozialistische und kommunistische Politik- und Gesellschaftsvorstellungen zu realisieren, die im 20. Jahrhundert das politisch utopische Denken nachhaltig prägten, erscheint dessen Ende als unausweichlich. Woher sollte ein neuer Sturm auf das Winterpalais losbrechen, vergleichbar jenem, mit dem LENINS Bolschewiki im November 1917 die russische Regierung stürzte? So erlässt denn der Historiker ERNST NOLTE 1992 über die politische Utopie das Urteil:

> „Ihre Wiederkehr in dieser oder in einer anderen Form dürfte auszuschließen sein. Die politische Utopie hat keine Zukunft."[13]

Nicht nur von konservativer Seite verabschiedet man die Utopie. Die Schrecken des 20. Jahrhunderts schreiben manche Intellektuelle gerne jenem Denken zu, das im Blick auf eine ferne lichte Zukunft einer idealen gerechten Gesellschaft die Probleme der Gegenwart geflissentlich übersieht. HANS MAGNUS ENZENSBERGER stellt 1990 fest:

> „Die oft gehörte Behauptung, ohne Utopie könne man nicht leben, ist bestenfalls eine Viertelswahrheit. (...) Ihr Export in die entlegensten Teile der Welt gehört zu den verheerendsten Erfolgen der europäischen Kultur."[14]

[12] J. FEST: Der zerstörte Traum (1991), S. 95.
[13] E. NOLTE: Was ist oder was war die ‚politische' Utopie? In: R. Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft? (1992), S. 13.
[14] H. M. ENZENSBERGER: Gangarten (1990), S. 4.

Darf sich folglich eine globale Ethik keinesfalls in die Nähe utopischen Denkens begeben, will sie sich nicht historisch und womöglich interkulturell desavouieren?

3. Die ethische Dimension der klassischen Utopien

Die Geschichte der politischen Utopie bestärkt diese ablehnende Haltung – zumindest auf den ersten Blick. Bereits PLATON entwirft in seiner Schrift *Politeia* in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr einen ständisch fest gegliederten Staat, in dem jeder Mensch eine bestimmte Funktion auszuüben hat. Geleitet wird dieser ideale Staat durch die Weisen, die Philosophenkönige. Eine solche Ordnung, der sich der Einzelne zu unterwerfen hat, „würde," so schreibt PLATON,

> „also Gerechtigkeit sein und die Stadt gerecht machen. (...) Und ein solches schien uns der Staat zu sein, und so haben wir denn einen so trefflich als möglich eingerichtet, (...)."[15]

PLATONS Modell zielt auf das Wohl des Ganzen, das Gemeinwohl, das für ihn oberste Priorität entfaltet. Egoistische Interessen des Einzelnen, Ansprüche auf eigene Freiheiten schließt PLATONS Idealstaat aus.

Daran knüpft THOMAS MORUS an, der 1516 mit seiner kleinen Schrift *Utopia* die neuzeitliche und damit die eigentliche Utopie-Diskussion eröffnet. Zunächst schildert er die ungerechten Verhältnisse im zeitgenössischen England, in dem die Armen immer ärmer werden. Im zweiten Teil berichtet ein Reisender von einer fernen Insel irgendwo im Meer, auf der die Menschen nach vernünftigen Prinzipien im Einklang mit der Natur, zudem in weitgehender Gütergleichheit, mit wenig Arbeit glücklich leben. MORUS beschreibt derart ein Staatswesen,

> „das nach meiner festen Überzeugung nicht nur das beste, sondern auch das einzige ist, das mit Recht den Namen eines ‚Gemeinwesens' für sich beanspruchen kann. Denn wo man sonst von Gemeinwohl spricht, haben es alle nur auf den eigenen Nutzen abgesehen; hier, wo es nichts Eigenes gibt, berücksichtigt man ernstlich die Belange der Allgemeinheit."[16]

MORUS plädiert also für einen stärkeren Gemeinsinn und für eine gerechtere Güterverteilung. Damit entwirft er die neuzeitlichen Grundorientierungen der politischen Ethik.

[15] PLATON, Politeia, 434c-e.
[16] TH. MORUS: Utopia (1960), S. 106.

Diese Tendenz, die sich gegen den ausufernden Individualismus der Renaissance richtet, und die der Gemeinschaft ein klares Primat gegenüber dem Einzelnen einräumt, verschärft 1637 der süditalienische Dominikaner TOMMASO CAMPANELLA mit seinem *Sonnenstaat*. Auf Ceylon situiert, schafft dieser Armut und Reichtum ab und minimiert die Arbeit. Eine straffe hierarchische Ordnung beruht auf einem kosmisch-göttlichen Willen. Ein Oberpriester lenkt den *Sonnenstaat*, dessen Macht ähnlich wie bei PLATON bis in die Familienplanung hineinreicht. Dem *Sonnenstaat*, so berichtet CAMPANELLAS Reisender von der fernen Insel,

> „obliegt vor allem die Sorge für die Fortpflanzung, damit Männer und Frauen so miteinander verbunden werden, dass sie den besten Nachwuchs hervorbringen. Sie [die Insulaner] spotten über uns, weil wir der Fortpflanzung der Hunde und Pferde unsere eifrige Sorge widmen, die der Menschen aber vernachlässigen."[17]

So stellt denn CAMPANELLA dem Chaos der Welt die Ordnung als sittliche Orientierung entgegen, die sich letztlich nur durch die Züchtung von Menschen realisieren kann, also als Steuerung des Lebens – eine Vorstellung, die am Beginn des 21. Jahrhunderts in der genetischen Bekämpfung von Krankheiten gipfeln mag, aber in Familie, Kindergarten, Schule ihr Fundament besitzt.

Allerdings fragt man in diesen klassischen politischen Utopien nicht danach, wie man denn nun diesen Idealstaat konkret umsetzen könnte. Stattdessen entwickeln diese Utopien ethische und politische Vorstellungen, entfalten sie die Kraft sittlicher Prinzipien – eben die Idee des Gemeinsinns oder der gerechten Güterverteilung –, die ihre Zeit beeindrucken sollten. Deutet sich hier etwa eine Parallele zwischen utopischem und weltethischem Denken an?

4. Vom Realisierungszwang zur konkreten Utopie

Ein Verlangen nach realer Umsetzung der politischen Utopie begann mit der industriellen Revolution im 18. Jahrhundert. Indes blieben die genauen Wege zur Verwirklichung der jeweiligen Utopien zunächst noch weitgehend im Dunkeln. Die Frühsozialisten entwickelten Utopien, ohne konkret anzugeben, wie man diese realisieren könnte. CLAUDE HENRI DE SAINT-SIMON entwirft im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts eine vorsozialistische Vision der Industriegesellschaft, die von einer geschlossenen arbeitenden Klasse vom Bankdirektor bis zum Arbeiter gemeinsam angeführt wird. Der englische Frühsozialist ROBERT OWEN propagiert 1814 *Eine neue Auffassung von der Gesellschaft*, in

[17] T. CAMPANELLA: Sonnenstaat (1960), S. 119, 122.

der er die Verbesserung der Lage der Arbeiter genauso fordert wie die Hebung der Moral durch die Veränderung der Lebensumstände. In den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts gründete er genossenschaftlich organisierte Musterkolonien in den USA, die allerdings weitgehend scheiterten.

Eine entscheidende Wende trat mit dem Marxismus ein. FRIEDRICH ENGELS forderte zusammen mit MARX, diese utopischen Perspektiven aufzulassen und nach konkreten politischen Umsetzungsmöglichkeiten zu suchen. Dazu wollen beide dem Sozialismus eine wissenschaftliche Grundlage geben, die einerseits aus einem Blick auf die geschichtliche Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und andererseits in einer ökonomischen Analyse des Kapitalismus besteht. ENGELS schreibt 1880 in seinem dementsprechend programmatischen Text *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*:

> „Der bisherige Sozialismus kritisierte zwar die bestehende kapitalistische Produktionsweise und ihre Folgen, konnte sie aber nicht erklären, also auch nicht mit ihr fertig werden; (...) die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittels des Mehrwerts verdanken wir MARX. Mit ihnen wurde der Sozialismus eine Wissenschaft, (...).[18]

Für MARX und ENGELS sollte der Kommunismus erst das Stadium nach vollendetem Sozialismus sein, wenn die Diktatur des Proletariats überflüssig wird und der Staat langsam abstirbt. Sie haben sich denn auch nur an wenigen Stellen und höchstens vage darüber geäußert. Im *Manifest der Kommunistischen Partei* heißt es 1848:

> „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist."[19]

Die politische Utopie tritt als ethische Orientierung in den Hintergrund. Alle Blicke richten sich darauf, wie sich politische Zielvorstellungen konkret umsetzen lassen.

Auf die Krise des Marxismus sowjetischer Prägung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts antwortete der Neomarxismus mit einem Rückgriff auf die Utopie. Nicht nur in seinem frühen Buch *Geist der Utopie* aus dem Jahr 1918, sondern vor allem in seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* bereitet ERNST BLOCH der Utopie wieder eine Heimstatt im Horizont des Marxismus. Doch

[18] F. ENGELS: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (1972), S. 209.
[19] K. MARX/F. ENGELS: Manifest der Kommunistischen Partei (1972), S. 482.

weiterhin sucht er im Sinne von MARX nach konkreten Umsetzungschancen der Utopie. Noch 1968 stellt er fest:

> „Wenn wir nicht die Weichen stellen, dann wird das, was objektiv-real möglich ist und als solches utopisch vorgedacht werden kann, nie realisiert werden. (...) Auf diesen Begriff, den utopisch-prinzipiellen Begriff, kommt es an, ihn zu entwickeln ist das sogenannte Gebot der Zeit. Die Zeit ist voll davon, sie selber ist schwanger von diesem Begriff. Er ist fast mit Händen zu greifen."[20]

Daher bildet BLOCH den Begriff der *konkreten Utopie*: Idealvorstellungen müssen sich soweit konkretisieren lassen, dass sie in den Bereich des Möglichen gelangen. Dass sich in der Utopie im klassischen Sinne ethische Orientierungen präsentieren, um derart einen politisch ethischen Maßstab für die Gegenwart zu ergeben, diese Dimension geht unter dem sozialen Realisierungszwang weitgehend verloren. Aber spielt das *Projekt Weltethos* nicht in der Tat die Rolle einer konkreten Utopie? Denn es erscheint zwar schwierig und fern, aber doch auch nicht völlig unmöglich, wenn es zum interreligiösen und damit interkulturellen Frieden beitragen möchte. „Warum", fragt HANS KÜNG,

> „sollte die Menschheit, die in ihrer langen Geschichte bestimmte Bräuche wie Inzest, Kannibalismus und Sklaverei abgeschafft hat, in einer völlig neuen weltgeschichtlichen Konstellation etwa nicht auch die *Kriege* aufgeben können? Kriege gehören ja keineswegs wie Aggressivität und Sexualität zur Menschennatur, sind nicht angeboren, sondern angelernt und können durch krieglose, friedliche Konfliktreglung ersetzt werden."[21]

5. Von der konkretisierbaren Utopie zum Pragmatismus

Im Umfeld des Sozialismus möchte man indes auch heute noch an einer konkreten Umsetzung von Utopien festhalten, wiewohl manchmal auch moderater, geht es nicht mehr um eine revolutionäre Praxis im Stile LENINS, sondern eher um eine reformorientierte der Sozialdemokratie. Die Worte JOHANO STRASSERS stehen demgemäß noch unter dem Realisierungszwang, wenn er 1992 schreibt:

> „die (...) Vorstellung einer unbegrenzten (...) Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen eröffnet im Prinzip die Möglichkeit, sich einem Idealzustand in reformerischen Schritten, (...) zu nähern."[22]

[20] E. BLOCH Ideologie und Utopie (1980), S. 75.
[21] H. KÜNG: Projekt Weltethos, S. 117 (Hervorhebungen von Küng).
[22] J. STRASSER: Utopie und Freiheit. In: R. Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft?, S. 169.

Mancher Marxist will auch im 21. Jahrhundert nicht als Utopist erscheinen und lehnt utopisches Denken als bürgerlich ideologisch oder affirmativ ab, wenn nicht gar als reaktionär, um denn indirekt doch an so etwas wie einer konkreten Utopie BLOCHS festzuhalten. 2008 schreibt SLAVOJ ZIZEK zum 40. Jahrestag der Pariser Mai-Unruhen:

> „Das einzig wahre Erbe von '68 wird am besten in der Formel auf den Punkt gebracht: (...) Seien wir Realisten – und fordern wir das Unmögliche! Die wahre Utopie ist der Glaube daran, dass es zum existierenden Weltsystem keine Alternativen gibt. Der einzige Weg realistisch zu sein besteht darin, sich etwas auszudenken, das innerhalb der Koordinaten des bestehenden Systems unmöglich erscheint."[23]

Doch angesichts des grausamen Scheiterns politischer Idealvorstellungen im 20. Jahrhundert erwuchsen dem utopischen Denken viele Kritiker. Wie JOACHIM FEST oder ERNST NOLTE verdächtigen sie das utopische Denken, totalitäre Gesellschaftsvorstellungen zu befördern. Vor allem KARL RAIMUND POPPER zog in seinem 1945 erschienen Werk *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* eine Linie vom utopischen Denken PLATONS bis zu MARX, die er als Perspektive einer geschlossenen Gesellschaft präsentiert. Diese unterwirft das Individuum wie das Denken totalitär politischen Idealvorstellungen.

Einem solchen utopischen Denken setzt POPPER eine Perspektive entgegen, die keineswegs auf die Gestaltbarkeit der Welt verzichtet, diese aber pragmatisch im überschaubaren Rahmen belassen möchte. Er schreibt:

> „Statt als Propheten zu posieren, müssen wir zu den Schöpfern unseres Geschicks werden. Wir müssen lernen, unsere Aufgaben zu erfüllen, so gut wir nur können, und wir müssen auch lernen, unsere Fehler aufzuspüren und einzusehen."[24]

Im Grunde bereitet der Neomarxismus selbst noch mit seiner Vorstellung einer konkreten Utopie dem Pragmatismus und damit der Verabschiedung der politischen Utopie den Boden, den seine Kritiker wie POPPER weiter bearbeiten. Auch das *Projekt Weltethos* beseelt ein gewisser Pragmatismus, plädiert HANS KÜNG schließlich für eine Ethik der Verantwortung und lehnt eine reine Gesinnungsethik ab, fordert er den Blick auf die konkrete Situation, in der ethisch gehandelt werden muss. „Normen ohne die Situation sind leer;" schreibt KÜNG,

> „die Situation aber ohne Norm ist blind. Vielmehr: Die Normen sollen die Situation erhellen, und die Situation die Normen bestimmen. Gut, sittlich ist also nicht einfach das abstrakt Gute oder Richtige, sondern das konkret Gute oder Richtige:

[23] S. ZIZEK: Das wahre Erbe des Jahres 1968 (2008), S. 17.
[24] K. R. POPPER: Falsche Propheten (1970), S. 347.

das Angemessene. Mit anderen Worten: Nur in der bestimmten Situation wird die Verpflichtung konkret. Aber in einer bestimmten Situation, die freilich nur der Betroffene selber zu beurteilen vermag, kann die Verpflichtung durchaus unbedingt werden."[25]

Der US-amerikanische politische Philosoph RICHARD RORTY zweifelt an den traditionellen Elementen des utopischen Denkens wie Gerechtigkeit und Gleichheit:

„Wer jetzt versucht, das sozialdemokratische Standardszenario von der Gleichheit der Menschen, das unsere Großeltern um die Jahrhundertwende schrieben, auf den heutigen Stand zu bringen und neu zu schreiben, hat nicht viel Erfolg damit."[26]

Der seit MARX betonte Anspruch auf Umsetzung utopischer Ideen endet nicht nur im Machbaren, verzichtet entweder auf die unmögliche Umsetzung von Idealen oder reduziert diese eben auf das Alltagstaugliche.

Andererseits lassen sich just solche Zielvorstellungen heute kaum noch allgemein anerkannt formulieren. Denn selbst wenn man auf den Totalitarismusvorwurf gegenüber der politischen Utopie verzichtet, könnte ihr Niedergang nicht nur damit zu tun haben, dass der sowjetische Versuch scheiterte, die Welt humaner zu gestalten. Die Klassengegensätze um 1900 – ohne dass sie verschwunden wären – sind heute diffuser geworden. Die demokratischen Gesellschaften verlieren an Einheitlichkeit, werden pluralistischer. Ideale politische Entwürfe büßen dementsprechend an verallgemeinerbarer Attraktivität ein. Erfasst das auch das *Projekt Weltethos*? Sollte es sich daher utopischer Bezüge tunlichst enthalten? Aber die *Weltethos-Erklärung* beansprucht gerade die Verallgemeinerbarkeit ihrer ethischen Prinzipien. Setzt das *Projekt Weltethos* damit das utopische Denken womöglich ungewollt fort? Es will sich ja auch nicht mit dem marxistischen Realisierungszwang zufriedengeben.

6. Die Wiederkehr des Utopischen in der technischen Utopie

Hat sich der Realisierungszwang indes im utopischen Denken nicht verschoben? Kehrt er nicht in der technischen Utopie wieder, anstatt zu verschwinden? Denn gegenüber der politischen Utopie – die durchaus diverse Varianten im 20. Jahrhundert entwickelt hat: anarchische, liberale, feministische, ökologische – breiten sich gleichzeitig zunehmend technische Utopien aus. Und sie verlängern den Geist einer machbaren konkreten Utopie, wie er bei MARX be-

[25] H. KÜNG: Projekt Weltethos, S. 82.
[26] R. RORTY: Kontingenz, Ironie und Solidarität (1992), S. 148.

gann, dessen historische Perspektive ja gleichfalls einen technischen Antrieb besitzt: der Fortschritt der Produktivkräfte – also Technologien, Wissenschaften, Fertigkeiten und Arbeitsorganisation – soll den Weg in den Sozialismus und darüber hinaus bahnen.

Was jedoch bei MARX noch optimistisch klingt, nimmt vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor dem Hintergrund von Faschismus und Stalinismus zunächst eher pessimistische Züge an. Technische Utopien schildern zumeist Horrorszenarien, in denen der Mensch der Technik zum Opfer fällt; Utopien verwandeln sich in Dystopien. Die berühmteste Dystopie ist sicherlich GEORGE ORWELLS Roman *1984*, der den totalen Überwachungsstaat schildert. FRITZ LANGS Film *Metropolis* zeigt bereits 1927 eine in einer futuristischen technischen Welt lebende hierarchisch streng gegliederte Gesellschaft, deren Oberschicht im Luxus schwelgt und deren Unterschicht im Elend arbeitet, überwacht von einem Diktator – also die heutige Realität, die nur den Diktator nicht überall nötig hat. Nicht dass dergleichen pessimistische Erwartungen gegenüber der Technik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts folglich aufgehört hätten, weil sie sich einstellten. Im Gegenteil, vor allem Atom-, Gen- und Computertechnologie wecken vielerorts Befürchtungen, die gleichfalls als abschreckende Szenarien geschildert werden, sei es journalistisch, literarisch oder filmisch – STEVEN SPIELBERGS Film aus dem Jahr 2001, *Künstliche Intelligenz*, antizipiert beispielsweise eine Welt, in der Roboter menschliche Züge annehmen. Der Globalisierungskritiker JEREMY RIFKIN fragt mit dem Blick auf genetische Eingriffe:

> „Wie werden wir in einer Gesellschaft, in der immer mehr Menschen ihren Genotyp klonen und schließlich nach Design-Spezifikationen und technischen Standards maßschneidern, jenes Kind ansehen, das nicht geklont oder maßgeschneidert ist?“[27]

Gleichzeitig steigern sich aber auch die Erwartungen und Hoffnungen auf die Entwicklung immer neuer Technologien, die von Wissenschaftlern, Wirtschaftsvertretern und Politikern geweckt werden. Kaum noch denkt man an die Beseitigung von Hunger und Armut auf der Welt, was technisch längst machbar wäre. Statt solche sozialpolitische Utopien zu entwerfen, hofft man auf eine Eroberung des Weltraums, auf ein Ende der Krankheiten, auf dramatische Lebensverlängerung, hinter der ja längst die Vision der Unsterblichkeit aufleuchtet. Der FAZ-Mitherausgeber FRANK SCHIRRMACHER publizierte dazu

[27] J. RIFKIN: Der embryonale Marktplatz (2004), S. 13.

