ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

MATTHIAS WIRTH: **Wenn man tut, was man nicht sieht. Ein Gespräch über Haupt- und Nebeneffekte zwischen Technikphilosophie und einer Ethik der Informationstechnologie**

FRANZ JOSEF ILLHARDT: **Anthropologie der Grenze und medizinische Versorgung von Migranten**

RICCARDO BONFRANCHI: **Ethische und gesellschaftliche Implikationen rund um die pränatale Diagnostik**

Diskussionsforum:

Bruno Schmid: Zehn Thesen zu „Hirntod und Organtransplantation"

Aus Wissenschaft und Forschung:

Jürgen Koller: Metakognition bei Tieren. Peter Carruthers' Kritik

Bücher und Schriften

Jahr 21 – 2013 – 2

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Redaktion: Prof. Dr.Dr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, Dr.Dr. Dominikus Kraschl, 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. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

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

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

tit.-prof. Dr. Mark Joób, Sopron/Ungarn (Wirtschaftsethik)

PD Dr. Imre Koncsik, München (Theologie)

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

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

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

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

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Lübeck (Biologie, Ökologie, Medizin)

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

Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt (Theologische Ethik)

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, Cottbus (Wissenschaftstheorie, Technikethik, Politische Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

21. Jahrgang 2 – 2013 Innsbruck: Resch

Leitartikel

MATTHIAS WIRTH: Wenn man tut, was man nicht sieht. Ein Gespräch über Haupt- und Nebeneffekte zwischen Technikphilosophie und einer Ethik der Informationstechnologie 99

FRANZ JOSEF ILLHARDT: Anthropologie der Grenze und medizinische Versorgung von Migranten 123

RICCARDO BONFRANCHI: Ethische und gesellschaftliche Implikationen rund um die pränatale Diagnostik 145

Informationssplitter *144, 168*

Diskussionsforum

BRUNO SCHMID: Zehn Thesen zu „Hirntod und Organtransplantation" 169

JÜRGEN KOLLER: Metakognition bei Tieren. Peter Carruthers' Kritik 175

Bücher und Schriften

Friedemann Voigt (Hrsg.): Freiheit der Wissenschaft. Beiträge zu ihrer Bedeutung, Normativität und Funktion (J. Maaß) 179

Reinhard May: Humes Moralphilosophie unter chinesischem Einfluss (A. J. Bucher) 180

Marianne Heimbach-Steins: Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck (J. Koller) 182

Riccardo Bonfranchi: Ethische Handlungsfelder der Heilpädagogik. Integration und Separation von Menschen mit geistigen Behinderungen (A. Resch) 184

Sigrid Graumann: Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte (Ch. Rehmann-Sutter) 185

Florian Lamprecht: Darf der Staat foltern, um Leben zu retten? Folter im Rechtsstaat zwischen Recht und Moral (M. Babo) 187

Georg Pfleiderer/Peter Seele (Hgg.): Wirtschaftsethik kontrovers. Positionen aus Theorie und Praxis (I. Koncsik) 189

Michael Assländer (Hrsg.): Handbuch Wirtschaftsethik (B. Irrgang) 191

Ada Borkenhagen/Elmar Brähler (Hg.): Die Selbstverbesserung des Menschen: Wunschmedizin und Enhancement aus medizinpsychologischer Perspektive (V. Schubert-Lehnhardt) 192

ETHICA 21 (2013) 2, 99–122

MATHIAS WIRTH

WENN MAN TUT, WAS MAN NICHT SIEHT

Ein Gespräch über Haupt- und Nebeneffekte zwischen Technikphilosophie und einer Ethik der Informationstechnologie

Mathias Wirth, Jg. 1984, theologische und philosophische Studien in Bonn und Rom, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin des Zentrums für Psychosoziale Medizin des Universitätsklinikums Hamburg-Eppendorf; Redner auf der Weltkonferenz Bioethik der UNESCO in Neapel 2013.
Veröffentlichungen u. a.: *Der torquierte Mensch. Die Zerstörung des Subjekts im exzessiven Leibhass des postmodernen Horrors* (*IkaZ* 40 (2011), 78–88; *Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid' tötet? Zu einer Ethik des Mitleids im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas* (*ThPh* 87 (2012), 237–250); *Der (un)durchsichtige Mensch der life sciences. Wie valide ist Karl Rahners änigmatischer Mensch nach Gen-Sequenzierung und Neuro-Imaging?* (*ThZ* 68 (2012), 290–310); Psychiatrie und Freiheit. Geschichte und Ethik einer Menschheitsfrage (Reihe Kirche und Gesellschaft Nr. 398 (2013), 3–16).

Ist die Evidenz des Gutseins und nicht Schlechtseins moderner, computergestützter Informationstechnologien nicht längst offensichtlich, weil eine neue Epoche der freien und schnellen Kommunikation, transnationaler Allianzen und Freundschaften entstanden ist, durch die vieles demokratischer wurde und Menschen freier geworden sind: frei, am Geschehen der Welt teilzunehmen, und frei, ihr Leben zu gestalten, wie es keine Generation vor dem *homo medialis* je vermochte?

Technik hat sich dazu aufgemacht, ein neues Zeitalter zu präludieren und damit die Welt zu verändern.[1] Dabei beruhigt sich der *sensus communis* bloß, wenn er meint, es verändere sich dadurch nur die Welt der Technik. Es wird sich zeigen, dass eine als weltanschaulich neutral gepriesene Technik[2] Beziehungen, Selbstbeziehung, Wahrnehmungen, Alltäglichkeiten, Körperlichkeiten und Entsetzlichkeiten so transformiert, dass am Ende die technische

[1] Deswegen schlägt Walter Zimmerli vor, neben die Etikettierung der Gegenwart als Postmoderne noch den technologischen Charakter als die andere Seite der postmodernen Medaille zu betonen, weil das postmoderne Zeitalter sogleich das technologische ist. Vgl. W. C. Zimmerli: Das antiplatonische Experiment (1988), S. 14.
[2] Vgl. E. Gräb-Schmidt: Technikethik und ihre Fundamente (2002), S. 38.

Innovation, gemessen an ihrem anthropologischen Influxus, beinahe marginal erscheint. Der Term ‚Humantechnologie' verweist dann nicht so sehr darauf, dass der Mensch als *homo faber* der Macher von Technologie ist; eine ohnehin redundante Behauptung, denn wer sonst sollte für Segen und Fluch der Technik verantwortlich gemacht werden? Humantechnologie bezeichnet, was in diesem Aufsatz entfaltet werden soll, dass Technologien nicht nur die technische Welt, sondern die gesamte menschliche Welt und mithin das *humanum* ändern und somit weniger zum Streit der Ingenieure, Physiker, Mediziner und Designer führen, sondern zum Streit über das Sein (Anthropologie) und Sollen (Ethik) von Technik. Trotz einer kritischen Inspektion der (vermeintlichen) Errungenschaften der diversen Techniken der Informationsverarbeitung gilt: Man kann heute nicht umstandslos und einfach gegen die Computerisierung des Alltags sein, weil eine solche grundsätzliche Absage die Wirklichkeit technisierter Gegenwart nicht harpuniert und das Phänomen der praxeologischen Computerisierung viel zu komplex ist, als das ein schlichtes *Noli me tangere* angemessen sein könnte.[3] Angemessen kann eine ethische *enquête* nur im Jenseits von „Dämonisierung und Verharmlosung" von Technik sein[4], weil die Pluriformität von Technik als Computerisierung nicht einfach ist, weder einfach dämonisch noch einfach harmlos.

Die hier zu belegende und zu kontextualisierende Kernthese lautet: Die neuen Informationstechnologien führen wie alle Humantechnologie nicht nur und nicht einmal eigentlich zu einer Revolution der Technik, sondern zu einer neuen Situation des Menschen. Genauer gesagt: Die virtuelle Existenz im Internet führt, wie *mutatis mutandis* etwa das Transplantat der Transplantationsmedizin, zu einer „Extention of Man" (McLuhan).[5] Gemeint ist Extension im Sinne von Ausweitung. Im einen Fall durch eine Prothese, im anderen Fall durch eine digital entworfene Existenz. Dies kann als anthropologische Revolution rubriziert werden, die stets ethische Probleme heraufbeschwört: Die technoide Manipulation von Wirklichkeit inauguriert Prozesse, deren Folgen, wenn möglich, abgeschätzt werden müssen (Technikfolgeforschung/Technologiefolgeabschätzung).[6] Bestimmt man „Technik als Selbstläufer", beschreibt man unvorhergesehen und nicht intendierte Folgen technischer Innovation,

[3] Vgl. W. C. Zimmerli: Ethik in der Technik (1998), S. 21. Eine „Ethik und Pathologie der Technik" demonstriert die Ambivalenz von Technik. Vgl. B. Waldenfels: Umdenken der Technik (1988), S. 199.

[4] Vgl. B. Waldenfels: Umdenken der Technik (1988) S. 200.

[5] Vgl. F. Hartmann: Weltkommunikation und World Brain (2008), S. 127.131.

[6] Vgl. U. I. Meyer: Der philosophische Blick (2006), S. 33, und W. Ch. Zimmerli: Ethik in der Technik (1998), S. 25–26.

die als ein Eigenleben von Technik erscheinen, wenn sie ohne Steuerung der Akteure Transformationsprozesse aktivieren.[7] Es wird sich hier zeigen, dass besonders der Technik der Informationstechnologie ein hohes Potential wirklichkeitsverändernden Selbstläufertums eigen ist (Nebeneffekte).

Zum Argumentationsgang: Auf eine philosophische Sondierung des Technikbegriffs (1) folgt eine Einführung in die aktuelle Diskussion um eine „Anthropologie des Internets", die sich als eine kulturanthropologische und ethische Sichtung der Vehemenz der heute völlig unstrittigen Verwendung von computerisierter Informationsverarbeitung ausweist (2). Die explizite Frage nach dem anthropologischen Gehalt der dominanten Position des PCs in der Kultur des 21. Jahrhunderts ist noch etwas grundsätzlicher intendiert als die oft geführte Debatte über das Verhältnis von Computer und Jugendgewalt oder über das Internet und Kinderpornographie. So gesehen geht es hier nicht um einen weiteren Beitrag zur Bereichsethik, sondern um die Deklination der anthropologischen und ethischen Wucht von (Informations-)Technologien. Diese Wucht kann wiederum nur *in vivo* ansichtig werden. Deswegen folgt auf die beiden ersten theoretischen Unterpunkte dieser Studie eine anthropo-ethische Besprechung des Problems von Geschwindigkeit (Dromologie) und Internet (3), gefolgt von einer ebenso knappen Skizze des Zusammenhangs von Kriminalität und Internet (4). Internetbasierte Transformationen von (Selbst-)Beziehung und Sexualität zeigen weiter die anthropologische Fulminanz der neuen Informationstechnologien (5). Das weit über die Technik der Kommunikation hinausgehende Mutations-Potential sozialer Techniken ist Gegenstand des alle bereichsethischen Skizzen zusammenführenden Resümees (6).

1. Die Grundthese einer Philosophie der Technik

Philosophie und Technik klingt wie ein Gegensatzpaar. Die Phänomenalität der Technik und Noumenalität von Philosophie, von Konkretion und Abstraktion, beschreiben die Verschiedenheit beider Sphären.[8] Das Begegnungsfeld dieser sehr ungleichen Wissensweisen wird dort evident, wo Technik neben der Welt des Menschen den Menschen selbst nicht bloß äußerlich affiziert.[9]

[7] Vgl. U. I. Meyer: Der philosophische Blick (2006), S. 20.