2001 einen Diskussionsband unter dem signifikanten Titel *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*. Dabei geht es primär um die Möglichkeiten der Verbesserung bzw. Optimierung des Menschen selbst durch technologische Eingriffe in seinen Körper.

Allerdings sieht man sich nun mit dem Phänomen konfrontiert, dass dieselbe technologische Perspektive utopisch sowohl positiv als schieres Paradies wie auch negativ als apokalyptisches Horrorszenario entworfen wird. Gleichzeitig erwarten die einen beispielsweise von der Biotechnologie die beinahe unendliche Lebensverlängerung, während andere soziale und individuelle Selektion und gezielte Menschenzüchtung ankündigen. Auch der kritische Betrachter kann sich weder der Überzeugungskraft der einen noch der anderen Perspektive einfach entziehen. Historisch blickt man auf gewaltige technische Fortschritte und gleichzeitig erlebt man immer wieder technische Katastrophen. Oder diverse neue Technologien dringen in das Alltagsleben ein und gestalten es längst nicht immer zu jedermanns Vorteil um.

Im Unterschied zur klassisch politischen Utopie, aber ähnlich wie die marxistische konkrete beruht jede technische Utopie darauf, dass sie irgendwie realisierbar erscheinen muss. Was wissenschaftlich absolut undenkbar ist, würde höchstens als *Science-Fiction* interessieren. Trotzdem sieht sich die technische Utopie gerade durch diese unterschiedlichen Perspektiven damit konfrontiert, dass ihre Realisierung gleichzeitig absolut verstellt sein könnte: Im Lichte der negativen Variante, beispielsweise der totalen genetischen Kontrolle, so dass den Menschen passende Lebenswege zu ihrer genetischen Veranlagung vorgeschrieben werden, verblasst die positive Variante der Besiegung der Krankheiten. Sie werden ja nicht wirklich so besiegt, dass sich die Menschen ihren Neigungen ohne Reue hingeben können. Vielmehr dürfen Menschen mit einer bestimmten Gen-Struktur bestimmte Berufe einfach nicht ausüben.

Die technische Utopie gewinnt derart jenes Moment des Utopischen zurück, das den klassischen Utopien noch eignete: anders als im fortschrittsorientierten Denken von MARX erscheint die Realisierung technischer Utopien häufig eher verstellt. Dementsprechend bemerkt der Kulturwissenschaftler THOMAS MACHO, dass die

> „Katastrophenängste, die sich mit den technischen Zukunftsvisionen assoziieren, deren utopische Pointe zu retten versuchen. Die Beschwörung der Katastrophen erinnert daran, dass nicht alles machbar ist."[28]

[28] T. MACHO: Technische Utopien und Katastrophenängste (2002), S. 14.

Eben einerseits erscheint es machbar – die notwendige Voraussetzung für eine technische Utopie und ein Anschluss an den Realisierungszwang marxistischer Provenienz –, andererseits erscheint es so wenig wünschenswert, was seine Machbarkeit letztlich verstellt – der Anschluss an die klassische Utopie, die gar nicht realisiert werden sollte. Treten vor einem solchen technologischen Hintergrund utopisches und weltethisches Denken doch auseinander? Oder stellt sich darin die Frage, wie man ein Weltethos technologisch umsetzen könnte, was denn die weltethische Intention wiederum verschöbe? Ist das Projekt Weltethos damit definitiv keine Utopie?

Doch in den aktuellen Debatten über Gen- und Biotechnologie erobern technische Utopien durchaus eine wichtige originär utopische Rolle zurück, die letztlich an den Gedanken eines Weltethos heranreicht. Sie spielen experimentell frühzeitig durch, wohin moderne Technologien führen können. Sie problematisieren, ob das Klonen von Menschen beispielsweise die Menschenwürde verletzt. Ist Lebensverlängerung wirklich eine höchste ethische Orientierung der Medizin, wenn man sich die möglichen politischen und sozialen, vor allem aber individuellen Konsequenzen vor Augen führt, die daraus entstehen können, beispielsweise eine immer älter werdende Gesellschaft oder ein nicht endender qualvoller Tod? Sollte man sich daher mit der utopischen Spekulation der ethischen Norm der Lebensverlängerung den Spiegel vorhalten?

Aber möchte sich das *Projekt Weltethos* nicht gerade von solchen aktuellen und umstrittenen Fragen fernhalten? „In umstrittenen konkreten Fragen wie Abtreibung oder Sterbehilfe", so HANS KÜNG, „sollten keine gleichmachenden Forderungen an andere Nationen, Kulturen und Religionen nach gleicher moralischer Praxis erhoben werden."[29] Das Weltethos zielt erklärtermaßen nur auf wirklich verallgemeinerbare Grundnormen und will die kulturellen Unterschiede keinesfalls einebnen: Also doch keine utopische Perspektive?

Indes beteiligen sich technische Utopien derart nicht nur an den aktuellen ethischen Debatten. Vielmehr verlängern sie dadurch die politische Utopie ins Ethische hinein und bringen damit die Utopie an den Ort zurück, wo sie ursprünglich die politischen Utopien beheimatete. Nicht nur dass jede technische Utopie politische Konsequenzen nach sich zieht – wenn sie zudem die Frage stellt, in welcher Gesellschaft man letztlich leben will, bereitet sie auch den Boden für die Rückkehr der politischen Utopie. Will man eine Gesellschaft, in der beispielsweise jeder zum Gentest oder zur Impfung gezwungen werden darf? Hat man auch ein Recht auf Nichtwissen, wenn man gegen genetisch di-

[29] H. KÜNG: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft (1998), S. 137.

agnostizierte Krankheiten keine Therapien besitzt oder wenn sich der Einzelne nicht in die Hände der Medizin begeben möchte? Darf man auch ungesund leben – auch wenn sich das womöglich auf andere auswirkt? Oder ist man der Medizin längst ausgeliefert wie im Mittelalter der Kirche? Braucht man irgendwann ein Recht auf Sterblichkeit bzw. darf man sich der Unsterblichkeit entziehen, wenn man z. B. wie die Amish-People in den USA, auf moderne Technik völlig verzichtet und nach wie vor das Leben des 16. Jahrhunderts lebt?

7. Utopie als ethische Orientierung

Damit verschiebt sich jener unutopische Aspekt des Utopischen in den Hintergrund, ob sich die Utopie verwirklichen lässt. Statt dessen avanciert sie gerade in der technischen Utopie zum ethischen Maßstab, mit dem sich die politischen und sozialen Verhältnisse beurteilen lassen. MAX WEBER erkennt, dass wissenschaftliche Begriffe die Wirklichkeit nicht erfassen können, wie sie ist. Stattdessen muss man sie gemäß der Logik ihres Gegenstandes konstruieren, sollen sie derart einen idealen Typus dessen entwerfen, was sie in der Wirklichkeit begreifen wollen. Dann dienen sie zur Beurteilung dieser Wirklichkeit, können diese ausmessen. Verwirklicht werden sollen sie nicht. Aber ohne eine solche Begriffsbildung lässt sich die Wirklichkeit nicht objektiv erfassen. WEBERS Konzept des Idealtypus

> „ist ein Gedankenbild, welches nicht die historische Wirklichkeit oder gar die ‚eigentliche' Wirklichkeit *ist*, welches noch viel weniger dazu da ist, als ein Schema zu dienen, *in* welches die Wirklichkeit als *Exemplar* eingeordnet werden sollte, sondern welches die Bedeutung eines rein idealen *Grenz*begriffes hat, an welchen die Wirklichkeit zur Verdeutlichung bestimmter bedeutsamer Bestandteile ihres empirischen Gehaltes *gemessen*, mit dem sie *verglichen* wird."[30]

In diesem Sinne dient auch die Utopie zur ethischen Beurteilung der Wirklichkeit. Doch sie entfaltet zugleich eine ethische Kraft, einen ethischen Appell, der zur Orientierung an ethischen Prinzipien und Werten – wie Menschenwürde oder globale Standards – aufruft. Sie verlangt aber nicht nach der Realisierung einer bestimmten idealen Zielvorstellung, so wenig wie MAX WEBERS wissenschaftlicher Begriff die Wirklichkeit adäquat zu erfassen und wiederzugeben vermag. Man kann mit entsprechenden utopischen Szenarien vorführen, wie

[30] M. WEBER: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1973), S. 194.

bestimmte gesellschaftliche und technische Strukturen die Menschenwürde von Behinderten verletzen. Oder wie weltweite Verarmung zur Plünderung des Planeten führen wird, um an das heute beinahe vergessene ethische Prinzip gerechter Güterverteilung zu erinnern. Oder wie hohe Umweltstandards das menschliche Leben auf dem gesamten Planeten verbessern würden, um zur Internalisierung ökologischer Orientierungen beizutragen. Oder wie globale ethische Standards die interreligiöse Kommunikation intensivieren, um dadurch dem Konflikt der Kulturen zu begegnen.

Angesichts dessen, dass die Menschen die Welt seit ca. 250 Jahren mit technischer und wissenschaftlicher Gewalt ungeheuer intensiv umgestalten und dabei immer wieder fatale Nebenwirkungen produzieren, kommt es heute allemal eher darauf an, mehr nachzudenken, als ein weiteres Mal eiligst zu handeln. Dazu regen Utopien an. In der Tat, es geht heute allem Krisengeschrei zum Trotz nicht primär um das Handeln, sondern um das Denken! MARTIN HEIDEGGER warnt bereits 1952:

> „Was ist das Bedenklichste? Woran zeigt es sich in unserer bedenklichen Zeit? Das Bedenklichste zeigt sich daran, dass wir noch nicht denken. Immer noch nicht, obgleich der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird. Dieser Vorgang scheint freilich eher zu fordern, dass der Mensch handelt, statt in Konferenzen und auf Kongressen zu reden und dabei sich im bloßen Vorstellen dessen zu bewegen, was sein sollte und wie es gemacht werden müsste. Demnach fehlt es am Handeln und keineswegs am Denken. Und dennoch – vielleicht hat der bisherige Mensch seit Jahrhunderten bereits zu viel gehandelt und zu wenig gedacht."[31]

Das marxistische und neomarxistische Denken, das die Utopie konkret umsetzen will, liefert sich diesem Handlungszwang aus. Damit verlässt es gerade die utopische Perspektive, da THOMAS MORUS und CAMPANELLA noch gar nicht an die Umsetzung ihrer Utopien dachten. Nach der Epoche des Handlungszwangs und mitten im Pragmatismus müssen Utopien uns heute dagegen überhaupt zum Nachdenken anregen, ohne dass daraus unmittelbar ein Handeln folgt. Dann hat INGEBORG BACHMANN recht, wenn sie die Literatur als eine Utopie bezeichnet, die mit ihrer literarischen Sprachkraft den Menschen Hoffnung gibt und sie träumen lässt:

> „Die Literatur aber, die selber nicht zu sagen weiß, was sie ist, die sich nur zu erkennen gibt als ein tausendfacher und mehrtausendjähriger Verstoß gegen die schlechte Sprache – denn das Leben hat nur eine schlechte Sprache – und die ihm darum ein Utopia der Sprache gegenübersetzt, diese Literatur also, wie eng sie sich auch an die Zeit und ihre schlechte Sprache halten mag, ist ob ihres ver-

[31] M. HEIDEGGER: Was heißt Denken? (1954), S. 130.

zweiflungsvollen Unterwegsseins zu dieser Sprache zu rühmen und nur darum ein Ruhm und eine Hoffnung der Menschen. Ihre vulgärsten und preziösesten Sprachen haben noch Teil an einem Sprachtraum. Jede Vokabel, jede Syntax, jede Periode, Interpunktion, Metapher und Symbol erfüllen etwas von unserem nie ganz zu verwirklichenden Ausdruckstraum. (...) Es gilt weiter zu schreiben."[32]

Wenn sich die Utopie heute weniger konkret präsentiert, wenn es ihr nicht mehr unmittelbar um das Handeln geht, wenn zu ihr die Selbstreflexion, das Denken und das Schreiben gehören, verliert sie trotzdem nicht ihre großen Ideale. Im Gegenteil, sie avancieren zu ethischen Orientierungen, die derart säkular bzw. jenseits religiöser Orientierungen begründet werden. Daher sollte man die Utopie wieder als Utopie verstehen, als Utopie vor allem der sozialen Gerechtigkeit, aber beispielsweise auch der Freiheit, nicht zuletzt – besonders im Hinblick auf das *Projekt Weltethos* – des Friedens, die sich nicht unmittelbar verwirklichen lassen, die aber zu denken geben, an denen man sich in der heutigen Gesellschaft orientiert, auf die hin man lebt. Will man die Utopie gerade nicht verabschieden und damit würde man die großen Ideale und Werte der abendländischen Kultur aufgeben, will man vielmehr an diesen festhalten, dann muss man zum ursprünglichen Sinn der Utopie als ethischem Ideal zurückkehren.

Nur so lange wie die Utopie Utopie bleibt – mag es auch paradox klingen –, kann sie dem Leben eine Richtung anzeigen und ihm ethische Normen als Orientierungen anbieten. Wenn diese wie auch immer verwirklicht werden, dann veralltäglichen sie und verlieren als selbstverständlich ihre orientierende Kraft. So bemerkt LEONHARD REINISCH, der langjährige Leiter des Nachtstudios des Bayerischen Rundfunks:

„Doch für viele (...) ist Utopie eine Position, ein Teil ihrer Existenz, die andere Hälfte ihrer Wirklichkeit; sie ist ihnen mehr als Hoffnung, mehr als Prinzip Hoffnung, sie ist ihnen das Ziel, das ihrem Leben eine Richtung gibt, das sie herausreißt, heraufhebt aus dem bloß privaten Für-sich-Leben, (...), aus dem ängstlichen Sich-Aufreiben an den täglichen Notwendigkeiten oder auch aus der Versuchung, frech und rücksichtslos die Wettbewerbschancen auszunützen; (...) Ziel-Geben, eine Lebens-Richtung-Setzen, dies eben leistet die Utopie (...)."[33]

Utopien unterstützen ethische Leitbilder bzw. stellen selber solche dar. Verzichtet man auf Utopien, verlieren ethische Leitbilder zahlreiche rationale oder auch tropische Argumente, würde das die Ethik massiv schwächen, den

[32] I. BACHMANN: Literatur als Utopie. In: H.-M. Schönherr-Mann: Utopia reloaded! (2008) (BR-Archiv: Manuskript S. 23).
[33] L. REINISCH: Eine Utopie – genannt Frieden (1972), (BR-Archiv: Manuskript S. 1).

Krieg aller gegen alle fördern. Wer auf eine humane Zukunft setzen will, der braucht die Utopie nicht nur als Triebfeder des Nachdenkens, vielmehr vor allem als ethische Orientierung, somit als Wohnort des Menschen auf der Erde, was man im antiken Griechenland als Ethos bezeichnete. Der menschliche Wohnort bzw. das Ethos kann sich als Utopie in vielen Formen präsentieren, für INGEBORG BACHMANN vor allem als Literatur:

> „Literatur als Utopie, der Schriftsteller als utopische Existenz, die utopischen Voraussetzungen der Werke. (...) Lassen sie mich (...) schließen mit dem Wort (...) von dem französischen Dichter René Char: Auf den Zusammenbruch aller Beweise antwortet der Dichter mit einer Salve Zukunft."[34]

Man kann nur hoffen, dass derart die Utopie nach ihrem Ende wiederkehrt.

Auch die politische Utopie trägt wesentlich zur Diskussion und zur Entfaltung bestimmter ethischer Orientierungen in Politik und Gesellschaft bei – gleichgültig, ob sie sich heute eher im Film, in der Literatur oder im Feuilleton vorführt. Sie zeigt einem Pragmatismus in der Politik die ethischen Grenzen auf. Sie nimmt ihn ethisch in die Pflicht, sich beispielsweise über langfristige Wirkungen pragmatischer Politik Gedanken zu machen. Insofern sind politische Utopien Gedankenexperimente, die höchstens mittelbar nach Umsetzung verlangen. In ihnen gibt vielmehr das Bedenkliche zu denken. Sie decken Chancen und Risiken bestimmter Konzeptionen und Entwicklungen auf. Sie problematisieren dabei die Rolle von Humanität und Sittlichkeit und entwickeln sie weiter. Sie setzen oder begründen ethische Werte.

8. Utopie und Weltethos

Just an dieser Stelle begegnen sich denn das utopische und das weltethische Denken. Wenn HANS KÜNG feststellt:

> „das Weltethos ist der Grundkonsens bezüglich verbindlicher, unwiderruflicher Maßstäbe und Grundhaltungen, die von allen Religionen trotz ihrer dogmatischen Differenzen bejaht, ja auch von Nichtgläubigen mitgetragen werden können"[35],

dann impliziert das einerseits die ungebrochene ethische Tradition. Andererseits betont das eine neue Perspektive, die bisher zumindest im interreligiösen Verhältnis keine Rolle spielte, dass nämlich die Gemeinsamkeit von ethischen Werten interkulturell die Individuen miteinander verbindet, was ja

[34] I. BACHMANN: Literatur als Utopie, S. 32.
[35] H. KÜNG: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, S. 132.

angesichts religiöser wie ideologischer Konflikte offenbar nicht der Fall war. Die Anerkennung dieser Werte integriert bisher in die eigene Gemeinschaft, die ihrerseits auf der Abgrenzung von anderen Gemeinschaften beruht. Zwar kehrt ein solcher Gemeinschaftsgeist vornehmlich vor religiösem Hintergrund heute häufig wieder. Doch das geschieht angesichts sich durchaus weltweit ausbreitender Individualisierungsprozesse, die nicht nur die traditionellen Lebensformen bedrohen. Sie entstehen auch zumindest parallel zum Niedergang traditioneller Mächte wie Nationalstaaten, Parteien und Kirchen und sozialer Institutionen wie der Familie, Stände und Verbände. Dominierte das Interesse – gleichgültig ob das der Klasse, der Nation oder der Familie – das Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, so deutet sich gegen dessen Ende hin ein Wandel an. Die Ethik tritt aus dem Schatten des Interesses wieder heraus und gewinnt gerade für die individuelle Identität zunehmend an Bedeutung. Die Menschen definieren sich heute stärker als früher durch ethische Orientierungen, seien es die Ökologie, das naturnahe gesunde Leben, der Einsatz für Menschenrechte, soziale Hilfsprojekte oder der Widerstand gegen diverse Formen der Diskriminierung oder gegen technologische Projekte.[36]

Dabei avancierte Widerständigkeit seit der Sozialbewegung des 19. Jahrhunderts zu einer ethischen Tugend, die sich zumeist aus einer utopischen Quelle speist, die einerseits wesentlich den Prozess der Individualisierung beschleunigte, andererseits diesen auch terroristisch depravieren liess. Heute noch entfaltet sich in neuen Bewegungen, wie beispielsweise den Globalisierungsgegnern, ein utopisches Potential, werden von deren Widerstand politische, soziale und ethische Debatten angestoßen. Der weltweite Bund *Attac*, 1998 in Frankreich gegründet, vereint in Deutschland Globalisierungsgegner und Organisationen wie den *BUND*, *Ver.di* und *Pax Christi*, die der ausufernden neoliberalen Weltwirtschaft entgegentreten und für soziale und ökologische Gerechtigkeit kämpfen. Indem Globalisierung kritisiert wird, zeigt man ihr ethische Grenzen auf und diskutiert politische wie soziale Alternativen.