[8] Vgl. ebd., S. 7.

[9] Betrachtet man Technik gemäß ihren drei in der Philosophie betonten Grundbedeutungen als „Ersatzfunktion", „Dienstfunktion" und im Sinne „funktionaler Beschränkung", dann wird leicht ersichtlich, dass Technik – egal ob als Ersatz für Organe (= Ersatzfunktion), als Hilfe zum Überleben (= Dienstfunktion) oder einfach als Handwerk (= funktionale Beschränkung auf „Realtechnik") – den Menschen selbst und sein Leben in der Welt so betrifft, das seine Welt

Dies wird nirgends deutlicher als im Zusammenhang mit Technikethik[10], die sich vor die Frage gestellt findet, ob man wollen kann, was man kann; vorausgesetzt, man weiß, was man kann.

Man erliegt einem Trugbild, wenn man annimmt, Technik sei Technik und Moral sei Moral, und zwischen beiden der berühmte garstig breite Graben. Gegen die angenommene Neutralität der Technik betont die Philosophie der Technik, dass Technik nicht bloß äußerliche Modifikation bedeutet, sondern Auswirkungen auf die Kultur des Menschen und seiner Sitten aufweist.[11] Vielmehr gilt, dass Technik selbst Kultur ist und deshalb immer auf ihre kulturelle Performanz zu befragen ist, weil sie das „Zeitliche gestaltet" und als Technik nicht einfach sie selber ist, sondern Veränderung der Lebenswelt im Übergang von Natürlichkeit zu Künstlichkeit bewirkt.[12] Deswegen gibt es keine Technik ohne ethische Probleme, weil Technik als Veränderung des Menschen und seiner Umwelt keinesfalls unschuldig ist. Selbst das neutrale Experiment hat in der Aggressivität seines Eingriffs, Ausgriffs und seiner Reduktion auf die Abstraktion simplifizierter Fragestellung noch nie Unschuld besessen.[13] Und gerade heute ist Technik eine so proliferative Erscheinung aller Lebensbereiche[14], dass ein gehöriges Quantum Ignoranz nötig ist, in ihrer Omnipräsenz und Durchdringung des *humanum* das wertfreie Erscheinen eines bloßen Extrinsezismus zu wähnen. Jede Technologie[15], so kann man resümieren, egal

und er selbst in dieser Welt anders wären ohne Technik. Vgl. A. Gehlen: Die Seele im technischen Zeitalter (1957), S. 8, und B. Waldenfels: Umdenken der Technik (1988), S. 200–201. Erscheint Technik in allen drei Zusammenhängen als Hilfe zur Vollendung der Natur im Sinne des Aristoteles, welcher der Technik die Aufgabe der Vollendung einer vollendungsbedürftigen Natur zugesprochen hat, so ist die Wandelbarkeit der Natur und des Menschen im Fokus, so dass nach einem ethisch dimensionierten Wohin zu fragen ist. Vgl. Aristoteles: Politeia VII, 17, 1337a.

[10] Vgl. U. I. Meyer: Der philosophische Blick (2006), S. 27.

[11] Vgl. S. Lem: Summa technologiae (⁶2003), S. 53: „Dass es direkte Zusammenhänge zwischen der Physik und der Moral gibt, klingt für uns ungewohnt, ist aber so. [...] Das ist nicht so daher gesagt: die moralische Beurteilung beruht vor allem auf ihrer Unumkehrbarkeit. Könnten wir Tote wiederauferstehen lassen, so wäre der Totschlag zwar immer noch eine böse Tat, aber kein Verbrechen mehr [...]. Die Technologie ist aggressiver als wir gemeinhin glauben." Es ist hier vor allem die von Lem angeführte Unumkehrbarkeit technoider Transformationen und Manipulationen am Menschen und seiner Welt, die Ethik als ‚Metaphysik der Sitten' stets Forderung neuer technischer Innovation sein lässt, weil diese Tun und Lassen neu herausfordern.

[12] Vgl. A. Siegemund: Technik als Wertsetzung und Lebenspraxis (2009), S. 11.13; J. Dierken: Technik als Kultur (2012), S. 20. Dem Übergang von Natürlichkeit zu Künstlichkeit haben in der Philosophie des 20. Jahrhunderts besonders die Anthropologen Helmuth Plessner und Arnold Gehlen Aufmerksamkeit geschenkt. Vgl. H. Plessner: Die Stufen des organischen und der Mensch (1981); A. Gehlen: Die Seele im technischen Zeitalter (1957).

[13] Vgl. H. Jonas: „Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl" (1987), S. 98–99.

[14] Vgl. B. Waldenfels: Umdenken der Technik (1988), S. 210.

[15] Vgl. zum Begriff der Technologie U. I. Meyer: Der philosophische Blick (2006), S. 11.

ob im Bereich der Medizin oder Informationstechnologie, evoziert nicht nur eine technische Diskussion über das Können (technischer Druck), sondern sieht sich immer auch vor der Frage nach dem Wollen (politischer Druck) und dem Sollen einer neuen Technologie (ethischer Druck).[16] Von daher bedeutet eine Beschreibung der Technik als solitäres technisches Phänomen, einem entsprechenden Reduktionismus das Wort reden. Schon die Entnahme einer Bodenprobe verändert die Welt.[17] Veränderung von Wirklichkeit bedarf der Rechtfertigung. Und so ist die Technik in den Raum ethischer Diskussion gestellt. Dies wird umso drastischer dort bewusst, wo philosophisch ein negativer Blick auf Technik dominiert. Erich Fromm zum Beispiel erklärt schon in den 1970er Jahren die prosperierende Technisierung verantwortlich für das Zurückdrängen der lebhaften Welt durch eine leblose Welt, die er als Tod definiert. Für ihn bedeutet die Ubiquität „lebloser Artefakte" Tod und Verfall.[18]

Es ist eine informationstechnologische Entwicklung, die als Kommunikationsplattform *facebook* nicht einfach die technische Seite sonst gleichbleibender Kommunikation verändert. Viel grundlegender gestaltet *facebook* das gesamte Konzept von Freundschaft um, die Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* noch als eine Beziehung zu wenigen, bei räumlicher Nähe und gemeinsamer Zeit, bestimmt hat.[19] Mit diesem Beispiel kann man die unübersehbar anthropologisch-ethische Dimension von (Informations-)Technik prägnant apostrophieren.[20] Teilten auch Freunde vor *facebook* in ihren Liebesdiskursen Raum, Zeit und Güter bei exklusiver Freundschaftszuschreibung, so kann man heute mehrere hundert sogenannte Freunde haben, muss sich dabei weder räumlich nah sein, noch gemeinsame Zeit verbringen. Man muss sich im Grunde auch nicht mehr kennen. Für den Status der Freundschaft genügen minimale digitale Spuren. Dadurch werden zwar die nicht-digitalen Freunde im günstigsten Fall nicht ersetzt. Aber der Begriff der Freundschaft erfährt hier eine Ausweitung, die mehr ist als eine augenzwinkernde Übertreibung. Ihr Ernst wird dort deutlich, wo User mit überschaubarer Freundschaftsliste als sozial inkompatibel und sonderlich erscheinen, die es nicht mindestens auf 200 Freunde gebracht haben. Eine Ethik der Freundschaft betont, gegen eine Auflösung von Freundschaften in sozial nicht tragende *dispersa fragmenta*,

[16] Vgl. H.-J. Höhn: Im Zeitalter der Beschleunigung (1991), S. 257.
[17] Vgl. A. Siegemund: Technik als Wertsetzung und Lebenspraxis (2009), S. 150–151. Weiter zum Umgang des Menschen mit der naturalen, lebendigen Umwelt W. Kluxen: Landschaftsgestaltung als Dialog mit der Natur (1988), S. 75–76.
[18] Vgl. E. Fromm: Anatomie (1992), S. 394–395.
[19] Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, VIII, 1158a; IX, 1171b–1172a.
[20] Vgl. J. Hörisch: „Wir werden voneinander hören..." (2012), S. 13–15.

dass Freundschaft mit ihrem wesensmäßigen hohen Aufwand an emotiver, zeitlicher und räumlicher Kapazität ein seltener Diskurs sein muss. Denn im Maß der Partikularisierung von Freundschaft wird diese nicht mehr, sondern vergeht, wie schon ARISTOTELES notiert:

> „Freunde im Sinne jener [...] Freundschaft, die gleichsam ein Bund fürs Leben ist, kommen selten vor, und die Freundschaften, von denen die Dichter singen, haben immer zwischen zweien bestanden. Die viele Freunde haben und mit allen vertraut tun, sind eigentlich niemandes Freunde [...].“[21]

So zeigt sich beispielhaft: Keine Technik, auch nicht die alltägliche Verwendung digitaler Kommunikationswege, ist umstandslose und schlicht einfach Technik. Hier erscheint der Computer mit seiner metastasierten Verwendung in sämtlichen privaten und professionellen Lebensräumen der menschlichen Kultur als Werkzeug im Sinne von ANDRÈ LEROI-GOURHAN mit größter Performanz[22], der nicht nur ein technisch-naturwissenschaftliches Weltverstehen injiziert, sondern ebenso das subjektive Selbst- und Weltverständnis der User bestimmt: Das Fenster nämlich in die Welt ist nicht von marginaler Relevanz für den Blick auf die Welt. Der Ausblick auf Verwüstungen und Verheerungen genauso wie auf Schönheit und Glanz ist nicht ohne den Preis der Perspektive zu haben. Die Welt, die man durch ein Kirchenfenster erblickt, ist eine andere als jene, die der Computerscreen präsentiert.

Die Wirkung von Technik erfasst man bloß unilateral mit Blick auf das Technische der Technik. Zur Technik gehört notorisch der Mensch. Dass die wahre Vehemenz technischer Entwicklung anthropologisch-ethischer und nicht technischer Art ist, ist bereits eingeleitet und soll als Grundthese weiter belegt werden.

2. Die anthropologisch-ethische Vehemenz moderner Informationstechnologien

Es wären vielfältige kulturelle Transformationsprozesse zu erinnern, die auf simple und komplexe technologische Innovationen der Computer- und Informationsbranche zurückzuführen sind. Kritiker sprechen mit Blick auf die neue „Infomobilität“ von einem Wandel des Baums der Erkenntnis zu einem „Urwald der Informationen“.[23] Damit verbunden ist die erstaunliche These,

[21] ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, IX, 1171a.
[22] Vgl. A. LEROI-GOURHAN: Hand und Wort (1980), S. 310.
[23] In seiner Studie über Ethik und Internet verweist Philippe Patra auf die neue Mobilität von

dass ein *magis* an Informationen keinesfalls mit einem *magis* an Wissen korreliert.[24] Die Macht des Computers ist also trügerisch. Es kann nicht einfach vom Segen oder vom Fluch dieser epochalen Innovation gesprochen werden. Die Ambivalenz-Struktur aller Informationstechnik erfährt man immer dort, wo sie nicht erst zum Instrument von Verbrechen wird, sondern bereits dort, wo sie versagt und die Suggestion des definitiven Gelingens digitaler Kommunikation die Technik als das offenbart, was sie unter dem Index der Endlichkeit ist: nicht die Allmacht, für die man sie hält, und doch die Macht, die nicht nur das Leben der westlichen Welt in den diversen Facetten des Alltags bestimmt.[25] Denn es darf nicht übersehen werden, dass bei allem Fortschritt und aller Erleichterung der PC ganz wesentlich dazu eingesetzt wird, die Probleme zu lösen, die ohne ihn nicht existierten.[26] Die so als ambivalent zu bezeichnende Informationstechnologie hat in dieser Doppelnatur Einfluss auf die anthropologische und damit ethische Welt seiner Nutzer:

> „Medienbenutzung führt zu einem neuen Zugang zur Welt und lässt eine neue Welt erscheinen [...]."[27]

Einige dieser „Erscheinungen" werden in drei folgenden Schritten so ausgeführt, dass ihr anthropologisches Gewicht erkennbar die These von der anthropologisch-ethischen Vehemenz der Technik stützt. Dabei geht es um die drei Phänomene Geschwindigkeit, Kriminalität, Selbstbeziehung und Sexualität, die als Indikatoren für die kulturelle und ethische Herausforderung durch die Techniken der Informationstechnologie expliziert werden.