Inwieweit in dieser Widerständigkeit als solcher bereits ein utopisches Element siedelt, darf freilich bezweifelt werden. Im Jahr 2000 erschien in den USA ein Buch mit dem Titel *Empire*, das der amerikanische Literatur-Professor Michael Hardt und der marxistische Theoretiker Antonio Negri zusammen herausbrachten und das in der westlichen Linken eine lebhafte Debatte entfachte. Die Widerständigkeit gegen die globale Übermacht des Kapitalis-

[36] Vgl. H.-M. Schönherr-Mann: Welchen Beitrag kann die Philosophie zu einem Weltethos leisten? In: *Scheidewege* 38 (2008/2009), 119.

mus, die es dabei betont, müsste aus sich heraus eine Utopie entwickeln, in der sie die ethischen Normen ihres eigenen Tuns diskutiert und bestimmt. Sie darf die Utopie aber nicht zum Zweck und letzten Ziel erheben, die jedes Mittel heiligen.

Im Grunde hat sich aber auch das Ideal der Widerständigkeit im 20. Jahrhundert nicht selten zum Selbstzweck erhoben, um derart sehr fatale Handlungsweisen bzw. beinahe jede Form der Gewalt zu legitimieren. Dieses Problem erkannte ALBERT CAMUS, wenn er 1949 in seinem Drama *Die Gerechten* den russischen Anarchisten Kaliajew die Worte sagen lässt:

> „Einem fernen Staat zuliebe, dessen ich nicht sicher bin, werde ich meinen Brüdern nicht ins Gesicht schlagen. Ich will nicht um einer toten Gerechtigkeit willen zur bestehenden Ungerechtigkeit beitragen. (...) Kinder töten ist wider die Ehre. Und wenn sich eines Tages die Revolution von der Ehre abkehren sollte und ich noch lebe, dann werde ich mich von der Revolution abkehren."[37]

So spielt heute die Widerständigkeit sowieso nur dort eine ethische und somit eine utopische Rolle, wo sie auf Gewalt verzichtet.

Derart bereitet auch sie einer Wiederkehr der Ethik den Weg, wenn heute die Menschen sich stärker als früher durch ihre ethischen Orientierungen und weniger durch ihre Interessen definieren. Dann verkörpert Widerständigkeit nämlich einen ethischen Wert, verteidigt man seine ethischen Ideale, nicht so sehr seine eigenen Interessen. Derart stiften diese ethischen Orientierungen eine interkulturelle Gemeinsamkeit zwischen den Menschen, welche die *Weltethos-Erklärung* auf den Begriff bringt, durch die das *Projekt Weltethos* ein Fundament erhält, von dem aus es eine ethisierende Kraft entfaltet. Wenn andererseits die *Erklärung zum Weltethos* den Mangel an großen Visionen in der Politik konstatiert, dann scheint sie anzuerkennen, dass zur Lösung der globalen Probleme nicht nur die Religionen, sondern auch die Wissenschaften beitragen. Ja, sie bezeichnet das *Projekt Weltethos* selber als Vision, im Grunde im Sinne ERNST BLOCHS also als eine philosophische Perspektive. Just an dieser Stelle sieht man auch, dass der Weg noch ein sehr weiter sein wird, die Idee des Weltethos eine utopische Dimension entwickelt, bei der es zunächst jedenfalls im Sinne der klassischen Utopien weniger um die Realisierung geht als um die Bekräftigung der proklamierten ethischen Standards. Sie gilt es anzuwenden, auch wenn sich die Wirkung eines solchen Tuns nicht abschätzen lässt.

[37] A. CAMUS: Die Gerechten (1959), S. 206.

KÜNG will im Sinne der *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, wie es ein von MANFRED RIEDEL Anfang der siebziger Jahre herausgegebener Sammelband programmatisch begreift[38], der Ethik ihre öffentliche Rolle zurückgeben, gewinnt das *Projekt Weltethos* philosophische Züge. Damit tritt die Ethik aus dem privaten Bereich wieder ins Licht der Öffentlichkeit und erlangt ihre politische Rolle zurück, die sie im 19. Jahrhundert weitgehend verloren hatte, womit aber auch das Individuum in der Politik wieder an Bedeutung gewinnt. Heute wird in den Wissenschaften, aber auch in Wirtschaft und Politik Ethik wichtiger – man denke an Ethikkommissionen, Ethiklehrstühle, Ethik-Projekte bis hin zu Ethik-Codes. Nicht erzwungene, sondern freiwillige Anerkennung von Institutionen oder von politischen Beschlüssen konstituiert erst Macht, die sich nicht ständig auf Bajonette stützen muss, so HANNAH ARENDTS politikwissenschaftlich höchst umstrittene und doch so einleuchtende und daher tendenziell utopische These.[39] Die Ethik setzt seit KANT die Mündigkeit und nicht den Gehorsam des Menschen voraus.

Auch autoritäre Regime bemühen sich um die Zustimmung ihrer Bürger, allerdings regelmäßig manipulativ und oppressiv. Erst die freiwillige Zustimmung stabilisiert die politische Macht so weit, dass sie sich nicht mehr ständig autoritärer Mittel bedienen muss – eine ethische Perspektive, die auch das *Projekt Weltethos* beherbergt, die autoritäre Denker indes regelmäßig als Illusion verabschieden möchten, ohne die aber keine politische Stabilität erreicht werden kann, um die es ja solchen autoritären Denkern primär geht. „Das Recht", dagegen KÜNG, „hat ohne Ethos auf Dauer keinen Bestand und es wird deshalb keine neue Weltordnung geben ohne ein Weltethos."[40] Wenn utopisches Denken im Kern ethische Orientierungen propagiert, dann partizipiert die *Weltethos-Erklärung* just an der Utopie, weil sie selbst ein Ethos propagiert, das nun einmal schwierig zu verwirklichen ist.

Sicherlich stellt auch die soziale Gerechtigkeit noch eine utopische Herausforderung an das 21. Jahrhundert dar. Doch der Weltfrieden ist nicht zuletzt durch die atomare Bedrohung einerseits und den Zusammenprall der Kulturen andererseits als große wegweisende Utopie hinzugekommen. IMMANUEL KANT begriff das schon vor deren Zeit. Um *Zum ewigen Frieden* hinzuarbeiten, erscheint KANT ein Weltstaat ungeeignet, da die Staaten aus egoistischen und machtpolitischen Gründen nicht auf ihre Souveränität verzichten. Daher

[38] Vgl. M. RIEDEL (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie (1972–74).
[39] H. ARENDT: Macht und Gewalt (2003), S. 45.
[40] H. KÜNG: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, S. 147.

„kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigungen aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs."[41]

Einerseits klammern sich die Staaten noch an ihre Souveränität, andererseits erfährt diese durch die internationale Kooperation immer mehr Einschränkungen.

Hier kehrt implizit BLOCHS Begriff der konkreten Utopie wieder, geht es dem *Projekt Weltethos* um die Realisierung des Weltfriedens, der nicht in greifbarer Nähe, so doch in greifbarer Ferne zu liegen scheint:

„Wir bekräftigen, dass sich in den Lehren der Religionen ein gemeinsamer Bestand von Kernwerten findet und dass diese die Grundlage für ein Weltethos bilden. Wir bekräftigen, dass diese Wahrheit bereits bekannt ist, aber noch mit Herz und Tag gelebt werden muss. Wir bekräftigen, dass es eine unwiderrufbare, unbedingte Norm für alle Bereiche des Lebens gibt, für Familien und Gemeinden, für Rassen, Nationen und Religionen. Es gibt bereits uralte Richtlinien für menschliches Verhalten, die in den Lehren der Religionen der Welt gefunden werden können und welche die Bedingung für eine dauerhafte Weltordnung sind."[42]

Die weltethischen Kernnormen verkörpern die Utopie des Weltfriedens, der bis in den Alltag der Menschen hineinreicht – eine Vision primär mit ethisch orientierender Kraft und sekundär mit einer Hoffnung auf Realisierung. Das mögen die Mitglieder der großen Religionsgemeinschaften für überflüssig halten, wenn sie die ethischen Normen der *Weltethos-Erklärung* bereits als in ihren Religionen begründet begreifen. Traditionelle Werte weisen den Weg in eine durchaus noch ziemlich ferne Zukunft. Doch in einem säkularen Ambiente überzeugen religiöse Argumente gemeinhin weniger. Solche Überzeugungsarbeit könnte daher jedenfalls das utopische Denken übernehmen, nämlich just den Sinn jener weltethischen Orientierungen bekräftigen, avanciert derart das Weltethos zu einer philosophischen Idee.

Zusammenfassung

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: **Das utopische Denken als Begründung einer globalen Ethik: eine philosophische Perspektive im Anschluss an Hans Küngs *Projekt Weltethos*.** ETHICA 18 (2010) 1, 39–64

Summary

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: **Utopian thinking as a justification of global ethics: a philosophical perspective following Hans Küng's *Project World Ethos*.** ETHICA 18 (2010) 1, 39–64

[41] I. KANT: Zum ewigen Frieden (1968), S. 357.
[42] In: H. KÜNG: Dokumentation zum Weltethos, S. 16.

Hans Küngs *Projekt Weltethos* diagnostiziert gemeinsame oberste ethische Normen in den großen Weltreligionen und stützt darauf eine Perspektive des Friedens zwischen den Religionen und den Kulturen. Auch die Philosophie kennt den Frieden als Ideal und Utopie. Das utopische Denken wurde allerdings lange missbraucht, um konkrete Politik zu legitimieren. Die klassischen Utopien strebten indes nicht nach Umsetzung, sondern begründeten ethische Orientierungen. Da auch die religiöse Berufung auf einen Schöpfer keinen letzten Grund ethischer Normen liefert, geht es gerade in weltethischer Perspektive darum, wie man zu gemeinsamen ethischen Orientierungen gelangt. Just hierzu könnte das utopische Denken heute einiges beitragen.

Denken statt Handeln
Gesinnungs- und Verantwortungsethik
Idealstaat
Idee des Friedens
Technische Dystopien
Widerständigkeit
Wissenschaftlicher Sozialismus

Hans Küng's *Project World Ethos* diagnoses supreme ethical norms that are common to the great world religions, thus founding a perspective of peace between religions and cultures. In philosophy, too, peace is considered an ideal and an utopia. However, utopian thinking has long been abused in order to legitimate concrete politics, whereas classical utopias did not strive for realization but founded ethical orientations. Since even the religious reference to a Creator does not provide for an ultimate foundation of ethical norms, it is particularly the global ethical perspective to help to attain common ethical orientations. And in this point modern utopian thinking might make a major contribution.

Ethics of conviction/responsibility
idea of peace
ideal state
resistance
scientific socialism
technical dystopia
thinking instead of acting

Literatur

Arendt, Hannah: Macht und Gewalt (1970). München; Zürich: Piper, [15]2003.

Bachmann, Ingeborg: Literatur als Utopie – Probleme zeitgenössischer Dichtung (1958). In: Hans-Martin Schönherr-Mann: Utopia reloaded! Über Aufstieg, Fall und Wiedergeburt einer Idee, Radioessay. 55 Min., Bayerischer Rundfunk Nachtstudio, 1.7.2008.

Bloch, Ernst: Ideologie und Utopie (1968). In: Ders.: Abschied von der Utopie – Vorträge. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.

Campanella, Tommaso: Sonnenstaat (1637). In: Der utopische Staat. Hg. v. Klaus J. Heinisch. Hamburg: Rowohlt, 1960.

Camus, Albert: Die Gerechten. In: Ders.: Dramen. Hamburg: Rowohlt, 1959.

Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (1880). MEW Bd. 19, Berlin: Dietz, 1972.

Enzensberger, Hans Magnus: Gangarten. In: Kursbuch, Nr. 100, Juni 1990.

Fest, Joachim: Der zerstörte Traum – Vom Ende des utopischen Zeitalters. Berlin: Siedler, 1991.

Heidegger, Martin: Was heißt Denken? (1952). In: Ders.: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Günther Neske, 1954.

KANT, IMMANUEL: Zum ewigen Frieden (1795). Akademie Textausgabe Bd. 8. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
KÜNG, HANS: Projekt Weltethos (1990). München: Piper, [9]2004.
— Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft (1997). München: Piper, [3]1998.
— (Hrsg.): Dokumentation zum Weltethos. München: Piper, 2002.
MACHO, THOMAS: Technische Utopien und Katastrophenängste. In: *Gegenworte. Zeitschrift für den Disput über das Wissen.* Heft 10/Herbst 2002: Zwischen Kassandra und Prometheus. Wissenschaft im Umgang mit Utopien und Dystopien. Berlin, 2002.
MARX, KARL/FRIEDRICH ENGELS: Manifest der Kommunistischen Partei (1848). MEW Bd. 4. Berlin: Dietz, 1972.
MORUS, THOMAS: Utopia (1516). In: Der utopische Staat. Hg. v. Klaus J. Heinisch. Hamburg: Rowohlt, 1960.
NOLTE, ERNST: Was ist oder was war die ‚politische' Utopie? In: Richard Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft? Darmstadt: Wiss. Buchges., 1992.
PARLAMENT DER WELTRELIGIONEN: Erklärung zum Weltethos. In: Hans Küng (Hrsg.): Dokumentation zum Weltethos. München: Piper, 2002.
PLATON: Politeia. In: Ders.: Sämtliche Werke Bd. 3. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Hamburg: Rowohlt, 1958.
POPPER, KARL R.: Falsche Propheten – Hegel, Marx und die Folgen – Die offene Gesellschaft und ihre Feinde Bd. II. Bern; München: Mohr Siebeck, [2]1970.
REINISCH, LEONHARD: Eine Utopie – genannt Frieden. Bayerischer Rundfunk, Fragen unserer Zeit: 29.12.1972.
RIEDEL, MANFRED (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 Bde. Freiburg: Rombach, 1972–74.
RIFKIN, JEREMY: Der embryonale Marktplatz. Süddeutsche Zeitung, 14.–16.4.2004.
RORTY, RICHARD: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.
SAAGE, RICHARD: Das Ende der politischen Utopie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.
SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN: Ethik des Verstehens, Radioessay, Abendstudio, HR 2, 7.4.2002; abgedruckt in: Ders. (Hg.): Hermeneutik als Ethik. München: Wilhelm Fink, 2004.
— Miteinander leben lernen – Die Philosophie und der Konflikt der Kulturen. Vor- u. Nachwort v. Hans Küng. München: Piper, 2008.
— Welchen Beitrag kann die Philosophie zu einem Weltethos leisten? Hans Küngs Projekt Weltethos. In: *Scheidewege* 38 (2008/2009).
STRASSER, JOHANO: Utopie und Freiheit. In: Richard Saage (Hrsg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft? Darmstadt: Wiss. Buchges., 1992.
WEBER, MAX: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B. Mohr, [4]1973.
ZIZEK, SLAVOJ: Das wahre Erbe des Jahres 1968. In: Süddeutsche Zeitung, 3.–4. Mai 2008.

Prof. Dr. Hans-Martin Schönherr-Mann, Ludwig-Maximilians-Universität München
Oettingen Str. 67, D-80538 München

hmschmann@gsi.uni-muenchen.de

ETHICA 18 (2010) 1, 65–82

KARSTEN WEBER

GEWALT IN DEN MEDIEN

Methodologische, wissenschaftstheoretische und medienethische Reflexionen

Prof. Dr. phil. Karsten Weber, geb. 15.4.1967 in Hanau, Ausbildung zum EDV-Kaufmann, Beschäftigung im EDV-Sektor, Studium der Philosophie, Informatik und Soziologie an der Universität Karlsruhe (TH), 1999 Promotion über ein interdisziplinäres Thema zwischen Wissenschaftstheorie und analytischer Philosophie des Geistes. 1996–99 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Studium Generale und beim Deutsch-Russischen Kolleg der Universität Karlsruhe (TH), 1999–2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophie der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder). 2003 Habilitation in Philosophie, seit 2004 Privatdozent für Philosophie an der EUV Frankfurt (Oder), ab 2006 Professor für Philosophie an der Universität Opole/Polen, seit 2007 Honorarprofessor für Kultur und Technik an der BTU Cottbus, 2008/2009 Gastprofessor für Informationsethik und Datenschutz an der TU Berlin, 2009/2010 Gastprofessor für Informatik und Gesellschaft an der TU Berlin.

1. Einleitung

Gewalt in den Medien taucht als Thema immer wieder in den Medien selbst und in der politischen Diskussion auf, bspw. Anfang 2009, als ein 17-Jähriger im baden-württembergischen Winnenden Amok lief. Sehr schnell wird in den solchen Taten folgenden öffentlichen Debatten nach Verboten bestimmter Medieninhalte und Medienformate gerufen; ein entsprechender Vorstoß findet sich z. B. im so genannten „Kölner Aufruf gegen Computergewalt". Darin heißt es gleich zu Beginn:

> „Längst ist wissenschaftlich nachgewiesen, dass Mediengewalt und vor allem Killerspiele verheerende Wirkungen insbesondere auf Kinder und Jugendliche haben."[1]

Doch für die These, dass es einen (mono-)kausalen Zusammenhang zwischen Medien- und tatsächlicher Gewalt gibt, liegen, entgegen der im obigen Zi-

[1] Wie kommt der Krieg in die Köpfe – und in die Herzen? Kölner Aufruf gegen Computergewalt, http://www.nrhz.de/flyer/media/13254/Aufruf_gegen_Computergewalt.pdf, zuletzt besucht am 09.12.2009.

tat unterstellten klaren Beweislage, beileibe keine so eindeutigen Belege vor. Betrachtet man Medienwirkungstheorien genauer, wird deutlich, dass diese weder gesicherte Erklärungen für die Wirkungsweise von Medien aufzeigen noch prognostisch verwendet werden können – wir können also bspw. nicht voraussagen, ob und wann und unter welchen Umständen ein Mensch gewalttätig wird.

Die Ursachen für die fehlende prognostische Fähigkeit entsprechender Medienwirkungstheorien sind vielfältig. So ist schon der Ausdruck *Gewalt* schlecht definiert, ebenso wie der Ausdruck *Gewaltdarstellung* – in beiden Fällen ist eine Operationalisierung für empirische Untersuchungen problematisch. Folge ist, dass die Ergebnisse von Medienwirkungsstudien oftmals nicht vergleichbar sind, da unterschiedliche Phänomene beobachtet und verschiedene Konzepte verwendet wurden.

Nicht nur von einer theoretischen Warte aus macht es außerdem einen großen Unterschied, ob ein Jugendlicher in einem einmaligen und plötzlichen Ausbruch grenzenloser Gewalt Menschen wahllos tötet[2] – wie 2002 in Erfurt – oder ob Jugendliche dauerhaft Gewaltbereitschaft und Gewalttätigkeit z. B. gegenüber Migranten, Obdachlosen oder politisch Andersdenkenden entwickeln. Es ist eine gut bestätigte These, dass sozioökonomische bzw. soziodemografische Faktoren wesentlich für entsprechende Einstellungen und Verhaltensweisen sind. So sind Geschlecht, Bildung und Einkommen Determinanten, mit denen sich Gewaltbereitschaft und -handlungen auf der Aggregatebene – aber eben nicht auf der individuellen Ebene – gut erklären und prognostizieren lassen. Im Fall vieler Amokläufer, ob nun in Deutschland, den USA oder anderen Ländern, sind zudem (sozial-)psychologische Faktoren entscheidend gewesen.

Bei aller berechtigten Sorge für das physische und psychische Wohlergehen von Kindern und Jugendlichen darf zudem nicht vergessen werden, dass Zugriffe auf die Inhalte der Medien durch staatliche Institutionen in einer rechtsstaatlich verfassten liberalen Demokratie grundsätzlich skeptisch gesehen werden müssen. Die Gefahr, dass im Zuge der Gewaltdiskussion eine Tür geöffnet wird, die zu Formen der Zensur führen könnte, ist durchaus bedenkenswert. In jedem Fall ist es mehr als problematisch, dass weitreichende Eingriffe in die Medienfreiheit mit Ergebnissen der Gewalt-in-den-Medien-

[2] Neuere Untersuchungen zeigen, dass diese Formulierung womöglich grundfalsch ist: Einige Autoren sind der Ansicht, dass Amokläufe sowohl geplant sind als auch zielgerichtet in Bezug auf die Opfer ablaufen, vgl. J. Klein: Teaching her a lesson (2005) oder J. Levin/E. Madfis: Mass Murder at School (2009).

Forschung begründet werden, deren Evidenz angezweifelt werden kann, da sie auf teilweise schwachen empirischen, erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Beinen stehen.

In diesem Zusammenhang muss nicht zuletzt der mediale Umgang mit Amokläufen und Gewaltausbrüchen kritisch hinterfragt werden, der nicht selten in Sensationsberichterstattung endet. Zudem deuten Forschungsergebnisse darauf hin, dass die mediale Konstruktion der Täter als „einsamer Wolf" Nachahmer inspiriert hat. Damit werden medienethische Fragen erheblicher Tragweite aufgeworfen; ökonomische Interessen, die Pflicht zur Berichterstattung sowie die Berücksichtigung möglicher Konsequenzen der Berichte stellen widersprüchliche moralische Ansprüche dar.

2. Methodologische und wissenschaftstheoretische Anmerkungen

a) Gewalt

Eine allgemein akzeptierte einheitliche Definition dessen, was Gewalt ist, findet sich in der Literatur nicht;[3] Varianten sind bspw. direkte Gewalt gegen Personen oder Sachen, physische Gewalt, psychische Gewalt als Androhung von physischer Gewalt, indirekte Gewalt als strukturelle Gewalt, z. B. als Folge sozialer Ungleichheit, innergesellschaftliche Gewalt, zwischenstaatliche Gewalt und Krieg.[4] Einerseits sind diese Bestimmungen nicht trennscharf, andererseits adressieren sie verschiedene soziale Phänomene. Wenn aber kein einheitlicher Begriff der Gewalt verwendet wird, können entsprechende Forschungsergebnisse nicht sinnvoll verglichen werden.[5] Viele Studien benutzen, wenn überhaupt explizit gemacht, einen sehr weit gefassten Gewaltbegriff, der in der Regel psychische und physische Gewalt einbezieht; oft wird zusätzlich das Konzept der strukturellen Gewalt verwendet.[6] Da es offensichtlich schwierig ist, eine geeignete Definition von Gewalt mit einigermaßen klaren Bestimmungsgrenzen zu geben,[7] müssen die Ergebnisse entsprechender Untersuchungen mit Vorsicht genossen werden. Eine Folge der unklaren Definiti-

[3] Vgl. Th. Hausmanninger: Voraussetzungen (2002), S. 25ff.; W. Heitmeyer/J. Hagan: Gewalt (2002), S. 16f.; L. Mikos: Gewalt ist nicht gleich Gewalt (2003).

[4] W. Schulz: Die Akzeptanz und Beurteilung von Gewalt (1995).

[5] M. Friedrichsen: Grundlagen und Perspektiven (1995), S. 405ff.; U. Gleich: Das Angebot von Gewaltdarstellungen (1995), S. 147ff.; dazu widersprechend E. Schabedoth: Gewalt – Ein Fazit der Erforschung „gewaltiger" Medieninhalte (1995), S. 392ff.

[6] U. Gleich: Das Angebot von Gewaltdarstellungen, S. 148ff.

[7] Zu den Problemen von Abgrenzung und Definition vgl. J. Groebel/U. Gleich: Gewaltprofil des deutschen Fernsehprogramms (1993), S. 41ff.

on ist, dass in inhaltsanalytisch ausgerichteten Studien darauf zurückgegriffen wird, Tote und Verletzte bzw. jene Handlungen, die sie „produzieren", zu zählen.[8] Dem muss jedoch kritisch entgegengestellt werden, dass

> „[e]in rein enumeratives Erfassen von Gewaltakten [...] diesem Aspekt [der Wirkung, KW] nicht gerecht [wird]. Die Quantität der Gewalt, z. B. die Anzahl der Schüsse pro Stunde, ist [...] für die zu erwartende Wirkung nicht entscheidend, denn zwischen der Quantität der Gewaltakte und dem von bestimmten Rezipienten wahrgenommenen Violenzgrad [...] besteht kein konsistenter Zusammenhang."[9]

b) Gewaltdarstellung

Ähnlich unklar ist, was eine *Gewaltdarstellung* ausmacht. So ist nicht endgültig geklärt, welchen Einfluss der Rahmen einer Gewaltdarstellung auf ihre Rezeption hat:[10] Realitätsnahe Gewaltdarstellungen führen bei den Rezipienten eher zu Angst, Betroffenheit und Ablehnung der Gewalt,[11] wohingegen realitätsferne Gewaltdarstellungen eher als Unterhaltung begriffen werden:[12] Gewaltdarstellungen in Cartoons haben mit der Lebenswelt wenig gemein, weil die Charaktere und ihre Welt erkennbar unrealistisch sind;[13] Kinder scheinen dies als Unterhaltung wahrzunehmen. Nachrichtensendungen und Dokumentationen hingegen scheinen ihnen Angst einzuflößen, da ein Grad der Authentizität und Realitätsnähe geboten wird, der eine Identifikation mit den Gewaltopfern erlaubt, so dass die Gewalt auf die eigene Person bezogen wird.

Es gibt allerdings auch Studien, die einen sehr umfassenden Begriff der Gewaltdarstellung nutzen und dadurch enorm hohe Gewaltraten in den jeweils untersuchten Medien konstatieren. Begründet wird dies damit, dass im Kontext medialer Verbreitung jeglicher Inhalt inszeniert sei und absichtlich als Teil der Handlung benutzt würde.[14] Dahinter steht wohl die Vermutung, dass mit dieser Inszenierung selbst schon Gewalt ausgeübt wird. In solchen Studien werden bspw. Berichte über Erdbeben oder Vulkanausbrüche – selbst ohne die Darstellung von menschlichen Opfern – als gewalthaltig angesehen. Bei Inhaltsanalysen stellt sich weiterhin die Problematik der Abgrenzung gewalttätiger Akte und der Auswahl der zu untersuchenden Sendungen. Die Zahl

[8] M. Friedrichsen/St. Jenzowsky: Methoden und Methodologie (1995), S. 307.
[9] M. Kunczik: Gewalt und Medien (1994), S. 38.
[10] M. Friedrichsen: Grundlagen und Perspektiven, S. 400ff.; M. Friedrichsen/St. Jenzowsky: Methoden und Methodologie, S. 310.
[11] M. Friedrichsen: Grundlagen und Perspektiven, S. 398.
[12] Widersprechend St. J. Kirsh: Cartoon violence and aggression in youth (2006).
[13] M. Friedrichsen: Grundlagen und Perspektiven, S. 408.
[14] Vgl. M. Kunczik: Gewalt und Medien (1994), S. 38ff.

der Gewaltakte hängt z. B. davon ab, wie man Anfang und Ende einer Handlung festlegt. So kann man eine Schlägerei mit anschließender Schießerei als zusammenhängende Handlungsfolge und als einheitlichen Gewaltakt betrachten, man könnte jedoch auch zwei verschiedene Gewaltarten und damit zwei verschiedene Gewaltakte zählen; man könnte dies sicherlich noch weiterführen und die Handlungen jeder einzelnen Person als gesonderten Gewaltakt zählen. Wird diese Operationalisierung bei Inhaltsanalysen nicht ausreichend klar dargestellt, so sind verschiedene Untersuchungen im Nachhinein kaum mehr zu vergleichen. H. D. KÜBLER bringt die Problematik um Gewaltdarstellungen in den Medien auf den Punkt:

> „In den landläufigen und heftigen Debatten um Mediengewalt wird häufig übersehen oder zu wenig berücksichtigt, dass die Medien symbolische oder zeichenhafte, also nicht physisch wirkliche Realitäten präsentieren. Mithin sind auch die von ihnen dargestellten Gewaltformen symbolische. So banal diese Unterscheidung ist, sie wird sowohl bei der Wahrnehmung wie bei den Wirkungsvermutungen unentwegt ignoriert.“ [15]

Zudem zeigen neuere Untersuchungen zu Computerspielen, dass sowohl deren Inhalt als auch die Gestaltung des Interfaces zwischen Spieler und Spiel erheblichen Einfluss auf die Wahrnehmung der Gewaltdarstellungen hat[16] – auch dies zeigt, dass die Operationalisierung von Mediengewalt alles andere als trivial ist.

3. Medienwirkungstheorien – eine Evolution der Wirkungsannahmen

In der Medienwirkungsforschung hat im Laufe der Zeit eine deutliche Veränderung der Wirkungsannahmen stattgefunden. Die im Folgenden angeführten Theorien stellen nur eine Auswahl dar; zudem ließen sich Wirkungstheorien auch nach anderen Kriterien ordnen.

a) Stimulus-orientierte Ansätze

Stimulus-orientierte Theorien setzen ein einfaches Kommunikationsschema voraus: Auf der einen Seite steht der Kommunikator oder Sender, auf der anderen Seite der Rezipient bzw. Empfänger. Bei Massenmedien verläuft die Kommunikation von einem Sender zu vielen Empfängern, die alle die gleichen Medienbotschaften empfangen. Die verschiedenen Ansätze unter-

[15] H.-D. KÜBLER: Mediengewalt (1995), S. 81.
[16] M. S. EASTIN/R. P. GRIFFITHS: Beyond the Shooter Game (2006).

scheiden sich vor allem darin, welche Störungen im Kommunikationsverlauf angenommen werden und darin, ob die Empfänger selbst bei Auswahl und Aufnahme der Medienbotschaften eine aktive Rolle spielen.

Der *Stimulus-Response-Ansatz* unterstellt, dass Kommunikation nicht gestört wird und Empfänger völlig passiv Medienbotschaften aufnehmen und durch diese beeinflusst werden: Massenmedien wie das Fernsehen verbreiteten ihre Medienbotschaften, die auf einen isolierten – von keinen anderen sozialen Faktoren beeinflussten Rezipienten – träfen und dort genau die vom Sender gewünschte Wirkung entfalteten.[17] Diese Annahmen sind ausnahmslos unrealistisch – Menschen leben in einer sozialen Welt, die eine Vielzahl von Einflussfaktoren bereitstellt. Trotzdem gibt es nahe liegende Gründe, die das Stimulus-Response-Modell so attraktiv erscheinen lassen, denn angesichts der wenigen Annahmen ist es leicht zu verstehen und lässt ebenso verständliche Erklärungen von Medienwirkungen zu: Wer Gewalt wahrnimmt, wird gewalttätig – ein in der politischen Debatte immer wieder genutztes Argument. Gleichzeitig liefert dieses Erklärungsmodell eine wissenschaftliche Begründung dafür, durch politische Maßnahmen Einfluss auf Medieninhalte nehmen zu wollen: Weniger Gewalt in den Medien verspricht, dass weniger Gewalt in der Realität auftritt.[18]

Die *Theorie der kognitiven Dissonanz* ist eine Weiterentwicklung des Stimulus-Response-Ansatzes: Empfänger stünden den Medienbotschaften nicht völlig passiv gegenüber, sondern wählten diese danach aus, ob sie entweder im Einklang mit vorhandenen Einstellungen stehen und diese damit stützen und verstärken oder bereits vorhandenen Einstellungen am wenigsten widersprechen.[19] Als Beispiel: Hat jemand bereits Vorurteile gegen Migranten, wird diese Person nur Informationen aufnehmen, die das Vorurteil bestätigen. Schwächen dieses Ansatzes sind insbesondere darin zu sehen, dass er keine Erklärung des Zustandekommens neuer Einstellungen und Meinungen geben kann; auch die Tatsache, dass Menschen oft gegen ihre Einstellungen und Meinungen handeln, stellt ein theoretisch ungelöstes Problem dar.[20] Die Stärke der Dissonanztheorie liegt aber darin, dass eine Erklärung für Auswahlprozesse bei Medienbotschaften gegeben wird und somit Rezipienten nicht mehr als völlig passiv modelliert werden.

[17] Vgl. G. Maletzke: Massenkommunikationstheorien (1988), S. 4/5.
[18] Vgl. H.-D. Kübler: Mediengewalt, S. 71, 78ff.
[19] H. Bonfadelli: Medienwirkungsforschung (2001), S. 106ff.
[20] G. Maletzke: Massenkommunikationstheorien, S. 21f.

Der *Verstärkertheorie* zufolge müssen Medienwirkungen angenommen werden, die in der Regel die Verstärkung vorhandener Einstellungen, seltener kleine Änderungen vorhandener Einstellungen und nur vereinzelt den vollständigen Wechsel von Einstellungen als unwahrscheinlichsten Fall beinhalten. Außerdem kommen nun soziale Faktoren ins Spiel:[21] Medienkonsumenten tendierten dazu, nur jene Medienbotschaften auszuwählen, die zu vorhandenen Meinungen und Einstellungen passen; sie würden entsprechend dieser Vorurteile interpretiert und nur solche erinnert, die ebenfalls bestätigend wirkten; Rezipienten seien in stabile Gruppen – oft als *peer groups* bezeichnet – eingebunden, die Einfluss auf Einstellungen und Meinungen hätten; zudem führe Kommunikation zwischen Gleichgesinnten eher zur Verstärkung geteilter Einstellungen; da Medien im Markt erfolgreich sein müssten, passten diese sich zudem an die Wünsche der Rezipienten an. Entscheidend ist, dass die Verstärkertheorie die soziale Umwelt als wichtigen Faktor einbezieht und monokausale Wirkungen von Medienbotschaften nicht mehr angenommen werden.

b) Rezipienten-orientierte Ansätze

Nutzenansatz bzw. *Uses-and-gratification-Theorie* betonen noch stärker den Beitrag der Empfänger bei Auswahl und Interpretation der Medieninhalte.[22] Es wird angenommen, dass Mediennutzung für die Empfänger Nutzen (engl. *gratification*) im Sinne einer Bedürfnisbefriedigung erbringt.[23] Mediennutzung wird als soziales Handeln aufgefasst, das sich prinzipiell nicht von anderen sozialen Handlungen unterscheidet. Rezipienten werden als aktiv handelnde Individuen modelliert, deren Normen, Werte und Wünsche sie dazu bewegen, Medien nicht nur passiv aufzunehmen, sondern der jeweilige Kontext, das Medium und die Botschaft selbst unterliegen einer Interpretation durch die Rezipienten.[24] Es kann nicht mehr von feststehenden Botschaften und deren möglicher Wirkung die Rede sein; ob die vom Sender gewünschte Wirkung eintrifft, hängt davon ab, ob der Empfänger dies zulässt und ob die entsprechenden (sozialen) Umweltbedingungen günstig hierfür sind.[25]

[21] R. Geissler: Wandel durch Massenmedien (1995), S. 24.
[22] Zu Unterschieden siehe K. Renckstorf: Neue Perspektiven (1992), S. 58f.
[23] G. Maletzke: Massenkommunikationstheorien, S. 23; als Beispiel einer Studie siehe K. Greene/M. Krcmar: Predicting Exposure (2005).
[24] K. Renckstorf: Neue Perspektiven, S. 66ff.
[25] Vgl. K. Schönbach: Erträge der Medienwirkungsforschung (1991), S. 98.

Die *Kultivierungshypothese* unterscheidet nun gar nicht mehr zwischen Medien und sozialer Umwelt – Medien sind in vielen Gesellschaften zu unabweisbaren Bestandteilen der Umwelt geworden.[26] Der Fokus der Kultivierungshypothese ist nicht auf kurzfristige Medieneffekte gerichtet, sondern auf langfristige Wirkungen.[27] Dies könnten bspw. Veränderungen in Bezug auf Einstellungen zu Migranten sein, die durch häufige und über längere Zeiträume wiederkehrende Berichterstattung bewirkt werden. Um Erkenntnisse gewinnen zu können, müssen daher langfristige Untersuchungen durchgeführt werden; Laborexperimente verbieten sich, aber auch einmalige Beobachtungen scheinen untauglich, solche Effekte festzustellen.

c) Medienwirkungstheorien im Überblick

Etwas grob und sicherlich zu vereinfachend formuliert, aber letztlich den Punkt treffend: Wären stimulus-orientierte Ansätze korrekt, müssten wir alle nach einem Actionfilm sofort losrennen und Leute verprügeln oder ihnen gar Schlimmeres antun – wir hätten kaum Möglichkeiten, uns den Gewalt induzierenden Wirkungen der medialen Gewalt zu entziehen. Im Fall der rezipienten-orientierten Ansätze, so explizit formuliert in der Kultivierungshypothese, würden wir gewalttätig erst, nachdem wir sehr viele Actionfilme über sehr lange Zeit hinweg gesehen haben – wir gewöhnten uns schrittweise an Gewalt, stumpften ab und kultivierten bestimmte medial vermittelte Verhaltensweisen. Die hier nicht diskutierten medien-orientierten Ansätze gehen in eine ähnliche Richtung: Medien bestimmen unsere Einstellungen zu Gewalt – nach vielen Actionfilmen sind wir möglicherweise der Ansicht, dass Gewalt ein probates Konfliktlösungsmittel gegenüber Fremden sei – schließlich sehen die Bösen in den Filmen ja immer fremdländisch aus, sind Argumenten nicht zugänglich und im Übrigen bestätigen die täglichen Schlagzeilen diesen Eindruck zusätzlich.