Wissen und spricht in diesem Zusammenhang neben einer quantitativen Veränderung von Wissen auch von einer neuen Mobilität des Wissens. Vgl. P. Patra: Ethik und Internet (2001), S. 63. Die Entwicklung von paradiesischer Erkenntnis hin zu einem Urwald der Information und des Mangels an Erkenntnis durch das Internet ist beschrieben in K. E. Jipp: Medien, Mächte, Meinungen (1998), S. 163. Zu beachten bleibt bei aller Betonung des epochalen Charakters neuer Infomobilität und Kommunikation, dass es zur kulturellen Entwicklung des Menschen gehört, dass zunehmend Interesse an Kommunikationswegen besteht, die von seiner Körperlichkeit unabhängig sind. Vgl. P. Grimm/F. Rota: Die Semiotik und das Internet (2002), S. 107.

[24] Vgl. J. Schwenk: Cyberethik (2002), S. 69.

[25] Vgl. zur vermeintlichen Macht des Computers A. Kastendiek: Computer und Ethik (2003), S. 23. Zum „Ubiquitious Computing" vgl. K. Mainzer: Die Zukunft des Internet (2003), S. 27, und speziell im Hinblick auf junge Internetnutzer: W. Vogelgesang: Jugend und Internet (2003), S. 154–155.

[26] Vgl. A. Kastendiek: Computer und Ethik (2003), S. 24.

[27] Ebd., S. 182.

3. Die Transformation von Geschwindigkeit und „Affenzahn" durch das Internet

Zwar muss eine Philosophie und Ethik der Geschwindigkeit noch weiter ausgebaut werden, nachdem der französische Philosoph und Medientheoretiker Paul Virilio (geb. 1933) mehrere Schriften zu einer Philosophie der Geschwindigkeit (Dromologie[28]) vorgelegt hat. Denn es ist nicht ohne weiteres klar, dass der „Affenzahn" trotz höchst positiver Konnotation immer schon gut genannt werden kann. Vielmehr ist die Frage geltend zu machen, wann und wozu Geschwindigkeit und Schnelligkeit sinnvoll sind, gleich, ob Geschwindigkeiten von Datenprozessen, Kommunikationswegen, Elementarteilchenbeschleunigern oder Sportlern.[29] Nach der schlechthinnigen Aufforderung der Moderne zur Rationalisierung der Ökonomie und der damit verbundenen Suche nach der Effizienz der Zeit[30] erscheinen heute Schnelligkeit und Geschwindigkeit als Werte an sich, die scheinbar nicht mehr darauf hin befragt werden müssen, worin der Grund für gewünschte Schnelligkeit liegt bzw. was das Ziel des hochgeschwinden Laufs ist. Ohne genau angeben zu müssen, wofür der umgangssprachliche Affenzahn der Geschwindigkeit steht, kann mit Sicherheit statuiert werden, dass das Internet und mit ihm die gesamte computerisierte Welt die Schnelligkeit und Rasanz der Kommunikation, des Beschaffens, des Informierens und des Urteilens dramatisch gesteigert hat und weiterhin symbolisiert.[31] Geschwindigkeit an sich ist zu einem gefeierten Wert geworden, ähnlich dem Applaus beim sportlichen Wettlauf. Hier wird auch einfach Geschwindigkeit gefeiert, obwohl es überhaupt keinen erkennbaren Grund für den Lauf gab, denn weder musste eine dringende Nachricht überbracht werden noch musste ein Tier zur Nahrung gefangen, ein Verbrecher gefasst oder ein Mensch gerettet werden. Und man kann bei Athleten in der

[28] Der Begriff kommt vom altgriechischen Wort für Lauf oder Rennbahn (*dromos*) und ist ein Neologismus Virilios. Vgl. dazu C. Morisch: Technikphilosophie bei Paul Virilio (2002), S. 15–59; C. Pias: Poststrukturalistische Medientheorie (2003), S. 285–286. Er ist nicht zu verwechseln mit dem medizinischen Term der Dromologie. Hier ist der Fokus auf den Krankheitsverlauf gerichtet. In dromologischer Perspektive geht es nicht um den Blick auf das gesamte klinische Bild, sondern die Pathogenese. Vgl. G. Odenwald: Dromologie (1996), S. A 1257.

[29] Zur Ambivalenz von Geschwindigkeit vgl. H.-J. Höhn: Zeit-Diagnose (2006), S. 52.

[30] Vgl. H.-J. Höhn: Im Zeitalter der Beschleunigung (1991), S. 246. Höhn betont, dass die Rationalisierung von Wirtschaftsprozessen wesentlich am Gewinn von Zeit messbar ist. Auch der zunehmende Innovationsdruck aktualisiert den Faktor Tempo als Rationalität ökonomischen Agierens.

[31] Oftmals sind IT-Geräte nach einem Jahr auf dem Markt bereits völlig inaktuell. Vgl. H.-J. Höhn: Im Zeitalter der Beschleunigung (1991), S. 247.

Regel auch nicht darauf verweisen, dass sie im Schaulauf nur das trainieren, was sie im Ernstfall aufbringen müssen. Der Verweis auf Ästhetik von Geschwindigkeit scheint angesichts der Strapazen und der sich dadurch ergebenden gesundheitlichen Gefahren als unsittlich. Zu diskutieren wäre allerdings, inwiefern der sportliche Wettbewerb immerhin darin Sinn generiert, als er eine kultiviertere Form des ewigen Kämpfens um Rang und Stellung darstellt.

Die Geschwindigkeit des datenaustauschenden Internets ist dazu geeignet, sein immenses Wirkungspotential zum Nachteil einer Kultur der Distanznahme, der Geduld und der Muße zu überschlagen. Ohne Zweifel ist die Geschwindigkeit ein ambivalentes Phänomen und es steht außer Frage, dass es Bereiche der Internetgeschwindigkeit gibt, die das *humanum* aufrichten und nicht irritieren. Dabei kann nicht verschwiegen werden, dass eine unreflektierte, weil nicht mehr begründete, Geschwindigkeit zu einer Tyrannei des Jetzt führt, die keinen Raum mehr lässt zur Distanznahme, die wesentlich zum Freiheitsgeschehen gehört.[32] Denn gerade in der Distanznahme kann der Mensch sich erst zu sich und zur Welt verhalten, um seine Freiheit zu aktualisieren.[33] Das stets pulsierende und nie endende Jetzt verunmöglicht ein Freiheitsgeschehen, das sich selbst und den Anderen zum Objekt eigenen Nachdenkens macht. Dazu ist aber ein gewisses Austreten erforderlich, das auch ein Austreten aus dem Tempo der Tyrannei des ewigen „Schneller" impliziert. Geduld und Muße, die der Datenhighway Internet gefährdet, benötigen auf idiosynkratische Weise Langsamkeit. Der Münsteraner Ethiker ANTONIO AUTIERO spricht sogar von einer Tugend der Langsamkeit:

> „Als neue Tugend ist diese Langsamkeit eine Chance für ein gesundes Leben, eine gerechte soziale Ordnung und die Bewahrung der Schöpfung."[34]

[32] Vgl. D. STURMA: Philosophie der Person (1997), S. 348: „Nur dann kann von einem Individuum gesagt werden, dass es ein Leben als Person führt, wenn es auf selbstbestimmte Weise seinen Abstand zu den Gegebenheiten und Kontexten seines Lebens wahren kann." Zu beachten ist, dass es Sturma hier um eine ganz allgemeine Rede vom Menschen geht, keinesfalls aber um den Versuch, bestimmten Menschengruppen das Personsein abzusprechen. Weiter zur Analyse von Zeit und Gegenwart des Bonner Philosophen D. STURMA: Die erweiterte Gegenwart (1997).

[33] Vgl. zum Zusammenhang Autonomie, Freiheit und Verantwortung H.-J. HÖHN: Zeit-Diagnose (2006), S. 76–78. Es kann aber nicht behauptet werden, Technik verhindere generell die freiheitsermöglichende Distanz. Hier spielt das Problem der Geschwindigkeit und Technik eine gewisse Sonderrolle, denn allgemein fördert die Technik die Distanzfähigkeit des Menschen, der in der Technik und ihren Artefakten sich selbst in Distanz begegnet. Das Artefakt als das Andere seiner selbst wird so zum Boten von Freiheit und Reflexivität. So besehen hat die Technik Bedeutung für das Personsein des Mängelwesens Mensch. Vgl. E. GRÄB-SCHMIDT: Der Homo Faber als Homo Religiosus (2012), S. 51.

[34] A. AUTIERO: Grenzen menschlicher Mobilität (1993), S. 329.

Hier deutet sich die vielleicht drängendste ethische Herausforderung der Internet-Geschwindigkeit an. Es besteht augenscheinlich die Gefahr, dass Menschen unter dem Druck der Tyrannei der Geschwindigkeit die Kontingenz ihrer Wahrnehmung unterterminieren und so Fehlentscheidungen treffen könnten. Mit anderen Worten: Die Unmöglichkeit permanenter Kommunikation bedeutete die Möglichkeit von Reflexionsprozessen, die heute dem Gehetzten kaum mehr ökonomisch und persönlich vertretbar erscheinen. Das Diktat des Sekundenzeigers lenkt von einer Welt ab, die es zu betrachten und zu gestalten gilt, befürchtet PHILIPPE PATRA.[35] Der Kölner Sozialethiker HANS-JOACHIM HÖHN macht auf einen ähnlichen kulturellen Bruch im „Zeitalter der Beschleunigung"[36] aufmerksam, wie er in einem gleichnamigen Essay schreibt: Die Akzeleration aller Lebensbereiche verunmöglicht die Erinnerung (*anamnesis*). Die Anamnese des Einzelnen ebenso wie der Gemeinschaft ist aber anthropologisch und ethisch essentiell, denn die Erinnerung

> „[...] unterbricht das Gleichmaß und die Borniertheit [...]; sie reklamiert verdrängte Konflikte und unabgegoltene Hoffnungen; sie hält gegen herrschende Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch und entsichert Selbstverständlichkeiten der Gegenwart [...]."[37]

Doch die „Tachokratie", so HÖHN weiter, bezahlt den Preis des Verlustes einer Erinnerungskultur umsonst. Denn trotz Geschwindigkeit bleibt der Hiat zwischen Welt- und Lebenszeit. Denn es ist gerade Gesetz der Tachokratie, keine Zeit zu haben, weil dann Geschwindigkeit erlahmt. Das heißt aber: Zunehmende Geschwindigkeit produziert und schafft in immer kürzerer Zeit immer mehr. Gleichzeitig steht dadurch immer weniger Zeit zur Verfügung, das Immer-mehr zu gebrauchen.[38] Verloren geht dabei der Mensch als Präsenz. Die (computerbasierte) Akzeleration von Lebensprozessen raubt den Menschen dem Anderen und dem Selbst. HERMANN LÜBBE spricht in diesem Zusammenhang von einer „Verkürzung des Aufenthalts"[39] und vom „Phänomen der Gegenwartsschrumpfung".[40] An diesen Verlust humaner Präsenz schließt sich eine Pathologie der Geschwindigkeit an.

[35] Vgl. P. PATRA: Ethik und Internet (2001), S. 107.
[36] H.-J. HÖHN: Im Zeitalter der Beschleunigung (1991), S. 255.
[37] Ebd., S. 253.
[38] Vgl. H.-J. HÖHN: Im Zeitalter der Beschleunigung (1991), S. 259–260. Anders gesagt: „[...] Der moderne Mensch bekommt alles sofort und hat trotzdem keine Zeit, oder er weiß nicht wohin damit. Er produziert immer mehr und es reicht trotzdem nie. Alles wird zur Gegenwart; er braucht auf nichts mehr zu warten und es geschieht trotzdem nichts von selbst" (ebd., S. 261).
[39] H. LÜBBE: Im Zug der Zeit (1988), S. 212.
[40] Ebd., S. 222.

Mit dem bereits genannten Philosophen VIRILIO kann die anthropologisch-ethische Dimension medialer Geschwindigkeit präzisiert werden. Eine seiner Grundthesen lautet, dass Geschwindigkeit den Raum vernichtet und Zeit verdichtet.[41] Das fügt sich nicht nur an das an, was HÖHN über den Verlust von Erinnerung und Menschlichkeit durch zunehmende Geschwindigkeit geschrieben hat, sondern lässt sich am Bild einer schnellen Autofahrt exemplifizieren, die hier als ein Analogon für das schnelle Surfen durch virtuelle Welten zu verstehen ist. Bei hohem Tempo verschwindet die Landschaft und mit ihr der Raum. Aus einem „geographischen Raum" wird ein „Geschwindigkeits-Raum".[42] Ähnliches gilt *mutatis mutandis* für das hohe Informationstempo im Internet-Zeitalter. Die Fülle und das Tempo beschleunigter Informationspräsentation annihiliert die Präsenz des Menschen und seine Geschichte. Im sich notorisch wandelnden Informationsdickicht bleibt kein Raum für die Begegnung mit der Geschichte und dem Antlitz des Anderen, weil Leben in digitalen Welten zu einem Rauschen geworden ist. VIRILIOS Beobachtung trifft in ähnlicher Weise auf den Verkehr von Daten wie auf den Verkehr von Fahrzeugen zu. Gemeinsam ist beiden Akzelerationsprozessen der Verlust von Welt:

> „So folgt auf die Ästhetik der Erscheinung eines festen Bildes, das durch die eigene Statik gegenwärtig ist, die Ästhetik des Verschwindens eines Bildes, das anwesend ist, weil es sich verflüchtigt [...]."[43]

In der Sicht VIRILIOS bleibt im Verschwinden des Raums durch Geschwindigkeit nichts mehr, was die Geschwindigkeit erreichen kann, außer sich selbst. Das Ziel der Geschwindigkeit ist sie selbst.[44] Wenn die Welt im Flug der Geschwindigkeit Nichtse wird, dann bedeutet die hohe Geschwindigkeit, zumal die computerisierte, nach VIRILIO nichts als „rasenden Stillstand"[45] – um nur eine anthropologisch-ethische Extrapolation zu nennen. VIRILIO vertritt außerdem die kulturpessimistische These, dass die Akzeleration aller Lebensbereiche zur Selbstzerstörung und zum Untergang der Zivilisation führen wird:

> „Die Beschleunigung ist buchstäblich das Ende der Welt."[46]

[41] Vgl. G. C. THOLEN: Geschwindigkeit als Dispositiv (1999), 135–137.
[42] Vgl. A. GRAU: The Speed is the Message (2012), S. 61.
[43] P. VIRILIO: Der negative Horizont (1989), S. 226. Dazu weiter C. GERHARDS: Apokalypse und Moderne (1999), S. 39–41; G. WISSER: Freiheit zur Genese (1998), S. 184. Zum Thema Topographie und Kritik der Geschwindigkeit vgl. auch folgende Werke von P. VIRILIO: Geschwindigkeit und Politik (1980); ders.: Rasender Stillstand (1998).
[44] Vgl. G. C. THOLEN: Geschwindigkeit als Dispositiv (1999), S. 135: „Heimlicher Telos der Geschwindigkeit ist also sie selbst, ihr Bei-sich-selbst-Bleiben."
[45] Vgl. VIRILIO: Rasender Stillstand (1998). Dazu: W. LESCH: Zeit-Zeichen nach der „Postmoderne" (^{3}2004), S. 35.

Man muss der endzeitlichen Stimmung seiner Kritik nicht folgen.[47] Immerhin leistet sie aber den prägnanten Verweis auf die Wirkung von Technik, die einem dort entgeht, wo man auf die Technik blickt, als ginge es dem Mensch um die Technik selbst und nicht um das Telos von Technik.

4. Die Transformation von Kriminalität und Gewalt durch das Internet

Viele Formen der Kriminalität oder des unsittlichen Verhaltens sind nicht durch das Internet entstanden, sondern bestanden schon vorher und haben hier nur ein neues Medium gefunden, das ihr verbrecherisches und unsittliches Agieren beschleunigt hat.[48] Index für gesteigerte Formen der Grausamkeit und der Verelendung im Internet sind Selbstmordforen und die im Netz präsentierten Snuff-Filme, in denen Menschen zum Anlass der Verfilmung und zur Erregung des Publikums angeblich getötet werden.[49]

Neue Formen der Sozialität, so wie das Internet eine darstellt, bergen notorisch die Gefahr von Kriminalität, weil sie Orte der Gemeinschaft, des Austausches und des Vertrauens intendieren, deren Kommunikationswege aber missbrauchbar sind. Der schnelle Datenaustausch und weltweite Vernetzung haben eine Form des Terrorismus entstehen lassen, der imstande ist, die Organisation des Lebens, des je Einzelnen ebenso wie des Staates insgesamt, empfindlich zu treffen. Der Cyberterrorismus als Folge beinahe universaler Partizipation an der digitalen Welt macht sich die Abhängigkeit dieser neuen Welt zunutze. Das Zerstören von Daten bedeutet irreversible Zerstörung und die Verbreitung von Chaos ist anderen terroristischen Gewalttaten in diesem Punkt ähnlich. Es handelt sich darüber hinaus aber um eine fulminante Bemächtigung. Denn die Kontrolle oder Manipulation von Daten kommt einer Okkupation gleich, deren Auswirkungen – darin ist der Cyberterrorismus anderen Formen des Terrorismus voraus – transnational sind und oft schon transnational intendiert sind. Und dabei pflegt diese digitale Form des Terrorismus ein Beherrschungsphantasma, das ebenso private wie industrielle und staatliche Datenbesitzstände im Visier hat.[50] Man wird sagen müssen, dass hier die idiosynkratische Grenzenlosigkeit des Terrorismus eine neue Dimension

[46] P. Virilio: Fahren, Fahren, Fahren (1978), S. 30. Vgl. Dazu weiter A. Grau: The Speed is the Message (2012), S. 60.
[47] Vgl. exemplarisch zu einer Kritik an Virilio J. Hörisch: Non plus ultra (1993).
[48] Vgl. J. Schwenk: Cyberethik (2002), S. 83.85.
[49] Vgl. Ebd., S. 87–88.
[50] Zur Problematik und zum Begriff des Cyberterrorismus vgl. T. Hausmanninger / R. Capurro: Ethik in der Globalität (2002), S. 21–22.

erreicht hat, weil die neuen Informationstechnologien in einem guten Sinn Grenzen abgebaut haben[51], die nun aber auch Kriminalität und Terrorismus nicht mehr begrenzen können. Das bedenkliche Fazit: Die Datenmenge des Internets und die Masse an Zugriffen verunmöglicht der Pragmatik eine komplette Kontrolle des Internets.[52]

5. Die Transformation von (Selbst-)Beziehungen und Sexualität durch das Internet

Das Internet mit seinen diversen Chatrooms und sozialen Netzwerken bietet die Möglichkeit zur artifiziellen Identitätsbildung unter Absehung der Dimension von Körperlichkeit:

> „Die Welt des Lebens ist zu einer Welt des ‚Nichtlebendigen' geworden; Menschen sind zu ‚Nichtmenschen' geworden – eine Welt des Todes. Symbolisch für den Tod sind nicht mehr unangenehm riechende Exkremente oder Leichen. Die Symbole des Todes sind jetzt saubere, glänzende Maschinen [...]."[53]

Dadurch ergibt sich die Möglichkeit des Aufbaus einer virtuellen Identität, die nicht immer etwas mit der realen Identität des Benutzers gemein haben muss, jedoch zum exponierten Ort des Menschen als *animal symbolicum* werden kann, sodass man durchaus von einem möglichen Zusammenhang zwischen Virtualität und Realität ausgehen kann.[54] Anders als in der nicht-digitale Wirklichkeit gewordenen Existenz bietet das Internet die Option eines gänzlich selbstbestimmten Ich-Entwurfs.[55] Unweigerlich entstehen auf diesem Weg neue Sozialräume[56], wo virtuelle Artefakte miteinander in einen Dialog treten; oft eher flüchtig in der leiblosen Oberflächlichkeit der rudimentären Kommu-

[51] Vgl. K. Mainzer: Die Zukunft des Internet (2003), S. 31.
[52] Vgl. J. Schwenk: Cyberethik (2002), S. 15.
[53] E. Fromm: Anatomie (1992), S. 394.
[54] Vgl. M. Rath: Anthropologie und Symboltheorie (2002), S. 88. Klaus Wiegerling schlägt den Begriff der virtuellen Realität vor. Durch die Zusammenführung von Virtualität (vom Lateinischen *virtus* für Kraft und Vermögen) und Realität (vom mittellateinischen Wort *realis* für sachlich, dinghaft, wesentlich) will er betonen, dass man mit virtuellen Realitäten so agieren kann, als wären sie dinghafte Objekte. Vgl. K. Wiegerling: Anthropologie und Symboltheorie (2002), S. 99–100. Handlungen und Eingriffe gibt es demnach sowohl in einer virtuellen als auch in einer realen Welt. Vgl. ebd., S. 103.
[55] Vgl. P. Patra: Ethik und Internet (2001), S. 77. Dabei bemerkt Patra zu Recht, dass es im Internet nicht eine Form der Kommunikation gibt. Vielmehr integriert dieses Medium diverse, auch schon vorher bekannte Formen der Kommunikation, um sie in einem neuen Format zu präsentieren. Vgl. ebd., S. 81.
[56] Vgl. ders., ebd., S. 86.

nikationsform des Chats[57], der aber zum Ort von Beziehungsbildungen werden kann, die sonst nie entstanden wären[58], aber von vornherein unter einem gewissen „Marketing-Charakter" (E. Fromm) leiden, wo Menschen wie in Katalogen als neue Freunde oder (Liebes-)Partner ausgesucht wurden.[59] Insofern gehört das Internet mit seinen sozialen Plattformen zu einer Etappe der Gesellschaftsgeschichte mit ihrer Chronik von Emergenz, also der Entstehung immer neuer Beziehungsgefüge kleinerer Einheiten.[60] Die Verwendung eines Pseudonyms, eines neuen Namens, markiert die bewusste Trennung zwischen realem und digitalem Selbst[61], kann so aber Authentizität nicht mehr in einer Weise verbürgen, wie es andere weniger entkörperlichte und entörtlichte Kommunikationsdesigns vermögen.[62] Auf diese Weise entstehen für den Benutzer neue Freiheitsräume zum Ausagieren eigener Lust und Unlust, die man unter eigenem realem Namen eher kompensieren würde. Die Artikulation des eigenen Namens erinnert das Erleben von Scham und Angst. Die eigene Geschichte vermag ein Pseudonym zu deaktivieren, wenn man plötzlich in einer virtuellen Welt Träger eines neuen Namens ist.[63]