Die vorliegende Literatur bietet keinen einheitlichen und allgemein akzeptierten Wissens- und Erkenntnisstand zu Medienwirkungen; ob und wie sie zu gewalttätigem Verhalten beitragen, ist daher nicht klar zu beantworten.[28] JOANNE SAVAGE schreibt zu ihrer breit angelegten Metastudie vorliegender Studien und Publikationen:

[26] Vgl. S. M. MCHALE/A. DOTTERER/J.-Y. KIM: An Ecological Perspective (2009).
[27] H. BONFADELLI: Der Einfluss des Fernsehens (1992), S. 154.
[28] Vgl. K. D. BROWNE/C. HAMILTON-GLACHRITSIS: The influence of violent media (2005).

„Zusammengefasst: Obwohl die Ergebnisse der vorausschauenden Längsschnittstudien als überzeugende Belege dafür herangezogen werden, dass Gewaltrezeption gewalttätige Aggression auslöst, legt eine sorgfältige Sichtung nahe, dass Belege für einen Effekt auf kriminelles Verhalten praktisch nicht existieren und die Belege für Effekte auf Aggression im besten Fall sehr schwach sind. Sofern auf Gleichaltrige gerichtete Aggression mit gewalthaltigem Verhalten vergleichbar ist, wie es von vielen angenommen wird, weisen die Belege darauf hin, dass die Rezeption gewalthaltigen Fernsehens das Verhalten nicht maßgeblich beeinflusst."[29]

SAVAGE widerspricht damit der häufig geäußerten Annahme des (mono-)kausalen Zusammenhangs von Gewaltdarstellungen in den Medien und tatsächlichen Gewalthandlungen. Hinzu kommt, dass trotz der Weiterentwicklung der Theorien die Wirkungsannahmen nach wie vor recht simpel sind, wie K. MERTEN konstatiert:

„Die Vorstellung von *Wirkungen* folgt – mehr oder minder uneingestanden – noch immer dem klassischen, aus der Physik entlehnten Stimulus-Response-Modell, das den Wirkungsprozess streng mechanistisch wie einen Pfeilhagel, einen Schuss aus der „Medienkanone" begreift: Sofern ein Pfeil sein Ziel erreicht, werden dort Wirkungen hervorgerufen, die als *Veränderungen* wahrnehmbar sind [...]."[30]

Die Aussage, dass Medien Wirkungen zeigen, ist richtig ... und trivial. Medien sind fester Bestandteil der sozialen Umwelt fast aller Menschen; es wäre daher überraschend, wenn sie keine Wirkungen zeitigten – allein schon dadurch, dass Medienkonsum bspw. das Zeitbudget der Rezipienten belastet;[31] im Fall von Schulkindern kann dies z. B. Schulleistungen beeinträchtigen. Hierin unterscheiden sich Medien aber nicht vom Fußballspielen, Hobbys oder anderen (sozialen) Aktivitäten.

4. Medienethische Überlegungen

Diese Gemengelage kommt nicht zuletzt dadurch zustande, dass es nicht ‚nur' um wissenschaftliche Kontroversen geht, sondern ebenso und womöglich vor allem um Definitionsmacht, politischen Einfluss und weltanschauliche Über-

[29] J. SAVAGE: Does viewing violent media really cause criminal violence? (2004), S. 120: "In summary, although findings from the prospective longitudinal studies have been taken as strong evidence that viewing violence causes violent aggression, a careful reading suggests that evidence for an effect on criminal behavior is practically nonexistent and the evidence for an effect on aggression is very weak at best. If peer-nominated aggression is proximate for violent behavior, as is presumed by many, the evidence suggests, instead, that viewing violent television does not affect it significantly."

[30] K. MERTEN: Gewalt aus Medien? (2003), S. 157.

[31] Vgl. J. FRITZ/W. FEHR: Kulturkonflikt „Computerspiele" (2004), S. 8.

zeugungen. An den Medien bzw. an ihren Wirkungen macht sich eine Auseinandersetzung fest, die zwar nicht gerade als *Kulturkampf* zu bezeichnen ist, aber doch Grundsätzliches in Bezug auf gesellschaftliche Verfassung und den Grad der Liberalität zur Debatte stellt. Die deutsche Gesellschaft – wie viele andere Gesellschaften auch – durchläuft einen rasanten und tief greifenden Wandel. Bereits vor mehr als zehn Jahren schrieben FISCHER, NIEMANN und STODIEK:

> „Bezogen auf die deutsche Situation ist nun folgendes festzustellen: Die Gewalt-in-den-Medien-Diskussion hat derzeit Konjunktur. Steigende Gewaltbereitschaft unter jugendlichen und anderen Kriminellen, politisch motivierte Gewalt insbesondere von rechten Skinheads, aber auch von Autonomen und schließlich eine erschreckende – vielleicht nicht intensivierte, jedoch augenfälliger gewordene – Gewaltbereitschaft innerhalb der Familie und im Alltag stellen Fragen an die bundesdeutsche Gesellschaft, vor die diese bis dato noch nicht gestellt war. Die Deutschen stehen dabei vor dem – nicht unerwarteten – Problem, dass diese Konfrontation sie in einer schweren wirtschaftlichen, sozialen und politischen Krise ‚erwischt', die durch ein gerüttelt Maß an Orientierungslosigkeit und Zukunftsangst, insbesondere in den fünf neuen Bundesländern, verstärkt wird."[32]

Dieser Situationsbeschreibung, die 2009 nach wie vor aktuell klingt, ist hinzuzufügen, dass 1996 in Deutschland noch keine Amokläufe wie in Erfurt stattgefunden hatten – sehr wohl aber pogromartige Ausschreitungen und Gewalttaten gegenüber Migranten und Flüchtlingen. Die Angst um den Arbeitsplatz und damit die Sorge um die Zukunft hat die neuen Bundesländer schon geraume Zeit verlassen und ist in Westdeutschland angekommen – bis tief hinein in die Mittelschichten. Neu ist die Dimension des Terrors, der jeden Menschen treffen kann bzw. als ubiquitäre Bedrohung in den Medien dargestellt wird – etwas, das mit dem Terror der RAF nicht verglichen werden kann. Verunsicherung und Furcht aufgrund wirtschaftlicher und politischer Krisen und die medialen Diskurse über Sicherheit und ihre Machbarkeit sind mit Ursache dafür, dass Eingriffe in die Medienfreiheit heute kaum mehr Empörung auslösen. Die Komplexität der gesellschaftlichen Wirklichkeit schreit geradezu nach einfachen Lösungen – Verbote scheinen diese zu bieten.[33]

Entsprechende Maßnahmen sind vergleichsweise einfach zu leisten und dabei sogar recht billig zu haben.[34] Sie stellen aber auch die Errungenschaft

[32] H.-D. FISCHER/J. NIEMANN/O. STODIEK: 100 Jahre Medien-Gewalt-Diskussion (1996), S. 278.
[33] Auch am politischen Umgang mit den Mohammed-Karikaturen oder der Debatte um Kinderpornographie lässt sich erkennen, dass viele Menschen bereit sind, Medienfreiheit für (vermeintliche) Sicherheit einzutauschen.
[34] Vgl. TH. HAUSMANNINGER: Das Elend der Gewaltdebatte (2003), S. 24.

der Medienfreiheit infrage, die Ergebnis bürgerlicher Emanzipation und Aufklärung ist. Die argumentative Basis für Eingriffe in die Medienfreiheit ist jedoch dünn, wie die vorhergehenden Anmerkungen zu den Ergebnissen der Wirkungsforschung deutlich machen sollten.

Entscheidend aber ist, dass die vereinfachende Debatte über Gewalt und ihre medialen Auslöser davon ablenkt, dass sich unsere Gesellschaft in einem Zustand befindet, der als krisenhaft bezeichnet werden muss. Es stimmt bedenklich, dass Gewalt etwas mit Alter, Geschlecht und sozialem Status zu tun hat: Vor allem junge Männer am unteren Ende der sozialen Skala gehören zur Risikogruppe; besonders erschreckend hierbei ist, dass diese Gewalt überdurchschnittlich oft männliche jugendliche Migranten trifft, wobei sie beides sind: Opfer und Täter. An den sozialen Umweltbedingungen etwas zu ändern wäre daher die erste Aufgabe von Gewaltprävention. Eine Diskussion über Bedeutung und Attraktivität von Gewalt und Gewaltdarstellungen in den Medien könnte und müsste sich daran anschließen – jedoch ohne ideologische Scheuklappen und Vorurteile: Perspektivlosigkeit ist kein Problem der Medien, sondern der sozialen Bedingungen einer Gesellschaft.

5. Alternative Erklärungsansätze

In neuerer Zeit finden sich zunehmend Theorien, die insbesondere Amokläufe weitgehend oder gar vollständig ohne Rückgriff auf Medienwirkungen erklären. Jack Levin und Eric Madfis bspw. betrachten entsprechende Taten aus kriminologischer Sicht und schlagen eine Fünf-Stufen-Erklärung vor, die auf die langfristige Frustration der Täter verweist.[35] Katherine Newman und Cybelle Fox nennen als auslösende Faktoren von Amokläufen soziale Marginalisierung, individuelle Prädispositionen, kulturell geprägte Verhaltensschemata, das Versagen der Überwachungssysteme und die Erreichbarkeit von Waffen.[36] Allenfalls die kulturell geprägten Verhaltensschemata können mit Medien in Zusammenhang gebracht werden, sind darauf jedoch nicht zu beschränken; hierzu gehören z. B. auch Stereotype für Männlichkeit oder Ehre.[37]

Ebenso betont Glenn W. Muschert, dass Amokläufe wie in Columbine oder Winnenden durch eine Vielzahl von Faktoren ausgelöst werden:

[35] J. Levin/E. Madfis: Mass Murder at School; vgl. auch J. Savage: The Role of Exposure to Media Violence (2008).
[36] K. Newman/C. Fox: Repeat Tragedy (2009).
[37] Vgl. K. L. Tonso: Violent Masculinities (2009); J. Klein: Teaching her a lesson.

„Vielfältige Ursachen können zu Schulmassakern [der englische Ausdruck 'school shooting' lässt sich nicht sehr gut ins Deutsche übertragen, K. W.] beitragen; daher ist kein einzelner Faktor ausreichend, alle oder auch nur eine Untermenge dieser Ereignisse zu erklären. Die Ursachen können ganz unterschiedlichen Bereichen entspringen, von individuellen Ursachen, den unmittelbaren bzw. gemeinschaftlichen Kontexten bis hin zu gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten, in welchen die Ereignisse stattfinden."[38]

MUSCHERT hebt allerdings hervor, dass es eine Bedingung gibt, die für das Auftreten von Amokläufen notwendig ist:

„[...] nur eine der Ursachen ist notwendig, damit sich ein Schulmassaker ereignen kann: der Zugang zu Schusswaffen. Alle anderen Ursachen müssen so verstanden werden, dass sie häufig zum Problem der Schulmassaker beitragen, doch keine Ursache ist ausreichend, um eines auszulösen."[39]

Diese Feststellung sollte insbesondere auch im Rahmen der bundesdeutschen Debatte um Amokläufe bedacht werden, denn zuweilen ist es nicht leicht, sich des Eindrucks zu erwehren, dass die Verweise auf die fatalen Wirkungen von Mediengewalt nur dem Zweck dienen, von dieser simplen Tatsache abzulenken:[40] Ohne (Schuss-)Waffen sind Amokläufe nicht möglich.[41]

RALPH W. LARKIN wiederum versteht Amokläufe sogar als politisches Statement;[42] dies setzt natürlich voraus, dass die Täter sehr bewusst über ihre Taten nachdenken und diese planen. Träfe dies tatsächlich zu, wären monokausale Erklärungsansätze, die auf Medien abheben, völlig verfehlt. Wichtig ist allerdings zu betonen, dass die genannten Autoren Amokläufe wie in Columbine oder Winnenden im Blick haben – Gewaltausbrüche in U-Bahnen oder auf S-Bahnhöfen fallen nicht in diese Kategorie.

Selbst wenn man diesen Ansätzen nicht folgen möchte und auf die Wirkung von Medien in Bezug auf Gewaltbereitschaft und Gewaltausübung beharrt,[43]

[38] G. W. MUSCHERT: Research in School Shootings (2007), S. 67: "A variety of causes may contribute to school shootings, and therefore no single dynamic is sufficient to explain all, or even a subset, of such events. The causes may emerge from a variety of levels, ranging from the individual causes, community contexts, and social/cultural contexts in which the events occur."

[39] Ders., ebd., S. 68: "[...] only one of the causes is necessary for a school shooting to occur: the availability of guns. All other causes may be understood as frequently contributing to the problem of school shootings, but none of them alone is sufficient to cause a school shooting to occur."

[40] Vgl. J. A. ANDERSON: The Production of Media Violence (2008).

[41] GARY KLECK warnt allerdings davor, Amokläufe als Grundlage der Argumentation für strengere Gesetze in Bezug auf Waffenbesitz heranzuziehen, siehe G. KLECK: Mass Shootings in Schools (2009).

[42] R. W. LARKIN: The Columbine Legacy (2009).

[43] J. P. MURRAY: Media Violence (2008).

wäre das Zurückfallen hinter die Erkenntnis, dass es sich bei Amokläufen und Gewaltausbrüchen um komplexe und multifaktoriell verursachte Phänomene handelt,[44] geradezu fahrlässig, da dies eine Problemlösung oder zumindest die Annäherung an eine solche verunmöglichen würde.

6. Geschichte wiederholt sich

Wir müssen uns vor Augen führen, dass kontroverse Debatten um Medienwirkungen beileibe nicht neu sind:[45] Immer, wenn neue Medien auf den Markt der Möglichkeiten drängen, werden diese als besonders gefährlich angesehen und es besteht die Tendenz, in Bezug auf Medien konservativ zu handeln – also den Status quo ante erhalten zu wollen: In den 1980er Jahren waren es Videofilme, die als bedrohlich empfunden wurden, ebenso die Einführung des Privatfernsehens in Deutschland, etwas später auch Computerspiele, ab etwa 1995 das Internet und seit geraumer Zeit realitätsähnliche Computerspiele, vor allem so genannte *Ego-Shooter*, und zunehmend die Inhalte, die über Mobiltelefone verbreitet werden. Die Verbotsdebatte läuft jedoch – etwas polemisch formuliert – auf eine Form der Bewahrpädagogik hinaus, die daran orientiert ist, auf der einen Seite das bereits Gegebene als moralisch und sozial wünschenswert zu definieren und das Neue, im Entstehen befindliche als gefährlich, als moralisch bedenklich oder gar verwerflich zu beurteilen. Aus sozialpsychologischer Sicht und im Hinblick auf politische Opportunität sind solche Reaktionen zwar nachvollziehbar, doch ändert dies nichts an ihrer moralischen und gesellschaftlichen Bedenklichkeit.

7. Was heißt das und was nicht?

Das bisher Gesagte ist kein Plädoyer dafür, bspw. alle Maßnahmen des Jugendschutzes in Bezug auf Medien fallen zu lassen; ebenso kann der Hinweis auf Meinungsfreiheit nicht dazu genutzt werden, Filme oder Spiele ohne Altersfreigaben auf den Markt werfen zu können. Doch statt vorschnell von *Killerspielen* zu sprechen oder politische Entrüstung darüber zu zeigen, dass Kinder und Jugendliche missliebige Inhalte auf ihre Mobiltelefone speichern, und als Konsequenz nach Verboten zu rufen, sollten wir uns als Bürger einer liberalen Demokratie darüber bewusst werden, welchen Stellenwert der freie

[44] Vgl. St. Henry: A Complex Problem (2009); J. M. Oakes: The Effect of Media on Children (2009).

Zugang zu Medieninhalten hat. Dieser ist meines Erachtens so groß – wir sind uns dessen nur nicht mehr bewusst, weil wir frei zugängliche und unzensierte Medien als selbstverständlich ansehen –, dass jeder Eingriff einer besonderen Legitimierung bedarf, die deutlich über die Befürchtung von negativen Folgen hinausgehen muss, zumal wenn diese auf sowohl methodologisch, wissenschafts- und erkenntnistheoretisch als auch empirisch ziemlich schwachen Beinen steht.[46]

Allerdings gilt es, Medien und Medienunternehmen nicht aus ihrer Verantwortung zu entlassen, denn es gibt empirische Hinweise darauf, dass die Form der Berichterstattung über Gewalttaten und Amokläufe einen Einfluss auf potenzielle Nachahmer haben kann:

> „Diese Ergebnisse werfen ethische Dilemmata für die Medien auf, die die Pflicht haben, die Öffentlichkeit zu informieren, aber dem Risiko ausgesetzt sind, weitere Katastrophen auszulösen."[47]

Vergegenwärtigt man sich zudem die Art, wie Medien Augenzeugen oder die Freunde und Angehörigen von Opfern von Amokläufen wie in Winnenden bedrängen, um Sensationsberichte und Nachrichten mit „human touch" zu produzieren, stellt sich die Frage nach medialer Gewalt auf eine ganz neue Art – denn diesen Menschen wird psychische Gewalt angetan.

8. Fazit

Es ist notwendig, dass uns sowohl als Bürger einer Gesellschaft als auch als Medienkonsumenten klar wird, dass Medieninhalte letztlich nicht viel mehr sind als ein Zerrspiegel realer Verhältnisse.[48] Dabei besteht die Verzerrung nicht so sehr in der maßlosen Übertreibung oder Verharmlosung, sondern in der Selektion und Fokussierung bestimmter Weltausschnitte. Wenn wir uns über Gewalt in den Medien beklagen, so müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass die reale Gewalt um uns herum durch ihre Nichtdarstellung eben nicht verschwinden wird. Computerspiele – nur als ein Beispiel – könnten nun als Werkzeug zur Bewältigung von Angst im Angesicht dieser realen Gewalt

[45] H.-D. Fischer/J. Niemann/O. Stodiek: 100 Jahre Medien-Gewalt-Diskussion.
[46] T. Grimes/L. Bergen: The Epistemological Argument (2008); B. Gunter: Media Violence (2008).
[47] Ch. H. Cantor/P. Sheehan/Ph. Alpers/P. Mullen: Media and mass homicides (1999), S. 288: "These findings raise ethical dilemmas for the media who have a duty to inform the public, but who may be at risk of precipitating further catastrophes."
[48] Vgl. J. Röser: Die gesellschaftliche Dimension (2001), S. 143.

verstanden werden: Diese scheint im Spiel plötzlich beherrschbar, steuerbar, voraussehbar. Spiele reduzieren Komplexität, sie suggerieren Kontrolle und verringern das Gefühl der Ohnmacht. Sie befriedigen damit individuelle wie gesellschaftliche Bedürfnisse.

Ohne die Ursachen dieser Bedürfnisse zu kennen und zu beheben, werden Verbote nichts fruchten: Sie werden nur einen illegalen Markt schaffen, nicht unähnlich dem Drogenmarkt und mit vergleichbaren sozialen Folgen, und so zur Kriminalisierung von Kindern und Jugendlichen beitragen. Wir sollten das nicht zulassen.