Besonders vehement erscheint der Einfluss der Technik im Internet auf Paarbeziehung und Sexualität. Gegen die These, das Internet generiere keine neuen sexuellen Wünsche[64] spricht die Animation zu polymorph-deviantem Sexualverhalten durch das Internet. Hier erleichtert oder ermöglicht das Internet erst das Ausleben abweichender Partialtriebe. Jugendliche, die bei autosexuellen Unfällen durch Erstickung ums Leben gekommen sind[65], weil sie erfahren haben, dass Sauerstoffunterversorgung die sexuelle Erregung steigern soll, werden diese Information nicht selten dem Internet entnehmen, weil in

[57] Vgl. T. Hausmanninger/R. Capurro: Ethik in der Globalität (2002), S. 26.
[58] Vgl. B. Frohmann: Cyberethik (2002), S. 49.
[59] Zum neuen Typ des Marketing-Charakter vgl. E. Fromm: Anatomie (1992), S. 393.
[60] Das sprechendste Beispiel für die Entwicklung von Emergenzen ist die viel beschworene Rede von der Welt als globalem Dorf. Dadurch wird besonders deutlich, dass der Begriff der Emergenz ebenso freundschaftliche wie antagonistische Beziehungsschlüsse meint. Vgl. zum Begriff der Emergenz und zu seiner Bedeutung für die Entwicklung der Technik G. Ropohl: Ethik und Technikbewertung (1996), S. 9.
[61] Vgl. S. Werner: Technikethik (2003), S. 103–104.
[62] Vgl. R. M. Scheule: Netzethik (2002), S. 184.
[63] Vgl. M. Dannecker: Sexualität und Internet (2009), S. 14: „Dieses Abstreifen des Namens, mit dem man von Anbeginn an zur Ordnung gerufen wurde und in den Scham und Hemmung eingepflanzt sind, führt zu der mit dem Internet imaginierten Anonymität, die tatsächlich gar nicht existiert."
[64] Vgl. zu dieser These M. Dannecker: Sexualität und Internet (2009), S. 12.
[65] Vgl. G. Geserick: Tödliche Unfälle bei autoerotischer (autosexueller) Betätigung (²2007), S. 209.

der Regel niemand von sich aus einen Zusammenhang zwischen Anerstickung und sexueller Erregung herstellt.[66] Die anthropologische und ethische Wucht des Internets und seiner Portale endet in den meisten Fällen natürlich nicht in der Beschreibung tödlicher Unfälle. Aber auch die Proliferation zunehmender Zerstreuung von Sexualitäten[67] durch das Netz führt zu Konflikten, die weniger technischer, sondern mehr psychologischer, kultureller und ethischer Natur sind. Zunehmende sexuelle Mobilität, nicht nur unter homosexuellen Männern, die hier numerisch besonders auffallen[68], bringt die Probleme HIV, Prostitution, Brüchigkeit von Paarbeziehungen etc. in neuer Schwere vor. Auch Computerisierung bringt keine Sexualität ohne Schuld und Scham[69], vielmehr verschärft sie bekannte Probleme und offenbar so den kultur-transmissiblen Impetus von Technik.

Für die These von der anthropologischen und ethischen Vehemenz der neuen Informationstechnologie spricht vor allem eine gravierende Zäsur in der Analyse des Wesens Mensch und seiner Selbstwahrnehmung: Es gibt gute Gründe, die skizzierten Phänomene digitaler Existenzen in sozialen Netzwerken des Internet als einen Beleg dafür anzuführen, dass die anthropologischen Wesensbestimmungen Individualität und Autonomie zugunsten wichtig gewordener Sozialität und Kommunikabilität zunehmend ihre wesenskonstitutive Bedeutung verlieren.[70] Der „ins Netz gegangene Mensch", der bereit ist, Intimitäten und Privatheiten aufzugeben, symbolisiert einen anthropologischen Wandel, dem Sozialität wichtiger zu sein scheint als Individualität. Vielleicht kann man nirgends die Vehemenz der Technik besser artikulieren als dort, wo sich offenbar die Wesensbestimmung des Menschen der Generation *Facebook* durch die Möglichkeit des Internets wandelt. Dabei ist der Wandel in der Wesensbetonung des Menschen von Autonomie und Individualität hin zur Sozialität und Vernetztheit nicht *per se* negativ. Es kommt nur zu einer neuen anthropologischen Betonung des *homo medialis*[71], einer neuen Epoche des *animal symbolicum*, die für sich genommen Wahres über den Menschen und sein Wesen artikulieren. Mit ALASDAIR MACINTYRE wird so wieder die Ab-

[66] Vgl. M. LENZ: Schöne rosa Cyberwelt (2009), S. 23.
[67] Vgl. M. DANNECKER: Sexualität und Internet (2009), S. 12.
[68] Vgl. M. BOCHOW/S. GROTE/A. J. SCHMIDT: Das schnelle Date (2009), S. 26–27.
[69] Vgl. M. DANNECKER: Sexualität und Internet (2009), S. 15.
[70] Vgl. T. HAUSMANNINGER/R. CAPURRO: Ethik in der Globalität (2002), S. 25. So auch K. MAINZER: Die Zukunft des Internet (2003), S. 28: „In einer sich technisch und gesellschaftlich dramatisch verändernden Welt ändern sich auch die sozialen Standards. Schon sprechen einige davon, dass frühere Bedürfnisse nach Privatheit (privacy) und Intimsphäre (intimacy) historisch überholt seien [...]."
[71] Vgl. M. RATH: Anthropologie und Symboltheorie (2002), S. 88.

hängigkeit des Menschen zur Wesensmitte erklärt.[72] Fraglich bleibt, ob der Netz-Charakter computerisierter Kommunikation günstig ist. Denn in Netzen verfängt man sich selbst und hält andere gefangen. Selbst-Verfangenheit im Netz bedeutet Verwechslung des Netzes mit realen Personen und Gefangenheit die Unfähigkeit zum Realdialog.[73]

Der *homo medialis* läuft aber ebenso Gefahr, betört durch die immer neuen Verlockungen von Partner-Such-Portalen und Flirtforen, in seinen Beziehungen zunehmend flüchtig zu werden, gehetzt von dem Phantasma nach immer mehr Schönheit, Erotik und der perfekten Beziehung, denn das Leben könnte auch ganz anders sein.[74] Die Möglichkeit immer neue Menschen zum sexuellen und persönlichen Austausch kennenzulernen, aber auch die Suche nach neuer Liebe etc. stellt sich zwar auch dem Internetuser als ambivalent dar[75], wenn Werte wie Treue und Verlässlichkeit, aber auch gesundheitliche Güter immer wieder auf dem Altar einer Sehnsucht geopfert werden, die stets mehr verheißt als man hat. Das materiale Lebensziel einer gelungenen und dauerhaften Partnerschaft kann durch das Internet empfindlich gestört werden, wo sich wie in einem Katalog Menschen als passgenaue Alternative anbieten („Kolumbus-Gefühl"[76]). Wo Sexualität und Beziehung beinahe per Mausklick und „Passwords to Paradise"[77] zu haben sind, wandelt sich das soziale Leben in Familie und Partnerschaft für alle die, die sich auf die niedrigschwellige Liebe im Internet einlassen.[78] Vielleicht kann individuell nirgends so in Leid oder Freude empfunden werden, dass eine Technik, hier die digitaler Internet-Kommunikation, das Leben dort transformiert, wo es gar nicht um Technik geht, sondern um Freundschafts- und Liebesdiskurse. Das aber ist der neuralgische Punkt aller Technik und ihrer Ausstrahlung, die gegenwärtig von Hans Magnus Enzensberger als „Exotik des Alltags"[79] bestimmt wird. Denn dem *homo optionis* (Sartre) steht fast alles und fast jeder zur Wahl: Wahlverwandtschaften, Wahlgesellschaften, Wahlgeschlecht etc.[80]

[72] Vgl. A. MacIntyre: Dependent rational animals (1999); vgl. Dazu auch B. Frohmann: Cyberethik (2002), S. 50.
[73] Vgl. J. Hörisch: „Wir werden von einander hören..." (2012), S. 13–15.
[74] Vgl. W. Vogelgesang: Jugend und Internet (2003), S. 172.
[75] Vgl. S. Werner: Technikethik (2003), S. 110.
[76] W. Vogelgesang: Jugend und Internet (2003), S. 151.
[77] Ebd.
[78] Vgl. J. Palfrey/U. Gasser: Generation Internet (2008), S. 3.
[79] H. M. Enzensberger: Mittelmaß und Wahn (1991), S. 264.
[80] Diese Beobachtung hat 1975 erstmals Karl Popper gemacht. Vgl. K. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (1975); dazu auch W. Vogelgesang: Jugend und Internet (2003), S. 172–173.

Zwischenergebnis: Hier konnte das enorme Wirkungspotential des Internets auf die Kultur von Geschwindigkeit, Kriminalität, Beziehung und Sexualität exemplarisch erwiesen werden. Dabei wurden Territorien abgesteckt, die eine Wirkung technischer Innovationen zeigten, welche weit über die Betrachtung einer technischen Seite der Technik hinausgehen. Die hier vorgestellte Tragweite technischer Neuerungen auf dem Computer- und Telekommunikationsmarkt expliziert weiter die These von der anthropologisch-ethischen Vehemenz der Technik. Denn weltbewegend ist nicht das Glasfaserkabel, sondern der Mensch, der es für seine bewussten und unbewussten Zwecke verwendet.[81] Begibt sich der User ins Internet, hantiert er nicht mit einem neutralen Werkzeug in einer bekannten Welt. Vielmehr betritt er einen Raum mit wenig Orientierung. In ihm gibt es nur vor und zurück.[82] Und eben diese Welt der digitalen Vernetzung hat im Sinne des Technik-Begriffs bei MARTIN HEIDEGGER und seinem Begriff des Gestells heute den ersten Rang als ein solches Gestell.[83] Das heißt aber nicht weniger, als dass der PC den Menschen stellt und fixiert. Zu dieser anthropologischen Komponente kommt die ethische hinzu, wenn dieser Raum von selbst kaum Orientierung bietet.

6. Fazit: Zur Aggressivität von Technik

Der polnische Philosoph STANISLAW LEM hat die These von der Aggressivität der Technik pointiert. KURT BAYERTZ nennt LEMS Werk *Summa technologiae* eines der epochalsten Werke einer Philosophie der Technik.[84] Hier expliziert LEM seine These von der Aggressivität der Technik:

> „Die Technologie ist aggressiver als wir gemeinhin glauben. Ihre Eingriffe in das Seelenleben und die mit der Synthese und der Metamorphose der Persönlichkeit zusammenhängenden Probleme sind lediglich derzeit noch eine leere Klasse von Ereignissen. Der weitere Fortschritt wird sie ausfüllen. Zahlreiche moralische Gebote, die wir heute für unantastbar halten, werden dann hinfällig werden, und dafür werden sich neue Probleme, neue ethische Dilemmata ergeben."[85]

[81] Vgl. J. WEIZENBAUM: Die Macht der Computer (1976), S. 9.
[82] Vgl. P. PATRA: Ethik und Internet (2001), S. 108–109.
[83] Vgl. T. HAUSMANNINGER/R. CAPURRO: Ethik in der Globalität (2002), S. 17: „Wenn bei Heidegger das ‚Gestell' jenes ist, das zugleich den Menschen ‚stellt', also ihn fixiert, definiert, sich zuhanden macht und herausfordert in einem, dann ist es wohl der digitale Weltentwurf, der gegenwärtig ‚Gestell-Qualität' besitzt." Zum Begriff des Gestells in der Technikphilosophie bei Heidegger vgl. M. HEIDEGGER: Die Technik und die Kehre ([10]2002), S. 19–23. Zu Heideggers Begriff des Gestells vgl. weiter S. RIIS: Zur Neubestimmung der Technik (2011), S. 44–86.
[84] Vgl. K. BAYERTZ: Ethik, Tod, Technik (1997), S. 76.
[85] S. LEM: Summa technologiae (1976), S. 53. Dazu auch: K. BAYERTZ: Ethik, Tod, Technik (1997), S. 76–77.