Zusammenfassung

WEBER KARSTEN: **Gewalt in den Medien – methodologische, wissenschaftstheoretische und medienethische Reflexionen.** ETHICA 18 (2010) 1, 65–82

Werden außergewöhnliche Gewalttaten verübt, wird öffentlich oft sehr emotional diskutiert, wie Gewaltdarstellungen und Gewalttaten zusammenhängen. Oft werden (mono-)kausale Theorien der Medienwirkung vertreten. So wird angenommen, dass eine Beschränkung der Gewaltdarstellungen in Zahl und Intensität unmittelbar zur Reduktion entsprechender Gewalttaten führe. Erkenntnisse der Medienwirkungsforschung bieten dafür jedoch keine überzeugenden Argumente. Der Text wirft einen Blick auf methodische Probleme der Medienwirkungsforschung und der daraus resultierenden medienethischen Fragen.

Gewalt
(Massen-)Medienwirkung
Medien
Medienethik
Wissenschaftstheorie

Summary

WEBER, KARSTEN: **Violence in the media – reflections from a philosophy of science and media ethics perspective.** ETHICA 18 (2010) 1, 65–82

In case of cruel violence an often emotional debate starts in the public, concerning the relationship of display of violence and violence itself. Usually (mono-)causal theories of media effects are presumed. Thus, it is assumed that a reduction in frequency and intensity of display of violence will immediately reduce violent acts. But the existing evidence does not support this point of view. The author discusses some methodological problems of research concerning media effects as well as questions related to media ethics.

(Mass) media effects
media
media ethics
philosophy of science
violence

Literatur

ANDERSON, JAMES A.: The Production of Media Violence and Aggression Research. A Cultural Analysis. In: *American Behavioral Scientist* 51 (2008) 8, 1260–1279.

BONFADELLI, HEINZ: Der Einfluss des Fernsehens auf die Konstruktion der sozialen Re-

alität: Befunde aus der Schweiz zur Kultivierungshypothese. In: Roland Burkart (Hg.): Wirkungen der Massenkommunikation. Wien: Braumüller, ³1992.
— Medienwirkungsforschung I. Grundlagen und theoretische Perspektiven. Konstanz: UVK, ²2001.
BROWNE, KEVIN D./CATHERINE HAMILTON-GIACHRITSIS: The influence of violent media on children and adolescents: a public-health approach. In: *Lancet* 365 (2005), 702–710.
CANTOR, CHRISTOPHER H./PETER SHEEHAN/PHILIP ALPERS/PAUL MULLEN: Media and mass homicides. In: *Archives of Suicide Research* 5 (1999), 283–290.
EASTIN, MATTHEW S./ROBERT P. GRIFFITHS: Beyond the Shooter Game. Examining Presence and Hostile Outcomes Among Male Game Players. In: *Communication Research* 33 (2006) 6, 448–466.
FISCHER, HEINZ-DIETRICH/JÜRGEN NIEMANN/OSKAR STODIEK: 100 Jahre Medien-Gewalt-Diskussion in Deutschland. Synopse und Bibliographie zu einer zyklischen Entrüstung. Frankfurt/M.: Institut für Medienentwicklung und Kommunikation, 1996.
FRIEDRICHSEN, MIKE: Grundlagen und Perspektiven in der Gewalt-in-den-Medien-Forschung. In: Mike Friedrichsen, Gerhard Vowe (Hg.): Gewaltdarstellungen in den Medien. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
FRIEDRICHSEN, MIKE/STEFAN JENZOWSKY: Methoden und Methodologie. In: Mike Friedrichsen, Gerhard Vowe (Hg.): Gewaltdarstellungen in den Medien. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
FRITZ, JÜRGEN/WOLFGANG FEHR: Kulturkonflikt „Computerspiele". In: Spiel- & Lernsoftware – pädagogisch beurteilt, Band 14 (2004), S. 16–19.
GEISSLER, RAINER: Wandel durch Massenmedien. In: Roland Burkart (Hg.): Wirkungen der Massenkommunikation. Wien: Braumüller, ³1992.
GLEICH, ULI: Das Angebot von Gewaltdarstellungen in den Medien. In: Mike Friedrichsen, Gerhard Vowe (Hg.): Gewaltdarstellungen in den Medien. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
GREENE, KATHRYN/MARINA KRCMAR: Predicting Exposure to and Liking of Media Violence: A Uses and Gratifications Approach: In: *Communication Studies* 56 (2005) 1, 71–93.
GRIMES, TOM/LORI BERGEN: The Epistemological Argument. Against a Causal Relationship Between Media Violence and Sociopathic Behavior Among Psychologically Well Viewers. In: *American Behavioral Scientist* 51 (2008) 8, 1137–1154.
GROEBEL, JO/ULI GLEICH: Gewaltprofil des deutschen Fernsehprogramms. Opladen: Leske + Budrich, 1993.
GUNTER, BARRIE: Media Violence. Is There a Case for Causality? In: *American Behavioral Scientist* 51 (2008) 8, 1061–1122.
HAUSMANNINGER, THOMAS: Das Elend der Gewaltdebatte. In: *Medien praktisch: medienpädagogische Zeitschrift für die Praxis* 27 (2003) 2, 18–24.
— Voraussetzungen: Was in diesem Buch unter Ethik und unter Gewalt verstanden wird. In: Thomas Hausmanninger, Thomas Bohrmann (Hg.): Mediale Gewalt. München: Fink (UTB), 2002.
HEITMEYER, WILHELM/JOHN HAGAN: Gewalt. Zu den Schwierigkeiten einer systematischen internationalen Bestandsaufnahme. In: Dies. (Hg.): Internationales Handbuch der Gewaltforschung. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002.
HENRY, STUART: School Violence Beyond Columbine. A Complex Problem in Need of an Interdisciplinary Analysis. In: *American Behavioral Scientist* 52 (2009) 9, 1246–1265.

KIRSH, STEVEN J.: Cartoon violence and aggression in youth. In: *Aggression and Violent Behavior* 11 (2006), 547–557.
KLECK, GARY: Mass Shootings in Schools. The Worst Possible Case for Gun Control. In: *American Behavioral Scientist* 52 (2009) 10, 1447–1464.
KLEIN, JESSIE: Teaching her a lesson: Media misses boys' rage relating to girls in school shootings. In: *Crime, Media, Culture* 1 (2005) 1, 90–97.
KÜBLER, HANS-DIETER: Mediengewalt: Sozialer Ernstfall oder medienpolitischer Spielball? In: Mike Friedrichsen, Gerhard Vowe (Hg.): Gewaltdarstellungen in den Medien. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
KUNCZIK, MICHAEL: Gewalt und Medien. Köln: Böhlau, [2]1994.
LARKIN, RALPH W.: The Columbine Legacy. Rampage Shootings as Political Acts. In: *American Behavioral Scientist* 52 (2009) 9, 1309–1326.
LEVIN, JACK/ERIC MADFIS: Mass Murder at School and Cumulative Strain: A Sequential Model. In: *American Behavioral Scientist* 52 (2009) 9, 1227–1245.
MALETZKE, GERHARD: Massenkommunikationstheorien. Tübingen: Niemeyer, 1988.
MCHALE, SUSAN M./ARYN DOTTERER/JI-YEON KIM: An Ecological Perspective on the Media and Youth Development. In: *American Behavioral Scientist* 52 (2009) 8, 1186–1203.
MERTEN, KLAUS: Gewalt aus Medien? Fakt oder Fiktion. In: *Unsere Jugend: die Zeitschrift für Studium und Praxis der Sozialpädagogik* 55 (2003) 4, 157–169.
MIKOS, LOTHAR: Gewalt ist nicht gleich Gewalt. In: *Medien praktisch: medienpädagogische Zeitschrift für die Praxis* 27 (2003) 2, 12–17.
MURRAY, JOHN P.: Media Violence. The Effects Are Both Real and Strong. In: *American Behavioral Scientist* 51 (2008) 8, 1212–1230.
MUSCHERT, GLENN W.: Research in School Shootings. In: *Sociology Compass* 1 (2007) 1, 60–80.
NEWMAN, KATHERINE/CYBELLE FOX: Repeat Tragedy. Rampage Shootings in American High School and College Settings, 2002–2008. In: *American Behavioral Scientist* 52 (2009) 9, 1286–1308.
OAKES, J. MICHAEL: The Effect of Media on Children. A Methodological Assessment From a Social Epidemiologist. In: *American Behavioral Scientist* 52 (2009) 8, 1136–1151.
RENCKSTORF, KARSTEN: Neue Perspektiven in der Massenkommunikationsforschung. In: Roland Burkart (Hg.): Wirkungen der Massenkommunikation. Wien: Braumüller, [3]1992.
RÖSER, JUTTA: Die gesellschaftliche Dimension der Mediengewalt. In: Patrick Rössler, Uwe Hasebrink, Michael Jäckel (Hg.): Theoretische Perspektiven der Rezeptionsforschung. München: Fischer, 2001.
SAVAGE, JOANNE: Does viewing violent media really cause criminal violence? A methodological review. In: *Aggression and Violent Behavior* 10 (2004), 99–128.
— Role of Exposure to Media Violence in the Etiology of Violent Behavior. A Criminologist Weighs In. In: *American Behavioral Scientist* 51 (2008) 8, 1123–1136.
SCHABEDOTH, EVA: Inhalt: Gewalt – Ein Fazit der Erforschung „gewaltiger" Medieninhalte. In: Mike Friedrichsen, Gerhard Vowe (Hg.): Gewaltdarstellungen in den Medien. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
SCHÖNBACH, KLAUS: Erträge der Medienwirkungsforschung für eine Medienethik. In: Michael Haller, Helmut Holzhey (Hg.): Medien-Ethik. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991.
SCHULZ, WOLFRAM: Die Akzeptanz und Beurteilung von Gewalt als Mittel politischer Aus-

einandersetzung. In: Mike Friedrichsen, Gerhard Vowe (Hg.): Gewaltdarstellungen in den Medien. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
TONSO, KAREN L.: Violent Masculinities as Tropes for School Shooters. The Montréal Massacre, the Columbine Attack, and Rethinking Schools. In: *American Behavioral Scientist* 52 (2009) 9, 1266–1285.

Prof. Dr. phil. Karsten Weber, Kulturwissenschaften, Europa-Universität Viadrina,
PSF 1786, D-15207 Frankfurt/Oder
kweber@euv-frankfurt-o.de

ETHICA 18 (2010) 1, 83–95

DISKUSSIONSFORUM

DAGMAR FENNER

SIND PHILOSOPHEN EXPERTEN IN „ANGEWANDTER ETHIK"?

Zur Relevanz und Aufgabe von Ethikkommissionen

Der gesellschaftliche Bedarf an ethischer Orientierung ist infolge der rasanten Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik erheblich gestiegen. Angesichts der vielen neuartigen moralischen Probleme und Konflikte setzt man die Hoffnung vermehrt auf die „Angewandte Ethik". Angewandte Ethiker übernehmen häufig beraterische Funktionen in Kommissionen, Räten oder politischen Gremien. Einziger moralischer Grund für die Einberufung solcher Ethikkomitees ist es, die moralische Unsicherheit in der Praxis zu reduzieren.[1] In ihnen sollen ein Konsens bezüglich der strittigen ethischen Fragen gefunden und ethische Handlungsorientierungen für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe, eine Nation oder sogar ganze Staatengemeinschaften entwickelt werden. Entsprechend muss man lokale, nationale und internationale Ethikkommissionen unterscheiden:[2] Nationale und internationale Beratungsgremien werden meist von politischen Instanzen ins Leben gerufen und zielen auf die Entwicklung von Richtlinien und Gesetzen ab. Sie können ad hoc von einer Regierung im Vorfeld einer politischen Entscheidung bezüglich akuter ethischer Probleme eingesetzt oder aber als fester Bestandteil des Politikbetriebs institutionalisiert werden. Ständige Gremien wären etwa die „Nationale Ethikkommission (NEK)" der Schweiz, der „Deutsche Ethikrat" oder der „Dänische Ethikrat", welche die öffentlichen Diskussionen fördern und Empfehlungen für die Politik abgeben sollen (vgl. Teil 3). Daneben gibt es auch themenspezifisch eingegrenzte ständige Kommissionen wie die Zentrale Ethikkommission bei der deutschen Bundesärztekammer (ZEKO) für ethische Fragen in der modernen Biomedizin oder die zentralen Ethikkommissionen der Schweizerischen Akademien der Naturwissenschaften oder der medizinischen Wissenschaften, in denen allgemeine ethische Richtlinien für die naturwissenschaftliche bzw. medizinische Forschung und Praxis erarbeitet werden.

Lokale Ethikkommissionen hingegen sind an einzelne Institutionen wie Forschungseinrichtungen oder Kliniken gebunden und sollen das Handeln in diesen Institutionen orientieren. Da die Art der jeweiligen beratenden Funktionen stark divergiert, gilt es nochmals zwei Typen von lokalen Gremien zu unterscheiden:[3] Ethikkommissionen an Forschungseinrichtungen wie Universitäten oder Max-Planck-Instituten einerseits beraten die Forschenden hinsichtlich der ethisch oder rechtlich problematischen

[1] Vgl. M. Kettner: Ethik-Komitees. In: *Erwägen, Wissen, Ethik* (2005) 1, S. 3–16.
[2] Vgl. dazu A. Vieth: Einführung in die Angewandte Ethik (2006), S. 22f.
[3] Vgl. ders., ebd., 23ff.

Aspekte ihrer Projekte. Zu bedenken wären etwa potentielle Gefahren für die Forschungsobjekte, also für Versuchstiere oder Probanden. Seit 1995 sind solche Kommissionen an allen deutschen medizinischen Fakultäten rechtliche Pflicht. In Kliniken und Krankenhäusern andererseits sind Ethikkommissionen bislang nur in den USA vorgeschrieben, wohingegen sie sich in Deutschland auf freiwilliger Basis erst langsam durchsetzen. Beraten wird über konkrete strittige Fälle des Klinikalltags, etwa über die Verteilung knapper Ressourcen, einen Behandlungsabbruch oder die Durchführung einer bestimmten Therapie.

Fragt man nach der personellen Zusammensetzung solcher Ethikkommissionen, handelt es sich fast durchgängig um interdisziplinäre Expertenkommissionen aus Fachvertretern verschiedener wissenschaftlicher Richtungen: Philosophen, Theologen, Juristen, Sozialwissenschaftler, Ökonomen, Mediziner, Naturwissenschaftler. Sie sind jeweils für bestimmte Aspekte des Problems Experten, etwa für theologische, juristische, ökonomische oder rein sachlich-deskriptive Aspekte. Abgesehen von eher seltenen Doppelqualifikationen sind die meisten auf dem Gebiet der anderen Laien. Dass Juristen in solchen Gremien gebraucht werden, wird kaum von jemandem in Zweifel gezogen. Denn nur sie können zuverlässig Auskunft über das gegenwärtig geltende Recht und die Chance allfälliger Gesetzesänderungen erteilen.[4] Genauso gut scheint die Aufnahme von Theologen gerechtfertigt zu sein, weil sie am besten mögliche Bedenken von kirchlicher Seite aus antizipieren können. Während des Weiteren die Ökonomen über die wirtschaftlichen Konsequenzen bestimmter gesellschaftlicher Entscheidungen Bescheid wissen, kennen die Soziologen die bereichsspezifisch relevanten sozialen Strukturen und Prozesse. Auch das Fachwissen von Naturwissenschaftlern oder Medizinern hinsichtlich ethischer Konflikte im Bereich von Umwelt und Gesundheit ist in Kommissionen mit entsprechendem Auftrag sicherlich unabdingbar.

Im Unterschied zu den genannten Fachwissenschaftlern scheint die Notwendigkeit der Mitarbeit von Philosophen bzw. philosophischen Ethikern oder Angewandten Ethikern in Ethikkommissionen nicht gleich evident zu sein. Vielmehr entzünden sich regelmäßige Kontroversen daran, ob es überhaupt so etwas wie Experten für philosophische Ethik geben könne, die analog zu den anderen Spezialisten mit einem spezifischen Wissen oder wichtigen Informationen zur Entscheidungsfindung beitragen könnten. Immer wieder wird gegen ein solches Ethik-Expertentum geltend gemacht, in Sachen Angewandter Ethik sei jede urteilsfähige Person Experte. Hingegen besitzen Philosophen in NIDA-RÜMELINS Worten „weder eine Sonderkompetenz für singuläre moralische Überzeugungen (moralische Einzelintuitionen) noch gar für eine umfassende oder resümierende wertende Stellungnahme zu einzelnen Szenarien"[5]. Auch BERNARD WILLIAMS und ARTHUR CAPLAN vertreten dezidiert die Ansicht, dass es

[4] Vgl. D. BIRNBACHER: Für was ist der „Ethik-Experte" Experte?. In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft (1999), S. 267–284, S. 268.

[5] J. NIDA-RÜMELIN: Zur Rolle ethischer Expertise in Projekten der Technikfolgenabschätzung. In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, S. 245–266, S. 265.

keine Ethikexperten mit einem überlegenen Wissen oder Sachverstand geben könne.[6] Vor allem die Vorstellung, Philosophen könnten auf ihre besondere ethische Autorität pochen und den anderen Menschen vorschreiben, wie sie handeln sollen, evoziert fast durchgängig Unbehagen.

Das Ziel meines Beitrags ist primär die Klärung der Frage, ob und inwiefern es für ethische Probleme so etwas wie „Experten" geben kann. Können die in Ethikkommissionen tätigen Fachwissenschaftler von den Juristen über die Theologen bis hin zu den Naturwissenschaftlern und Medizinern als Experten für Angewandte Ethik gelten und wenn ja mit welchem Recht? Zur Beantwortung dieser Fragen gilt zu überlegen, wodurch sich ein Experte in Angewandter Ethik eigentlich auszeichnen müsste. Dies wiederum ist natürlich nur sinnvoll, wenn man weiß, was Angewandte Ethik genau sei. Ich werde also in einem ersten Schritt einige neuere Konzepte und Definitionen Angewandter Ethik vorstellen (Teil 1). Im zweiten Schritt versuche ich dann das Sachwissen und die Kompetenzen zu benennen, die man von Experten der Angewandten Ethik erwarten würde (Teil 2). So lässt sich dann eruieren, ob Philosophen oder andere Fachwissenschaftler von Haus aus mehr von diesen Qualifikationen besitzen. Wenn schon alle anderen fachwissenschaftlichen Kommissionsmitglieder Experten für Angewandte Ethik wären, bräuchte es in interdisziplinären Ethikkommissionen natürlich keine Philosophen mehr, die in philosophischer Ethik ausgebildet wurden. Abschließend soll versucht werden, Relevanz und Auftrag von Ethikkommissionen zu umreißen (Teil 3).

Erwähnt werden soll noch, dass je nach den Schwerpunkten einer Institution häufig die entsprechenden Fachvertreter dominieren, also beispielsweise die Mediziner in Kommissionen von medizinischen Forschungseinrichtungen. Angesichts dessen lässt sich die kritische Frage aufwerfen, ob eine solche Dominanz etwa von Medizinern oder Naturwissenschaftlern in bestimmten Gremien nicht als problematisch eingestuft werden muss. Auch wenn medizinethische Beratung natürlich nicht ohne interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Ärzten möglich ist, ist etwa nach Marcus Düwell „nicht ersichtlich", warum Mediziner eine besondere Kompetenz für medizinethische Probleme haben sollen.[7] In einer von Medizinern dominierten Forschungskommission scheint die Gefahr vielmehr groß zu sein, dass Mediziner bei der Bewertung medizinischer Forschungsprojekte oder des Einsatzes neuer Interventionsmöglichkeiten die ethischen Probleme herunterspielen. Um Lobbying zu vermeiden und einen rational begründeten, nicht interessengeleiteten Konsens zu erzielen, ist nach Urs Thurnherr die Mitwirkung von Philosophen unverzichtbar.[8] Die Legitimierung dieser Mitwirkung muss allerdings im Folgenden erst noch geleistet werden.

[6] Vgl. P. Schaber: Gibt es auf normative Fragen richtige Antworten? In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, S. 131–142, S. 140, sowie D. Birnbacher: Für was ist der „Ethik-Experte" Experte?, S. 269.

[7] Vgl. M. Düwell: Die Bedeutung ethischer Diskurse in einer wertepluralen Welt. In: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum (2000), S. 76–116, S. 105.

[8] Vgl. U. Thurnherr: Angewandte Ethik zur Einführung (2000), S. 31f.

1. Zur Definition „Angewandter Ethik"

Die Beantwortung der Frage nach dem Expertentum in Angewandter Ethik muss je nach der zugrunde gelegten Definition „Angewandter Ethik" zwangsläufig unterschiedlich ausfallen. Bezüglich dieses noch jungen Unternehmens lassen sich dabei in der gegenwärtigen Diskussion grob zwei Modelle unterscheiden: das deduktive Top-down-Modell (1.1), das induktive Bottom-up-Modell (1.2) und eine dialektische Zwischenlösung (1.3). Alle drei Konzepte sollen hier in groben Umrissen skizziert werden:

1.1 Das deduktive „Top-down-Modell"

Bei ersterem Modell definiert man „Angewandte Ethik" als eine Teildisziplin der normativen Ethik, welche die in der Allgemeinen Ethik entwickelten allgemeinen Prinzipien auf konkrete praktische Probleme „anwendet". Analog zum Hempel-Oppenheim-Schema wird davon ausgegangen, dass man aus den universellen Prinzipien und den gegebenen situativen Umständen die richtige Handlungsweise ableiten („deduzieren") kann. Auch Kants Universalismus ist zweifellos einem deduktiven Verständnis von Moral verpflichtet. Denn er begreift die Anwendung des sorgfältig begründeten Moralprinzips als zweitrangiges Geschäft der bloßen Unterordnung des Besonderen (die Einzelhandlung) unter das Allgemeine (die Prinzipien). Definiert wird die Angewandte Ethik also bei dieser Deutungsweise als „philosophische Disziplin", die eine „systematische Anwendung normativ-ethischer Prinzipien auf Handlungsräume, Berufsfelder und Sachgebiete"[9] leistet. Entsprechend der anwendungsspezifischen Handlungsfelder kann sie nochmals in „Medizinethik", „Ökologieethik", „Medienethik" etc. untergliedert werden. Es handelte sich um eine „angewandte Wissenschaft"[10], die genauso wie die Allgemeine Ethik von akademischen Philosophen betrieben wird. Von der Allgemeinen Ethik soll sie sich lediglich durch ihre Spezialisierung auf medizinische, ökologische, medienspezifische o. ä. Probleme unterscheiden.

Definiert man Angewandte Ethik gemäß dem Top-down-Modell als eine Disziplin der normativen Ethik, kämen als „Experten" von vornherein lediglich die akademisch ausgebildeten Philosophen in Frage, vornehmlich die Inhaber einer Professur für Angewandte Ethik. Dabei gilt zu beachten, dass in der Praxis kaum jemand „Angewandte Ethik" betreibt. Vielmehr hat man sich immer schon auf bestimmte Bereichsethiken spezialisiert: Man definiert sich beispielsweise als „Medizinethiker", „Wirtschaftsethiker" oder „Technikethiker". Im Bereich der akademischen Philosophie ist eine solche Spezialisierung fast unumgänglich, weil in jedem Handlungsbereich vertiefte Fachkenntnisse vorausgesetzt werden (vgl. unten, Teil 2.a). Die „Generalisten" Angewandter Ethik werden aufgrund ihres notgedrungen in die Breite statt in die Tiefe gehenden Überblickswissens eher belächelt.[11] Professoren auf Lehrstühlen für eine

[9] U. Thurnherr: Angewandte Ethik, S. 14.
[10] Vgl. A. Pieper: Einführung in die Ethik (2007), S. 92.
[11] Vgl. K. Ott: Vom Begründen zum Handeln (1996), S. 65.

spezifische Bereichsethik wie etwa Medizinethik haben teilweise nicht nur ein Philosophiestudium absolviert, sondern zusätzlich eines im entsprechenden Fachbereich, also z. B. der Medizin.

1.2 Das induktive „Bottom-up-Modell"

Bei einem „Bottom-up-Modell" Angewandter Ethik werden generelle Prinzipien nicht abgeleitet, sondern aus den gesammelten und systematisierten Erfahrungen mit ähnlichen Problemfällen hergeleitet („induziert"). Umgekehrt zum deduktiven Modell sind hier die kontextgebundenen Einzelurteile, fallbezogenen Erfahrungen, persönlichen Wertüberzeugungen und Intuitionen der Beteiligten das Primäre. Die allgemeinen Regeln oder Prinzipien hingegen sind das bloß hergeleitete Sekundäre. Aus dieser Warte plädiert man daher für einen Typus einer Angewandten Ethik, der gerade als „*Gegenmodell* zu bestimmten Traditionslinien der modernen philosophischen Ethik" auftritt.[12] Ausgangspunkt der Angewandten Ethik wären dann nicht Grundsatzfragen der praktischen Orientierung, sondern sehr spezielle Probleme der alltäglichen moralischen Praxis. Ein solches durch akute Schwierigkeiten ausgelöstes Klärungsbedürfnis spreche keineswegs die Ethik als wissenschaftliche Disziplin der Philosophie an, sondern diese mutiere vielmehr selbst zum Gegenstand der Kritik.[13] Klassische Theorien der philosophischen Ethik seien in der Angewandten Ethik oft „hinderlich und irrelevant"[14], weil sie eine kontextsensible Situationswahrnehmung vereiteln und von den evaluativen Erfahrungen der Betroffenen ablenken. Damit werde eine konsensuelle Lösungsfindung behindert. Folglich ließe sich Angewandte Ethik weder als philosophische Disziplin noch über ihren Anwendungscharakter definieren. Sie wird dann statt als „reine Wissenschaft" als Tätigkeit des demokratischen Sich-Beratens aufgefasst, die zwischen Wissenschaft und Politik vermittelt.[15] Ihr ausdrückliches Ziel sei es, auf die öffentlichen Entscheidungsprozesse bezüglich drängender Zeitfragen Einfluss zu nehmen. Versteht man Angewandte Ethik dergestalt als „Engagement", als „Tätigkeit des öffentlichen Beratens", wird das Monopol philosophischer Ethiker gerade an den Pranger gestellt. Es ist dann nämlich keineswegs ersichtlich, wieso nicht auch Laien in der Philosophie Experten für Ethik sein sollen, die möglicherweise dem praktischen Problem viel näherstehen.

1.3 Das dialektische Modell

Gegen beide Modelle gibt es schwerwiegende Einwände, die ich im Rahmen dieses Beitrags nur erwähnen kann: Auf der einen Seite erweist sich die Einzelfallbetrachtung und der induktive Ausgang von Erfahrungen und Intuitionen der Betroffenen bei

[12] A. Vieth: Einführung, S. 14.
[13] C. Kaminsky: ‚Angewandte Ethik' zwischen Moralphilosophie und Politik. In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft (1999), S. 143–160, S. 144.
[14] A. Vieth: Einführung, S. 45.
[15] Vgl. ders., ebd., S. 149, und M. Kettner: Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik? In: Ders. (Hrgs.): Angewandte Ethik als Politikum, S. 388–407, S. 398.

genauerer Betrachtung als unhaltbar. Zunächst kann von Situationswahrnehmungen oder Erfahrungen nicht auf Normen geschlossen werden, ohne einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen. Darüber hinaus sind persönliche Wertüberzeugungen oder Intuitionen nicht per se ethisch richtig und können sich erfahrungsgemäß widersprechen. Auf der anderen Seite kämpfen die Vertreter eines deduktiven Modells erstens mit der Schwierigkeit, dass es in der Philosophie keine einheitliche ethische Theorie gibt. Zweitens besteht bei einem deduktiven Vorgehen die Gefahr, dass man der sorgfältigen Analyse der Handlungssituation und den Ansprüchen, Interessen und Rechten der beteiligten Individuen zu wenig Gewicht beimisst.[16] Den Ausgangspunkt angewandt-ethischer Reflexionen können aber nicht Theorien über das gute und richtige Leben bilden, sondern nur die möglichst detaillierten Beschreibungen der problematischen Handlungssituationen. Bezüglich der ersten Problematik gilt: Auch wenn man sich im Laufe der Philosophiegeschichte nicht auf einheitliche Moralprinzipien geeinigt hat, darf man dennoch von einem Bioethiker (oder analog von einem Medizinethiker etc.) erwarten, dass er die metaethischen Voraussetzungen und normativen Ausgangspunkte seiner Position offenlegt und ihre Geltung ausweist.[17] Letztlich ist es für jede konkrete Handlungsempfehlung Angewandter Ethik unabdingbar, „eine philosophisch ausgewiesene ethische Theorie zu Grunde zu legen, um die herangezogenen Beurteilungsprinzipien zu legitimieren"[18]. Da man also in der Angewandten Ethik keineswegs auf die theoretische Leistung der philosophischen Ethik verzichten kann, scheint mir eine philosophische Grundausbildung notwendige Voraussetzung zu sein. Die notwendige theoretische Kenntnis philosophischer Argumentationsformen und Begründungsmethoden darf aber nicht zu einem Erfahrungsverlust und zur Praxisferne führen. Der Denkprozess Angewandter Ethik kann folglich weder eine deduktive Einbahnstrasse von oben nach unten noch eine induktive Einbahnstrasse von unten nach oben darstellen. Es geht stattdessen um eine typische dialektische Denkbewegung zwischen ethischer Theoriebildung und Erfahrung.[19]

2. Was macht einen Experten in Angewandter Ethik aus?

Um feststellen zu können, wem man überhaupt den Expertenstatus im Bereich Angewandter Ethik attestieren darf, gilt sorgfältig zu prüfen, über welche Qualifikationen solche Experten nun eigentlich verfügen müssten. Das deutsche Wort „Experte" ist eine Übertragung des französischen *expert*, das soviel meint wie: „erfahren, sachkundig", zurückgehend auf lateinisch *expertus*: „erprobt, bewährt". Ein Experte ist also jemand, der auf einem bestimmten Gebiet besonders Bescheid weiss; ein Sachverständiger oder Kenner. Ich werde im Folgenden versuchen, die notwendigen Qualifikationen eines Experten in Angewandter Ethik zu benennen und zu eruieren, wem sie

[16] Vgl. A. Vieth: Einführung, S. 45.
[17] Vgl. M. Düwell: Bioethik (2008), S. 31.
[18] Vgl. M. Düwell: Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik. Einleitung. In: M. Düwell, Christoph Hübenthal,, Micha H. Werner (Hrsg.): Handbuch Ethik (2002), S. 243–247, S. 246.
[19] Vgl. dazu T. L. Beauchamp/J. F. Childress: Principles of Biomedical Ethics (4 1994), S. 23.

in besonderer Weise zukommen. Dabei sind grundsätzlich materiale Kompetenzen im Sinne eines Wissensbestandes (a) von formalen Kompetenzen als „flüssigen" Fähigkeiten (b) zu unterscheiden.

2.1 Materiale Kompetenzen

Von einem Experten der Angewandten Ethik müsste man a) erwarten, dass er in dem zur Diskussion stehenden Praxisfeld wie Medizin (Medizinethik) oder Wirtschaft (Wirtschaftsethik) Bescheid weiß. Gefragt sind ein inhaltliches empirisches Fachwissen und systematisierte, wissenschaftlich reflektierte Erfahrungen. Es liegt auf der Hand, dass diesbezüglich die entsprechenden Fachwissenschaftler, also etwa Mediziner oder Wirtschaftswissenschaftler die Nase vorn haben. Philosophen hingegen müssten gute Autodidakten sein und über sehr viel Fleiß verfügen, um sich die nötigen Kenntnisse aneignen zu können. Das Experten-Wissen in der Angewandten Ethik umfasst aber über diese empirische Beschlagenheit hinaus b) auch die Kenntnis ethischer Theorien, ethischer Problemstellungen und entsprechender Lösungsmodelle. Diesbezüglich sind nun die Philosophen unbestrittene Favoriten. Allerdings kann sicherlich nicht gemeint sein, dass die Ethik-Experten im Rahmen eines öffentlichen Beratungsprozesses die Gesprächspartner von der Richtigkeit einer bestimmten Moraltheorie wie der Diskursethik, des Konsequentialismus oder der Deontologie überzeugen sollen. Auch wenn vertiefte Kenntnisse über moralphilosophische Wissensbestände zweifellos unabdingbar sind, gehört die Vermittlung oder gar das Aufoktroyieren dieses Wissens nicht zu den Aufgaben eines Ethik-Experten. Grundsätzlich sollte er nicht über ethische Grundbegriffe und Theorien dozieren, sondern sie auf aktuelle Fallbeispiele anwenden können.[20] Das theoretische Wissen kann ihm helfen, in der Praxis zu erkennen, welche Gesichtspunkte und impliziten Wertvorstellungen von Vertretern verschiedener Moralauffassungen in bestimmten Entscheidungssituationen geltend gemacht werden. Hinsichtlich der materialen Fachkompetenzen ist also sowohl ein inhaltliches Wissen bezüglich empirischer Sachverhalte als auch ein Überblick über die Typen ethischer Theorien und Argumentationen erforderlich. Den Idealfall stellen daher Angewandte Ethiker dar, die ein Doppelstudium absolviert haben, beispielsweise in Medizin und Philosophie, wie die Medizinethiker Prof. Marckmann und Prof. Wiesing (Tübingen), in Biologie und Philosophie, wie der Bioethiker Prof. Rehmann-Sutter (Lübeck), oder in Ingenieurswissenschaft und Philosophie, wie der Technikphilosoph Prof. Ropohl (Frankfurt a. M.).

2.2 Formale Kompetenzen

Ein Experte in Angewandter Ethik benötigt zwar, wie gesehen, hinreichende materiale Fachkompetenzen, d. h. ein inhaltliches Wissen bezüglich empirischer Sachverhalte sowie einen Überblick über die Typen ethischer Theorien und Argumentationen. Zu einem Kenner oder Sachverständigen avanciert er aber erst dank formaler Fachkompetenzen: So kommt es c) auf die bereits angesprochene Fähigkeit an, die verschiede-

[20] Vgl. D. Birnbacher: Für was ist der „Ethik-Experte" Experte?, S. 270.

nen ethischen Standpunkte der Gesprächsteilnehmer erkennen und nachvollziehen zu können. Er soll aber nicht nur die Werthaltungen und Moralauffassungen der Beteiligten identifizieren, sondern sich auch in die Lage insbesondere der direkt Betroffenen hineinversetzen können. Denn gemäß der Grundidee des unparteiischen oder objektiven Standpunktes der Moral sollen neben den unterschiedlichen Werthaltungen der Beteiligten auch deren Bedürfnisse, Wünsche und Interessen gleichermaßen berücksichtigt werden. Es muss dem Experten folglich gelingen, sich sowohl vom eigenen subjektiven Standpunkt als auch von allen wissenschaftlich ausgewiesenen Positionen zu distanzieren, um die Interessen und Ansprüche der Gesprächsteilnehmer ernst zu nehmen. Er muss sich vorstellen und nachempfinden können, wie das Leben oder die Grundeinstellung zum Leben dieser Personen durch die fragliche Handlungsweise betroffen wäre. Die Einnahme eines solchen unparteiischen Standpunktes erfordert ein hohes Maß an Selbstdistanz und innerer Gelassenheit.[21] Da die akademischen Philosophen während ihres Studiums gelernt haben, in verschiedensten philosophisch-weltanschaulichen Systemen zu denken, dürfte ihnen diese reflexive Distanzierung von den eigenen Meinungen und Interessen besonders gut gelingen. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass auch andere Wissenschaftler oder Laien über diese Kompetenz verfügen können. Im Unterschied zu denjenigen, die im alltäglichen Arbeitsprozess gefangen sind und die daselbst eingespielten Entscheidungsmuster übernommen haben, dürften Philosophen aber über deutlich mehr Muße und Unvoreingenommenheit verfügen. Auch haben sie keine Interessen eines Berufsstandes oder einer Gruppe durchzusetzen, die sie repräsentieren.

Natürlich reicht es nicht aus, wenn ein ethischer Experte aufgrund einer ausgeprägten Selbstdistanz habituell die Standpunkte und Sichtweisen der am Gespräch beteiligten Personen einnimmt. In einem zweiten Schritt soll er vielmehr d) zu den fremden Interessen genauso wie zu seinen eigenen kritisch Stellung beziehen. Dabei kann er sie unter verschiedenen kognitiven Hinsichten einer Prüfung unterziehen: Viele Standpunkte erweisen sich bei näherer Analyse als widersprüchlich oder unklar, gekennzeichnet von vorschnellen Polarisierungen, Übergeneralisierungen oder falschen Schlussfolgerungen. Solche unterlaufen vor allem da gerne, wo heftige Emotionen ins Spiel kommen, wie es bei den meisten Konflikten der Angewandten Ethik der Fall ist. Oft sind auch die einer Position zugrunde liegenden Hintergrundannahmen problematisch, so dass sie rekonstruiert und korrigiert werden müssen. Der Experte hätte sodann auf eine begründete Rechtfertigung der Standpunkte zu drängen und die Reichweite der einzelnen Argumente zu klären. Er könnte Gegenargumente oder außer Acht gelassene Gesichtspunkte aufführen und kontraintuitive Konsequenzen aufzeigen, die sich aus der Position ergeben. Dabei ist kaum zu leugnen, dass Philosophen Spezialisten im systematischen Denken sind und dass sie die wichtigsten Argumentationstypen und Begründungsformen kennen. Nach einem Bild von Crosthwaite betritt der professionelle Ethiker die öffentliche Diskussion mit einer Landkarte möglicher Argumentationsverläufe.[22] Aufgrund seiner Kompetenz zur Selbstdistanz und zur Einnahme des unparteiischen Standpunktes dürfte es ihm leichter fallen, Ar-

[21] Vgl. ebd.

gumente andersdenkender Personen unvoreingenommen zu prüfen, d. h. unabhängig davon, ob sie ihm sympathisch sind oder nicht. Er kann also einerseits die verschiedenen Argumente der Meinungsvertreter zum Zweck einer Klärung zurückführen auf bestehende Argumentationstypen und andererseits die Diskussion erweitern „durch einen Fundus von potentiell relevanten Argumenten"[23].