Die hier implizierte Zukunftsprognose des polnischen Philosophen, welche die gegenwärtigen Entwicklungen in Informationstechnologien kaum vorhersehen konnte, basiert auf LEMs These der inneren Verbindung von Physik und Moral. Es ist Unumkehrbarkeit, so LEM, die diesen oft übersehenen Zusammenhang substantiiert. Erst Unwiederbringlichkeit verleiht einer Handlung ihr ethisches Gewicht.[86] Um diese Unumkehrbarkeiten geht es auch in den Informationstechnologien der Gegenwart. Die neue Welt, die erst durch den PC entstehen konnte, ist nur auf einer ersten Ebene als technische Errungenschaft zu begreifen. Und so zeigt sich am Beispiel der Informationstechnologie: Die Vehemenz der Technik ist nicht technisch, sondern anthropologisch und ethisch, weil hier Sein und sodann Sollen transformiert werden und mit Erschrecken immer wieder festgestellt wird, dass man mit der Technik Flugzeug ebenso wie mit der Technik Internet erheblichen Schaden verursachen kann; so wie Technik ebenso zur Humanisierung der Lebenswelt beitragen kann.[87] Und dies tut sie ohne Zweifel als Technik des Humanen, des Sozialen, des Lebens. In ihrem holistischen Ausgreifen ist Technik unbemerkt nicht mehr nur „Geschick" des Menschen, sondern Schicksal geworden.[88] Zum Schicksal wird Technik dort, wo sie nach „Automatisierung" und „Autonomisierung" so automatisiert zu einem Anderen gegenüber dem Menschen geworden ist, dass die vom Menschen initiierte und gesteuerte Kraft zu einer fremden Macht werden kann, die als „Quasi-Anderer" (D. Ihde) erscheint.[89]

Die Grundthese dieses Beitrags kann am besten und zum Schluss mit der gegenwärtig berühmtesten Philosophie der Technik, der von MARTIN HEIDEGGER, vertieft und philosophisch fundiert werden, auch wenn HEIDEGGER die Autorität der Technik für die akuteste Gefahr der Philosophie hält.[90] Nach HEIDEGGER muss man die aktuelle „digitale Revolution" (Rafael Capurro)[91] genauso wie die humantechnologischen Entwicklungen der Hightechmedizin als die aktuellen Formen einer „Entbergung" verstehen. Mit dem Begriff der Entbergung bringt HEIDEGGER das Wesen der Technik auf den Punkt. Dabei hat die Technik nach HEIDEGGER eine instrumentelle und eine anthropologische

[86] Vgl. S. LEM: Summa technologiae (1976), S. 53.

[87] Vgl. G. ROPOHL: Ethik und Technikbewertung (1996), S. 15. Ropohl wendet sich hier dezidiert gegen ein defätistisches Technikverständnis, das Technik mehr als „Erbsünde" denn als Fortschritt und Segen begreift. Wie für die Technik, so gilt auch für das Internet: Seine Relevanz liegt jenseits von „Dämonisierung" und „Erlösungsphantasma". Vgl. J. SCHWENK: Cyberethik (2002), S. 20.

[88] Vgl. B. WALDENFELS: Umdenken der Technik (1988), S. 203.

[89] Vgl. ebd., S. 203; 209.

[90] Vgl. S. RIIS: Zur Neubestimmung der Technik (2011), S. 7.12.

[91] T. HAUSMANNINGER/R. CAPURRO: Ethik in der Globalität (2002), S. 16.

Seite.[92] Instrumentell ist Technik ihrem telos-Charakter nach, denn es geht der Technik um das Erreichen eines Zwecks. Dieser ist wie bereits gesagt die Entbergung (*techne*[93]) von Verborgenem. Anthropologisch ist die Bestimmung der Technik deshalb ebenfalls zu nennen, weil der Mensch als der Akteur für die Entbergung verantwortlich ist.[94] Aufgrund des telos-Charakters von Technik, also der instrumentellen Seite der Technik[95], bestimmt HEIDEGGER das Wesen der Technik im Sinne der hier vertretenen These nicht als technisch, weil es ja nicht um die Technik geht, sondern um die Entbergung dessen, was der Mensch veranlasst:

> „Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muss die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist."[96]

Der Mensch betreibt nach PETER SLOTERDIJK „Anthropotechnik". Er ist bestrebt, sein Leben zu perfektionieren, und das in allen Lebensbereichen (Politik, Militär, Religion etc.).[97] Nimmt man weiter den Zusammenhang von Technik und Modernisierung in den Blick, dann wird die Technik als Agens des gesellschaftlichen Gestaltwandelns sichtbar, wie ULRICH BECK herausstellt. Die Moderne, zu der auch Hightech gehört, hat das Ende der Industriegesellschaft schon längst eingeläutet und lässt eine „andere gesellschaftliche Gestalt" entstehen.[98]

In Perspektive der Anthropotechnik geht es der Technik nie im ersten Sinn um die Technik. Sie hat notorischen telos-Charakter, und mit ihrem Programm der Perfektionierung konstruiert sie Sinn und ist so alles andere als frei von Sinnvoraussetzungen.[99] Über diese wird gestritten (Ethik). Vollzieht sie sich, verändert sie den Menschen und seine Welt (Anthropologie). Wider den vielerorts gefühlten naturwissenschaftlich-technischen Reduktionismus und das verbreitete Gefühl, real seien nur Naturwissenschaft und Technik, rückt so die beschriebene Vehemenz der Technik in den Fokus: die Anthropologie und

[92] Vgl. M. HEIDEGGER: Die Technik und die Kehre ([10]2002), S. 6.
[93] Zum Begriff der *techne* im Allgemeinen und bei Heidegger im Besonderen, vgl. S. RIIS: Zur Neubestimmung der Technik (2011), S. 29–30.
[94] Vgl. M. HEIDEGGER: Die Technik und die Kehre ([10]2002), S. 12.
[95] Vgl. B. WALDENFELS: Umdenken der Technik (1988), S. 199.
[96] M. HEIDEGGER: Die Technik und die Kehre ([10]2002), S. 35.
[97] Vgl. P. SLOTERDIJK: Du musst dein Leben ändern (2009), S. 14. Zum Begriff der Anthropotechnik auch T. HAUSMANNINGER/R. CAPURRO: Ethik in der Globalität (2002), S. 19.
[98] Vgl. U. BECK: Risikogesellschaft (1986), S. 14.
[99] Vgl. A. SIEGEMUND: Technik als Wertsetzung und Lebenspraxis (2009), S. 150.

Ethik der Technik.[100] Auch Naturwissenschaften und Technik bieten keinen „archimedischen Punkt der Welterfassung" und sind somit keinesfalls von „epistemiologischer Unhintergehbarkeit". Echtheit, so RUPERT SCHEULE, ist demnach Sache der Ethik.[101] Aufgabe einer Ethik der Technik ist es daher mit zu verhindern, dass die „ethische Kraft" hinter den technischen Errungenschaften zurückbleibt[102], denn es gilt noch immer der Satz aus Sophokles' *Antigone*: „Viel Mächtiges gibt es, doch nichts ist mächtiger als der Mensch. Klug und erstaunlich geschickt im Erfinden von Technik schlägt er zwischen Bösem und Gutem sich hin."[103]

Zusammenfassung

WIRTH, MATHIAS: **Wenn man tut, was man nicht sieht. Ein Gespräch über Haupt- und Nebeneffekte zwischen Technikphilosophie und einer Ethik der Informationstechnologie.** ETHICA 21 (2013) 2, 99–122

Technisches Handeln verändert Wirklichkeit. Dass sie dies nie neutral tut, sondern notorisch von Werten ausgeht und neue Werte schafft, wird in diesem Artikel am Beispiel einer Ethik moderner Informationstechnologien im Gespräch mit einer Philosophie der Technik exemplifiziert. Es zeigt sich nämlich: Betrachtet man die anthropologischen ebenso wie die ethischen Transformationen, die sich aus den Innovationen der Informationstechnologie ergeben, dann fällt auf, dass die Vehemenz der Technik keinesfalls technisch ist, sondern anthropologisch und ethisch. Die Revolution der Technik des Internets für die Telekommunikationsforschung ist wenig im Verhältnis zur Entstehung des *homo medialis*. Der Mensch in digitalen Zeiten

Summary

WIRTH, MATHIAS: **If one does what one does not see. A conversation on main and side effects between philosophy of technology and an ethics of information technology.** ETHICA 21 (2013) 2, 99–122

Technological action changes reality. This never happens independently but is notoriously based on values and creates new values, which is exemplified in this article by the example of an ethics of modern information technologies in dialogue with a philosophy of technology. When considering the anthropological as well as the ethical transformations resulting from the innovations of information technology, one realizes that the vehemence of technology is in no way a technological one but concerns anthropology and ethics. The revolution of Internet technology for telecommunication research is negligibly small in proportion to the emergence of the *homo medialis*. Man in digital times changes the world of his presence, his security, his relations. The

[100] Vgl. E. GRÄB-SCHMIDT: Technikethik und ihre Fundamente (2002), S. 37.
[101] Vgl. R. M. SCHEULE: Netzethik (2002), S. 182: „[...] Es gibt keinen archimedischen Punkt der Welterfassung, keine epistemiologische Unhintergehbarkeit: ‚Echtheit' ist somit eine Frage der Ethik, nicht der Erkenntnistheorie." So auch die Tübinger Ordinaria für Ethik, Elisabeth Gräb-Schmidt: „Was nützlich oder schädlich ist, lässt sich nicht mehr allein technisch, sondern nur ethisch anhand einer ganzheitlichen Orientierung über Bestimmung und Ziel von Menschsein definieren" (E. GRÄB-SCHMIDT: Technikethik und ihre Fundamente (2002), S. 23).
[102] Vgl. G. ROPOHL: Ethik und Technikbewertung (1996), S. 19.
[103] Text und Übersetzung von und bei G. ROPOHL: Ethik und Technikbewertung (1996), S. 19.

verändert die Welt seiner Präsenz, seiner Sicherheit, seiner Beziehungen. Die Dominanz der Technik führt zu einer Vehemenz in Anthropologie und Ethik, weil ein Glasfaserkabel nicht nur die Welt der Glasfasern verändert, sondern die des Menschen.

Anthropologie und Ethik der Technik
Ethik des Internet
Philosophie der Technik
Philosophie und Ethik der Geschwindigkeit

domination of technology leads to vehemence in anthropology and ethics, because an optical fibre cable does not only change the world of glass fibres but the world of man himself.

Anthropology and ethics of technology
Internet ethics
philosophy and ethics of speed
philosophy of technology

Literatur

AUTIERO, A.: Grenzen menschlicher Mobilität. Ethisches Plädoyer für eine gesunde Langsamkeit, in: A. Angenendt/H. Vorgrimler (Hgg.): Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1993, S. 329–339.
BECK, U.: Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
BLOCH, E.: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Reinbek: Rowohlt, 1970.
— Prinzip Hoffnung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967.
BOCHOW, M./GROTE, S./SCHMIDT, A. J.: Das schnelle Date – internetgestützte Sexkontakte und HIV-Infektionsrisiko, in: T. Milbrett (Hg.): Ins Netz gegangen – Schwule Männer, Sex und Prävention im Internet. Berlin: Deutsche AIDS-Hilfe, 2009, S. 25–42.
DANNECKER, M.: Sexualität und Internet, in: T. Milbrett (Hg.): Ins Netz gegangen – Schwule Männer, Sex und Prävention im Internet. Berlin: Deutsche AIDS-Hilfe, 2009, S. 9–18.
DIERKEN, J.: Technik als Kultur, in: K. Neumeister/P. Renger-Berka/C. Schwarke (Hgg.): Technik und Transzendenz. Zum Verhältnis von Technik, Religion und Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, S. 20–37.
ENZENSBERGER, H. M.: Mittelmaß und Wahn. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
FREUD, S.: Das Unbehagen in der Natur. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.
FROHMANN, B.: Cyberethik. Bodies oder Bytes?, in: T. Hausmanninger/R. Capurro (Hgg): Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik. München: Fink, 2002, S. 49–60.
FROMM, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität. Reinbek: Rowohlt, 1992.
GEHLEN, A.: Die Seele im technischen Zeitalter. Reinbek: Rowohlt, 1957.
GERHARDS, C.: Apokalypse und Moderne. Alfred Kubins ‚Die andere Seite' und Ernst Jüngers Frühwerk. Würzburg: Könighausen & Neumann, 1999.
GESERICK, G.: Tödliche Unfälle bei autoerotischer (autosexueller) Betätigung, in: B. Madea (Hg.): Praxis Rechtsmedizin. Heidelberg: Springer Medizin Verlag, ²2007, S. 208–209.
GRÄB-SCHMIDT, E.: Der Homo Faber als Homo Religiosus. Zur anthropologischen Dimension der Technik, in: K. Neumeister/P. Renger-Berka/C. Schwarke (Hgg.): Technik und Transzendenz. Zum Verhältnis von Technik, Religion und Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, S. 39–55.
— Technikethik und ihre Fundamente. Dargestellt in Auseinandersetzung mit den technik-

ethischen Ansätzen von Günter Ropohl und Walter Christoph Zimmerli. Berlin: de Gruyter, 2002.
GRAU, A.: The Speed is the Message. Zu der Medientheorie Paul Virilios. *tv diskurs* 16 (2012), 60–63.
GRIMM, P./ROTA, F.: Die Semiotik und das Internet. Analysen für einen ethisch verantwortlichen Austausch, in: T. Hausmanninger/R. Capurro (Hgg): Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik. München: Fink, 2002, S. 107–122.
HARTMANN, F.: Weltkommunikation und World Brain. Zur Archäologie der Informationsgesellschaft, in: H. Hrachovec/A. Pichler (Hgg.): Philosophy of the Information Society. Frankfurt a. M.: ontos, 2008, S. 125–140.
HAUSMANNINGER, T./CAPURRO, R.: Ethik in der Globalität. Ein Dialog, in: Dies. (Hgg): Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik. München: Fink, 2002, S. 13–38.
HÖHN, H.-J.: Im Zeitalter der Beschleunigung. *JCSW* 32 (1991), 245–264.
— Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt: WBG, 2006.
HÖRISCH, J.: Non plus ultra. Paul Virilios rasende These zum rasenden Stillstand. *Merkur* 47 (1993), 784–794.
– „Wir werden von einander hören...". Freundschaft im Zeitalter des Internets. *Der blaue Reiter. Journal für Philosophie* 32 (2012), 13–15.
JIPP, K. E.: Medien, Mächte, Meinungen. Münster: LIT, 2001.
JONAS, H.: „Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl", in: Ders.: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a. M.: Insel-Verlag, 1987, S. 90–108.
KASTENDIEK, A.: Computer und Ethik statt Computerethik. Münster: LIT, 2003.
LEM, S.: Summa technologiae. Frankfurt a. M.: Suhrkamp,[6]2003.
LENZ, M.: Schöne rosa Cyberwelt mit einem Schuss Übertreibung, in: T. Milbrett (Hg.): Ins Netz gegangen – Schwule Männer, Sex und Prävention im Internet. Berlin: Deutsche AIDS-Hilfe, 2009, S. 19–25.
LEROI-GOURHAN, A.: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
LESCH, W.: Zeit-Zeichen nach der „Postmoderne". Zur diagnostischen Funktion medienethischer Diskurse, in: A. Holderegger (Hg.): Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven. Freiburg i. Br.: Herder, [3]2004, S. 21–54.
Lübbe, H.: Im Zug der Zeit. Über die Verkürzung des Aufenthalts in der Gegenwart, in: W.C. Zimmerli (Hg.): Technologisches Zeitalter oder Postmoderne. München: Wilhelm Fink, 1988, S. 212–224.
MACINTYRE, A.: Dependent rational animals. Why human beings need the virtues. Chicago: Open Court, 1999.
MAINZER, K.: Die Zukunft des Internet: Informationsbewältigung am Rande des Chaos, in: T. Hausmanninger (Hg.): Handeln im Netz. Bereichsethiken und Jugendschutz im Internet. München: Wilhelm Fink, 2003, S. 15–34.
MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter, 1966.
MEYER, U. I.: Der philosophische Blick auf die Technik. Aachen: ein-Fach-verlag, 2006.
MORISCH, C.: Technikphilosophie bei Paul Virilio – Dromologie. Würzburg: Ergon, 2002.
ODENWALD, G.: Dromologie. Der Krankheitsverlauf in klinischer Sicht. *Deutsches Ärzteblatt* 93/19 (1996), A 1257–1258.

PALFREY, J./GASSER, U.: Generation Internet. Die Digital Natives: Wie sie leben. Was sie denken. Wie sie arbeiten. München: Carl Hanser, 2008.
PATRA, P.: Ethik und Internet. Medienethische Aspekte multimedialer Teilhabe. Münster: LIT, 2001.
PIAS, C.: Poststrukturalistische Medientheorie, in: S. Weber (Hg.): Theorien der Medien. Konstanz: UTB, 2003, S. 276–290.
PITCHER, G.: The Misfortunes of the Death, in: J. M. Fischer (Hg.): The Metaphysics of Death. Stanford: Stanford Series in Philosophy, 1993, S. 79–95.
PLESSNER, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
POPPER, K.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. München: UTB, 1975.
PRÖPPER, T.: Theologische Anthropologie I u. II. Freiburg i. Br.: Herder, 2011.
RATH, M.: Anthropologie und Symboltheorie. Die Anthropologie des Medialen. Zur anthropologischen Selbstaufrüstung des animal symbolicum, in: T. Hausmanninger/R. Capurro (Hgg): Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik. München: Fink, 2002, S. 79–88.
RIIS, S.: Zur Neubestimmung von Technik. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger. Tübingen: Francke, 2011.
ROPOHL, G.: Ethik und Technikbewertung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
SCHEULE, R. M.: Netzethik. Ein Zwischenfazit, in: T. Hausmanninger/R. Capurro (Hgg): Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik. München: Fink, 2002, S. 181–190.
SCHWENK, J.: Cyberethik. Ethische Problemstellungen des Internets und Regulierungsansätze aus Sicht der Online-Nutzer. München: Reinhard Fischer, 2002.
SIEGEMUND, A.: Technik als Wertsetzung und Lebenspraxis. Verständnis und Ethik einer Ausdruckshandlung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009.
SLOTERDIJK, P.: Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.
STURMA, D.: Die Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. Paderborn: Mentis, 1997.
— Die erweiterte Gegenwart. Kontingenz, Zeit und praktische Selbstverhältnisse im Leben von Personen, in: A. Gimmel/M. Sandbothe/W. C. Zimmerli (Hgg.): Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexion, Analysen, Konzepte. Darmstadt: WBG, 1997, S. 63–78.
THOLEN, C. G.: Geschwindigkeit als Dispositiv. Zum Horizont der Dromologie im Werk Paul Virilios, in: J. Hurt (Hg.): Von Michel Serres bis Julia Kristeva. Freiburg i. Br.: Rombach, 1999.
VIRILIO, P.: Der negative Horizont: Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung. München/Wien: Hanser, 1989.
— Fahren, Fahren, Fahren. Berlin: Merve, 1978.
— Geschwindigkeit und Politik. Ein Essay zur Dromologie. Berlin: Merve, 1980.
— Rasender Stillstand. Essay. München/Wien: Hanser, 1998.
VOGELGESANG, W.: Jugend und Internet: Zwischen differentieller Nutzung und digital divide, in: T. Hausmanninger (Hg.): Handeln im Netz. Bereichsethiken und Jugendschutz im Internet. München: Wilhelm Fink, 2003, S. 151–178.
WALDENFELS, B.: Umdenken der Technik, in: W. C. Zimmerli (Hg.): Technologisches Zeitalter oder Postmoderne. München: Wilhelm Fink, 1988, S. 199–211.

WEIZENBAUM, J.: Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.
WERNER, S.: Technikethik: Aspekte der Individualität im Internet, in: T. Hausmanninger (Hg.): Handeln im Netz. Bereichsethiken und Jugendschutz im Internet. München: Wilhelm Fink, 2003, S. 94–112.
WIEGERLING, K.: Anthropologie und Symboltheorie. Medienethik als Symbolphilosophie. Handeln im Zeitalter virtueller Welterzeugung und Weltordnung, in: T. Hausmanninger/ R. Capurro (Hgg): Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik. München: Fink, 2002, S. 89–106.
WISSER, G.: Freiheit zur Genese. Neue Blicke auf mögliche Beziehungen zwischen den Welten der Kunst und der Religion. Münster: LIT, 1998.
ZIMMERLI, W. C.: Ethik in der Technik – überfällig oder überflüssig, in: Ders.: Ethik in der Praxis. Wege zur Realisierung einer Technik. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1998, S. 13–29.

Mathias Wirth, Wiss. Mitarb. am Institut f. Geschichte und Ethik der Medizin,
Zentrum f. Psychosoziale Medizin des Universitätsklinikums Hamburg Eppendorf (UKE),
Martinistr. 52, D-20246 Hamburg
m.wirth@uke.de

ETHICA 21 (2013) 2, 123–143

FRANZ JOSEF ILLHARDT

ANTHROPOLOGIE DER GRENZE UND MEDIZINISCHE VERSORGUNG VON MIGRANTEN

Prof. Dr. Franz Josef Illhardt, geb. 1948, arbeitete bis zu seiner Habilitation für medizinische Ethik 1989 als Assistent am Institut für Geschichte der Medizin der Universität Freiburg (Direktor: Prof. Dr. E. Seidler). 1991 DFG-geförderter Forschungsaufenthalt in den USA zum Problem „Erarbeitung US-amerikanischer bioethischer Systeme und Instrumente der medizinischen Ethik. Systemvergleich mit der Deutschen Situation"; 1991–1996 Tätigkeit im Zentrum für Geriatrie und Gerontologie der Universitätsklinik Freiburg (Ärztlicher Leiter: Prof. Dr. H. W. Heiß), die sich vor allem auf den geriatrischen Konsiliardienst bei ethischen Problemstellungen, auf die Fortbildung der Heilberufe im Klinikum und auf die Etablierung eines Ethik-Beratungsdienstes im Freiburger Klinikum bezog; 1996–2013 Geschäftsführer der Ethik-Kommission der Medizinischen Fakultät der Universität Freiburg; 2003 wurde er in den wissenschaftlichen Beirat für das „Forschungskolleg Geriatrie" der Robert-Bosch-Stiftung berufen.