Von einem Experten in Angewandter Ethik wäre e) zu wünschen, dass er über besondere Fähigkeiten im Führen oder Moderieren von Gesprächen verfügt. Er hätte die Diskussion zu strukturieren und auf eine normativ-ethische Begründungsebene hinzuführen.[24] Damit eine vernünftige, von allen akzeptierbare Lösung für ethische Probleme gefunden werden kann, müsste er zwischen den gegensätzlichen Sichtweisen vermitteln. Als Gesprächsleiter hätte er zudem die Einhaltung bestimmter Diskursregeln zu überwachen: dass etwa jeder Teilnehmer sich verständlich äußert und seine Position begründet; dass er alle anderen als vernünftige und gleichberechtigte Gesprächspartner ernst nimmt; dass keiner versucht, die anderen im Sinne seiner persönlichen Interessen strategisch zu beeinflussen oder vernünftige Argumente und gute Gründe abzuweisen, nur weil sie seine eigene Position in Frage stellen; dass alle sich ausschließlich von der Vernunft, nicht von persönlichen Interessen leiten und einzig den Zwang des besseren Arguments (nicht irgendwelcher autoritativer Macht) gelten lassen; dass das oberste Ziel für alle die Konsensfindung und die gemeinsame Lösung moralischer Konflikte darstellt. Nun vollzieht sich die Philosophie seit ihren Anfängen in der Antike wesentlich im Gespräch: Sie entsteht und bewährt sich zugleich in der argumentativen Verständigung. Darüber hinaus haben namhafte Philosophen Argumentations- und Diskurstheorien entworfen. Die Diskursethik, der die meisten soeben aufgelisteten Diskursregeln entstammen, eignet sich besonders gut als Theorierahmen für das diskursive, konsensorientierte Argumentieren in Ethikkomitees.[25] Daneben verdient die Methode des „sokratischen Gesprächs" Erwähnung. Sie geht zurück auf Sokrates, den Vater der philosophischen Ethik, der als Erster das Argument (den „logos") zum Instrument der Konsensfindung erhob. Die sogenannten Neosokratiker (Nelson/Heckmann) haben die Teilnehmerzahl vom typischen sokratischen Dialog zum Gruppengespräch mit zehn Teilnehmern erweitert.[26] Philosophen scheinen damit prädisponiert zu sein für die Rolle eines Moderators von diskursiven Beratungsprozessen.

Viele erhoffen sich von Ethik-Experten nicht nur die Gesprächsführung und die Klärung der Argumente, sondern auch die „richtige Antwort": Wer den Prozess des gemeinsamen Reflektierens und Abwägens über ein bestimmtes ethisches Problem unterstützen könne, müsse auch fähig sein, selbst die bestmögliche Lösung zu präsentieren. Obgleich der Schluss logisch zwingend zu sein scheint, wird doch gerade dies von den meisten ethischen Beratern verneint. Weder erlaube ihnen die ethische Fach-

[22] K.-P. Rippe: Ethikkommissionen in der deliberativen Demokratie. In: M. Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum (2000), S. 140–164, S. 159f.
[23] Vgl. A. Vieth: Einführung, S. 40.
[24] Vgl. U. Thurnherr: Angewandte Ethik, S. 31.
[25] Vgl. dazu M. Kettner: Ethik-Komitees, S. 10f.
[26] Vgl. D. Fenner: Philosophie contra Psychologie? (2005), S. 163f.

kompetenz notwendig die ethisch richtige Stellungnahme noch dürfen sie jemandem die Verantwortung für ethische Entscheidungen abnehmen.[27] Beides muss man aber in meinen Augen klar voneinander trennen. Bezüglich der ersten Behauptung sind die meisten Probleme Angewandter Ethik zweifellos zu komplex, als dass Lösungen „aus einer Warte und sozusagen im denkerischen Alleingang entworfen werden könnten"[28]. Indem der Experte Angewandter Ethik sich aber leichter ein umfassendes Bild der verschiedenen Standpunkte erwirbt und deren Stärken und Schwächen durchschaut, dürfte er tatsächlich zu einem kompetenteren Urteil gelangen. Allerdings ist seine Stellungnahme dann nicht mehr durch seinen Expertenstatus oder durch sein akademisches Studium „gedeckt".[29] Aufgrund seines Expertenstatus kommt dem Berater keine ethische Autorität bezüglich aktueller moralischer Konflikte zu. Es handelt sich vielmehr um sein ganz persönliches Urteil, obwohl er bei der Urteilsfindung natürlich von seinen materialen und formalen Fachkompetenzen profitieren kann. Würden die am Konflikt beteiligten Personen seinem Rat folgen, nur weil er eine Autorität darstellt, wäre ihre Autonomie unterwandert. Der Experte nähme ihnen die ethische Verantwortung ab, die man eigentlich gar nicht delegieren kann. Ist jedoch nicht die Autorität der Person ausschlaggebend, sondern die Kraft seiner Argumente, scheint mir das Pochen auf die „ethische Neutralität" des Ethik-Experten verfehlt zu sein. Der Kartograph der Landkarte aller möglichen ethischen Positionen und Argumente kann schwerlich eine „neutrale" Bewertung der Standpunkte aufzeigen, ohne selbst Stellung zu beziehen.[30] Mit Blick auf das Argumentieren und die Einnahme eines unparteiischen Standpunktes kann der Experte den anderen ein Vorbild sein, sofern ihnen seine begründeten Stellungnahmen einleuchten.

3. Relevanz und Aufgabe von Ethikkommissionen

Abschließend gilt festzuhalten: Niemand hat ein Privileg zur Auffindung der richtigen Antworten auf ethische Streitfragen. Prinzipiell ist jeder urteilsfähige Mensch imstande, einen konstruktiven Beitrag zur ethischen Entscheidungsfindung zu leisten. Angesichts der meisten gegenwärtigen moralischen Probleme sind aber ein spezifisches (beispielsweise medizinisches) Fachwissen sowie mannigfaltige Erfahrungen aus der Praxis nötig, die sich Laien erst erarbeiten müssten. Der Vorteil interdisziplinärer Ethikkommissionen besteht zweifellos darin, dass hier ein optimaler Austausch über das unabdingbare Fachwissen aus der Forschung und über die systematisierte Erfahrung gewährleistet ist. Während die Fachwissenschaftler, die beteiligten Fachkräfte (Mediziner und Pflegepersonen) und die Betroffenen (Patienten und Angehörige) ihre Wertungen jeweils aus einer partikularen Perspektive vollziehen, vermögen

[27] Vgl. Th. van Willigenburg: Soll ethische Fachberatung ‚moralisch neutral' sein? In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft (1999), S. 285–308, S. 286.

[28] U. Thurnherr: Angewandte Ethik, S. 27.

[29] Vgl. D. Birnbacher: Für was ist der „Ethik-Experte" Experte?, S. 274.

[30] Vgl. übereinstimmend Th. van Willigenburg: Soll ethische Fachberatung ‚moralisch neutral' sein?, S. 290 ff.

Philosophen aus einiger Distanz die Komplexität des Problems mit all seinen ethisch relevanten Aspekten unvoreingenommen wahrzunehmen. Als Spezialisten des systematischen Reflektierens und Begründens könnten sie die Aufgabe übernehmen, alle Beteiligten beim Rechtfertigen und kritischen Prüfen ihrer Standpunkte zu unterstützen. Sie hätten sich darum zu bemühen, dass niemand die Durchsetzung seiner Berufs- oder persönlichen Interessen verfolgt, sondern alle sich vom Zwang des besseren Arguments leiten lassen. Damit könnten sie eine Funktionalisierung der Diskurse durch Lobbying verhindern, sei es in öffentlichen Debatten oder in Ethikkommissionen. In Bezug auf ihre Reflexions- und Argumentationskompetenzen sowie auf die Prädisposition zur Gesprächsleitung dürfen Philosophen als Experten in Angewandter Ethik gelten. Allerdings stellen sie keine Autorität dar, die den anderen Gesprächsteilnehmern oder Kommissionsmitgliedern die Urteilsfindung und persönliche Verantwortung abnehmen könnte. Sie vermögen lediglich, die rationale Konsensfindung voranzutreiben und mit ihren eigenen wohlbegründeten Stellungnahmen den anderen ein Vorbild zu sein.

Bereits in der Einleitung trat zutage, dass Relevanz und Legitimation von Ethikkommissionen allein darin bestehen kann, die moralische Unsicherheit in der Praxis zu reduzieren. Nun wird aber in der Öffentlichkeit und auch in den Reihen der Philosophen immer wieder der Verdacht laut, die Einrichtung von Ethikkommissionen stelle eine rein symbolische Handlung dar: Politiker oder Ärzte würden durch solche Kommissionen in ihrer Verantwortung entlastet und könnten demonstrieren, dass sie den ethischen Bedenken der Öffentlichkeit Raum gelassen haben.[31] Andere monieren, moralische Empfehlungen solcher Expertengremien dienten allzu oft als Diskussionsabschluss statt als Diskussionsbeitrag zu moralisch strittigen Fragen.[32] Öffentliche und rechtliche Entscheidungen würden durch sie häufig präjudiziert, d. h. es werde dem demokratischen Willensbildungsprozess vorgegriffen. Moderne Gesellschaften seien aber keineswegs mehr bereit, Streitfragen an irgendwelche unter dem Deckmantel „Ethik" operierenden Experten zu delegieren. Es gilt angesichts solcher skeptischer Vorbehalte in diesem letzten Abschnitt die Frage aufzuwerfen, worin sinnvollerweise der Auftrag von Ethikkommissionen bestehen kann.

Insbesondere bei Ethikkommissionen auf nationaler oder internationaler Ebene kommt es zweifellos auf eine optimale Interaktion zwischen diesen Kommissionen und den Parlamenten bzw. der Öffentlichkeit an. So übernimmt exemplarisch der „Deutsche Ethikrat" eine doppelte Funktion als Dialogforum und als Beratungsgremium:[33] Als Dialogforum soll er die wissenschaftlichen Spezialdiskurse zusammenführen, mit Nationalen Ethikräten anderer Staaten sowie internationalen Organisationen kooperieren, die Öffentlichkeit informieren und die gesellschaftlichen Diskussionen fördern. Zu diesem Zweck werden regelmäßig öffentliche Veranstaltungen, Anhörungen und öffentliche Sitzungen durchgeführt. Als Beratungsgremium hat er auf eigenen Entschluss oder im Auftrag der Regierung Stellungnahmen und Empfehlungen

[31] Vgl. K.-P. Rippe: Ethikkommissionen, S. 140.
[32] Vgl. M. Düwell: Die Bedeutung ethischer Diskurse, S. 105.
[33] Vgl. www.ethikrat.org/ueber-uns/auftrag (Abruf vom 5.02.2010).

für politisches und gesetzgeberisches Handeln zu erarbeiten. Es geht also mitnichten darum, die ethische Urteilsfindung der Politikverantwortlichen oder der Öffentlichkeit zu beschneiden oder jemandem die Verantwortung für seine Entscheidungen abzunehmen. Statt den demokratischen Willensbildungsprozess mit einer normativ-ethischen Expertise entbehrlich zu machen, sollten die Ethikkommissionen in diesen Beratungsprozess eingebunden sein. Indem sie ihr großes Potential an Reflexions- und Argumentationskompetenz kontinuierlich in die aktuelle Diskussion einfließen lassen, könnten sie zu einer Rationalisierung der öffentlichen oder politischen Diskussion um ethische Streitfragen beitragen. Ihre Aufgabe darf sich dabei aber nicht darauf beschränken, vernünftig darüber zu urteilen, was ethisch erlaubt oder verboten ist, und entsprechende Empfehlungen zu unterbreiten. Sie sollten sich darüber hinaus auch überlegen, wie man Individuen bzw. Kollektive dazu bringt, rationale Entscheidungen zu treffen.[34] MATTHIAS KETTNER formuliert als zentrale Ziele von Ethikkomitees daher treffend die „Kultivierung von Debatten über politisch relevante Moralfragen in der staatsbürgerlichen Öffentlichkeit" und die „Schulung moralischer Urteilskraft innerhalb des Mitgliederkreises einer Institution".[35]

Literatur

BEAUCHAMP, TOM L. / JAMES F. CHILDRESS: Principles of Biomedical Ethics. New York; Oxford: Oxford University Press, [4]1994.

BIRNBACHER, DIETER: Für was ist der „Ethik-Experte" Experte?. In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg/Schweiz: Univ.-Verl., 1999, S. 267–284.

CAMPAGNA, NORBERT: Von der Bioethik zum Biorecht – Demokratietheoretische Übersetzungsprobleme. In: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, S. 280–310.

DÜWELL, MARCUS: Die Bedeutung ethischer Diskurse in einer wertepluralen Welt. In: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, S. 76–116.

— Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik. Einleitung. In: Marcus Düwell, Christoph Hübenthal, Micha H. Werner (Hrgs.): Handbuch Ethik. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2002, S. 243–247.

— Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche. Stuttgart: Metzler, 2008.

FENNER, DAGMAR: Philosophie contra Psychologie? Zur Verhältnisbestimmung von philosophischer Praxis und Psychotherapie. Tübingen: Francke, 2005.

KAMINSKY, CARMEN: ‚Angewandte Ethik' zwischen Moralphilosophie und Politik. In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg/Schweiz: Univ.-Verl., 1999, S. 143–160.

KETTNER, MATTHIAS: Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik? In: Ders. (Hrgs.): Angewandte Ethik als Politikum. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, S. 388–407.

[34] Vgl. N. CAMPAGNA: Von der Bioethik zum Biorecht. In: M. Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik, S. 301.

[35] M. KETTNER: Ethik-Komitees, S. 5.

KETTNER, MATTHIAS: Ethik-Komitees. Ihre Organisationsformen und ihr moralischer Anspruch. In: *Erwägen, Wissen, Ethik* (2005) 1, 3–16.
NIDA-RÜMELIN, JULIAN: Zur Rolle ethischer Expertise in Projekten der Technikfolgenabschätzung. In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg/Schweiz: Univ.-Verl., 1999, S. 245–266.
OTT, KONRAD: Vom Begründen zum Handeln. Aufsätze zur angewandten Ethik. Tübingen: Attempto-Verlag, 1996.
PIEPER, ANNEMARIE: Einführung in die Ethik. Tübingen: Francke, ⁶2007.
RIPPE, KLAUS-PETER: Ethikkommissionen in der deliberativen Demokratie. In: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, S. 140–164.
SCHABER, PETER: Gibt es auf normative Fragen richtige Antworten? In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg/Schweiz: Univ.-Verl., 1999, S. 131–142.
THURNHERR, URS: Angewandte Ethik zur Einführung. Hamburg: Junius, 2000.
VIETH, ANDREAS: Einführung in die Angewandte Ethik. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2006.
WILLIGENBURG, THEO VAN: Soll ethische Fachberatung ‚moralisch neutral' sein? In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.): Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg/Schweiz: Univ.-Verl., 1999, S. 285–308.

PD Dr. Dagmar Fenner, Doppelstudium in Philosophie/Germanistik an der Universität Basel und Musik/Kontrabass; weiterführende Studien in Paris und Berlin. Promotion 1998, Habilitation 2004 in Basel. Forschung/Publikationen im Bereich Ethik/Angewandte Ethik. Fenner unterrichtet zur Zeit Philosophie an den Universitäten Tübingen und Basel.

INFORMATIONSSPLITTER

Allgemeingültige Grundsätze für die Koexistenz von Kulturen

Nach OTTFRIED HÖFFE, Professor für Philosophie an der Universität Tübingen, können für das Zusammenleben der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung *vier Grundsätze* als weithin anerkannte Prinzipien gelten:

„– Ob bei Individuen, Gruppen oder Organisationen – Konflikte zwischen Menschen sollen nicht nach privater Meinung und privater Gewalt gelöst werden, sondern nach gemeinsamen, allseits gültigen Regeln. Nennen wir es das Prinzip Recht.

– Die Regeln dürfen ihrerseits nicht willkürlich sein. Zumindest im Kern sollen sie allen Betroffenen zugute kommen, indem sie deren elementare Rechtsgüter schützen, allen voran Leib und Leben, aber auch religiöse, sprachliche und kulturelle Besonderheiten. Dieses Prinzip Menschenrechte schützt eine Vielfalt von Kulturen schon innerhalb der Gemeinwesen.

– Da sich weder Regeln noch Rechte von allein durchsetzen, genügt es nicht, sie festzulegen; man muss auch für ihre Anerkennung sorgen. Um die erneut drohende Gefahr von Willkür und Gewalt zu bannen und die entsprechende Privatjustiz zu überwinden, braucht es einen unparteiischen Dritten, öffentliche Gewalten: Prinzip Gemeinwesen oder Staatlichkeit, die allerdings nicht auf den modernen territorialen Nationalstaat zu beschränken ist. Rechtsethisch entscheidend ist der Einspruch gegen Privatjustiz.

– Nicht überall, aber auch nicht bloß in der europäischen Moderne wird das Gemeinwesen von den Betroffenen autorisiert und eingerichtet: Prinzip Demokratie."

(*Information Philosophie, Dezember 2009, S. 10–11*)

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

Email: 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 39.40 [D], sFr 64.–, zuzüglich Versandspesen
Einzelheft EUR 11.50 [D], sFr 16.50 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.

Mit der Annahme des Manuskripts gehen bis zum Ablauf des Urheberrechts das Recht zur Veröffentlichung sowie die Rechte zur Übersetzung, zur Vergabe von Nachdruckrechten, zur elektronischen Speicherung in Datenbanken, zur Herstellung von Sonderdrucken, Fotokopien und Mikrokopien an den Verlag über. Eingeschlossen sind auch das Recht zur Herstellung elektronischer Versionen sowie das Recht zu deren Vervielfältigung und Verbreitung online und offline ohne zusätzliche Vergütung.

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 2009:

Dagmar Fenner: Darf man Tiere töten und Tierversuche durchführen? Die pathozentrischen Argumente in der Tierethik

Andreas Fisch: Irreguläre Migranten zwischen Grenzsicherung und Legalisierung. Ethische Ansprüche an das Zugangsregime der Europäischen Union

Hans-Jürgen Fischbeck: Es gibt, Gott sei Dank, Gutes

Marianne Heimbach-Steins: Religionsfreiheit – mehr als Toleranz. Sozialethische Reflexionen zu Status und Bedeutung von Religion(en) in Gesellschaft und Staat

Bernhard Irrgang: Identität und Privatheit im Internet

Frieder Keller/Ulrike Winkler/Jens Mayer/Sylvia Stracke: Medizinethik und Lebend-Organspende

Lothar Schäfer/Diogo Valadas Ponte/Sisir Roy: Quantenwirklichkeit und Weltethos. Zur Begründung der Ethik in der Ordnung des Kosmos

Wolfgang Schlögl: Patientenverfügung und Sterbehilfe. Ende des individuellen Selbstbestimmungsrechts?

Harald Seubert: Führt Moral „unumgänglich zur Religion"? Zu Kants Tektonik der praktischen Vernunft und ihrer aktuellen Bedeutung

Werner Thiede: Ethik und Wirtschaft – ein Spannungsverhältnis? Theologische Grundsatzüberlegungen

Katharina Westerhorstmann: Auf dem Weg zu einem Maß-geschneiderten Körper? Ethische Reflexionen zur ästhetischen Chirurgie

Dieter Witschen: Zur Rede von unveräußerlichen Menschenrechten

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