Seit „Wadim", dem preisgekrönten Film über einen 23-jährigen Letten, der sich nach seiner Ausweisung aus Deutschland und dem Herumirren in europäischen Staaten 2010 das Leben nahm, hat die Sensibilität für die Probleme fremdkultureller Mitmenschen zugenommen. Eines dieser Probleme ist die medizinische Versorgung fremdkultureller Mitbürger. Wichtig daran ist die Tatsache, dass eine faire Behandlung nicht nur eine Frage der finanziellen Ressourcenverteilung, sondern vor allem der Beziehung und Struktur ist, die in folgenden Rahmen gestellt werden soll:

a) Gesellschaftsstruktur:

Überlegungen zur transkulturellen Ethik bekommen immer mehr Gewicht. Das belegt u.a. die demographische Entwicklung: Deutschland z.B. zählte im Jahre 2010[1] 81,8 Mio. Einwohner, davon waren 7,1 Mio. (= 8,8 %) Ausländer einschließlich 24.878 Flüchtlingen. Hinzu kommen etwa laut geschätzter Untergrenze 1 Mio. Illegaler, d.h. Menschen, die sich ohne Kenntnis der Behörden in Deutschland aufhalten. Laut dem Mikrozensus von 2006 – es gibt keine neueren Daten – haben 18,6 % der deutschen Bevölkerung einen Mi-

[1] Zahlen: Deutscher Bundestag. Drucksache 17/4791 vom 16.02.2011.

grationshintergrund, d.h. wenigstens ein Elternteil oder der Partner stammen aus einer anderen Kultur. Angesichts dieser Zahlen ist die Diskussion dieses Themas nicht marginal. Konsequenzen sind:

- Jeder vierte Bürger ist Ausländer oder hat einen Migrationshintergrund. Regeln müssen entwickelt werden, die helfen, Konflikte zu reduzieren.
- Ebenso stammen die Behandler nicht mehr aus einer kulturell homogenen Gruppe, auch ihr Verhältnis untereinander und zu den Patienten sollte geregelt werden.

b) Praxisprobleme:

Nehmen wir als Beispiel die Schwierigkeiten einer ausländischen Frau mit einem Brusttumor, den richtigen Arzt, Sicherheit durch eine sog. *second opinion*, Entscheidung für eine der vielen Behandlungsvarianten, eine Anschlussheilbehandlung, Hilfsmittelversorgung oder *social support* durch Familienangehörige und Freunde zu bekommen. Jede Art von Fremdenfeindlichkeit verhindert den Zugang zu Mitteln der Versorgung und reduziert damit natürlich Chancen der Integration. Ähnliche Fragen samt ihren begleitenden Implikationen stellen sich in folgenden Bereichen[2]:

Geriatrie/Gerontologie	Sexuelle Störungen	Infertilitätsbehandlung
Lebensverlängerung	Brust-, Unterleibs- und Prostata-Krebs	Psychiatrie und Psychosomatik
Behandlungsabbruch	Therapie am Lebensende	

In all diesen Bereichen sind einheitliche Bewertungen weder realistisch noch wünschenswert. Wünschenswert ist nur, dass diese Bereiche als bewertungswürdig wahrgenommen werden.

c) Theorie der Gesellschaft:

Das Thema des Aufsatzes scheint an Schärfe zu verlieren, wenn damit weniger eine Benachteiligung der Mittelzuwendung, sondern die soziale Struktur unserer Gesellschaft angefragt ist. Man stelle sich nur der Frage[3] danach, wie viel Gleichheit in der Struktur der Gesellschaft beobachtet werden kann. Gleichheit ist Grundlage der gerechten Mittelverteilung, verhindert Ghetto-

[2] Ich beziehe mich auf die Arbeiten von P. T. Menzel, The Cultural Moral Right to a Basic Minimum of Accessible Health Care (2011), sowie H.-J. Assion, Migration und psychische Krankheit (2005).

[3] Vgl. die Frage des amerikanischen Ethikers R. Dworkin: Was ist Gleichheit? (2011), S. 7–14.

isierung und ermöglicht Zusammenleben. Greifen wir auf den Soziologen N. LUHMANN zurück: Gesellschaft „besteht, solange und soweit Menschen füreinander kommunikativ erreichbar sind, füreinander als Mitsubjekte fungieren"[4]. Bevor wir bei der Bearbeitung des Themas zur Differenzierung der Funktionen übergehen, halten wir – auch im Sinne der sozialen Theoriebildung – zweierlei fest: 1) Gemeinsamkeit der Kommunikation – Sprache ist nur eines der vielen Subsysteme von Kommunikation – bedeutet Mitsubjektsein, und 2) wir brauchen einen Begriff von Gesellschaft, der Differenzen auffängt, Grenzen funktionaler Differenzierungen definiert und eine Gesellschaft trotz Differenzen bestehen lässt.

d) Perspektiven einer christlichen Ethik:

Aufgabe einer christlichen Ethik ist nicht, Kommunikation Praxisbewertung und Definition von Gesellschaft um ein christliches Proprium zu erweitern, sondern einerseits der Hinweis, dass eine nur eindimensional bzw. unilateral funktionierende transkulturelle Ethik unzureichend ist, und andererseits die unbedingte Beistandspflicht, die über Religionsgrenzen hinausreicht, und Grenzen als Bedingung von Gemeinsamkeit akzeptiert.

1 Ein Fall aus der Klinik

Folgender Fall beschreibt das Entscheidungsdilemma bei einem Patienten, dessen Zugehörigkeit zu einer Minorität Konfusion auf der Station auslöste.

Der 74-jährige Herr W. aus Weißrussland (geb. in einem Dorf bei Minsk) liegt mit starken andauernden Schmerzen im linken Bein in der Klinik, die mit einer Nervenkanalverengung im Lendenwirbelbereich erklärt werden. Er kann ohne Gehhilfe nicht laufen, längeres Sitzen ist ihm unmöglich. Vor der geplanten Operation kommen dem verantwortlichen Arzt Bedenken, weil Herr W. eine Operation will, aber die Einwilligung verweigert.
Herr W. ist seit 2 Jahren in Deutschland und meint, die Schwiegertochter, Weißrussin in der zweiten Generation, solle das entscheiden, er könne das nicht richtig verstehen, während die Schwiegertochter ihrerseits sagt, der Vater wolle (!) nicht entscheiden, weil er die Verantwortung abwälzen möchte; denn wenn die OP schlecht ausginge, könne er ihr sagen: Du hast dich falsch entschieden, jetzt musst du mich auch pflegen. Sie will bzw. kann jedoch Herrn W. nicht (jedenfalls nicht in dem erwarteten Ausmaß)

[4] N. LUHMANN: Gesellschaft ([5]2005), S. 147.

pflegen, weil sie auch für ihren behinderten Mann, den seit einem Unfall auf dem Bau erblindeten Sohn von Herrn W, sorgen muss.

Herr W. konnte sich also nicht entscheiden, weil er niemanden als Berater hatte: Sein Sohn war krank und hatte nach seinem Verständnis damit ein Handikap. Die Schwiegertochter entzog sich dieser Position. Sein Freund aus der Heimat, das ergab das Gespräch mit ihm, war gestorben, und dessen Frau lehnte ihn ab, obwohl er sie sehr gern geheiratet hätte. Das Stationsteam empfand ihn schwierig („Macho"), der Arzt war sogar „ratlos" – wer also konnte noch Berater sein? In eher traditionell orientierten Kulturen ist eine Wir-Identität sehr viel ausgeprägter als in unserer Kultur. Im Ethik-Konsil, zu dem auch ein Psychiater mitgekommen war, akzeptierte man ein Stück weit seine etwas befremdende Art, Kontakt und entsprechenden *social support* zu bekommen. Der Patient hat in einer fremden Kultur, gleichsam entwurzelt und ohne Halt, seine ‚gewohnte' Entscheidungssicherheit verloren. Darin erkennen wir eine typische Problemstruktur ausländischer Mitbürger, wenn sie sich auch in unterschiedlichen Akkulturationsstadien befinden. Deutsche Krankenhäuser bleiben für sie eine fremde Umgebung – nicht wegen der ungewohnten apparativen Ausstattung, sondern wegen der Barriere von Kontakt und Beratung. Die Deklaration von Helsinki, 2008 in Seoul von der *World Medical Association* revidiert, fordert in Nr. 22, andere hinzuzuziehen, wenn dem Patienten eine individuelle Entscheidung nicht möglich ist. Das bedeutet nicht nur eine Art Ersatzeinwilligung, sondern auch, wenn man vom Wortlaut absieht, die Vermittlung des Patienten in einen Kontext, der seine Willensbildung unterstützt.[5]

2 Facetten des Problems

Transkulturelle Probleme sind immer mit anderen Problemen, z.B. mit Sozial-, Sprach-, Schichtproblemen, Diskriminierung usw., verknüpft. Diese Vernetzung kann hier nicht diskutiert werden. Wir reflektieren nur folgende Hintergründe:

2.1 Zugang zur medizinischen Versorgung

Die Behandlung von Herrn W. in dem gerade geschilderten Fall wurde wie üblich vom Kostenträger übernommen, weil unabhängig vom Einbürgerungssta-

[5] Vgl. M. Friele: Die Deklaration von Helsinki (2012), S. 99f.

tus – mit Ausnahme der sog. Illegalen – medizinische Versorgung in Deutschland gewährt wird. Das Problem ist das Wort „gewährt". Zwar wird „das Recht auf Versorgung im Krankheitsfall"[6] als soziales Menschenrecht definiert, aber leider nicht als ein in allen Staaten gültiges Rechtsstatut, das Realisierung fordert. In der EU wird diese Frage als neue Form des Staatsbürgertums, also jenseits der nationalen Populationsgrenzen, diskutiert. Die Rechtspraxis überschreitet zwar nationale Grenzen, bleibt aber – was ein wesentliches Manko ist – an die Zugehörigkeit zur EU-Staatengruppe[7] gebunden.

2.2 Kulturverschiedenheit als Verschiedenheit des Verstehens

Wir können nicht davon ausgehen, dass Menschen aus fremden Kulturen eine hierzulande gestellte Diagnose in diesem Sinne verstehen. Man muss Sprache und Kommunikation unterscheiden. Beispiel ist etwa eine andernorts oder in Deutschland diagnostizierte Herzkreislauferkrankung. Der Befund mag als der gleiche festgestellt worden sein, aber manche begreifen Herz als Teil des Körpers, andere als zentrales „Organ" der Beziehung, religiöse Muslime eher als Ort göttlicher Ansprache, wieder andere als eine Art Batterie, die sich durch Gebrauch zunehmend entlädt, ... und schon gibt es Probleme mit dem Verstehen einer Krankheit. Verstehen umfasst auch Elemente der Biografie, der vermuteten Kausalität, der Beziehungen, der Emotionen usw.

Wichtig ist, die Verstehensbedingungen zu rekonstruieren und damit die Moralsysteme kennenzulernen, die diese (z.B. durch Religion und/oder Kultur inspirierte) Ressourcenorientierung regeln. Diese Situation führt Patienten und Behandler in eine permanente Konfliktlage. Einbettung in eine fremde Kultur bedeutet oft Eingeschüchtertsein: „Der einzelne kann sich in der Gemeinschaft eventuell eher äußern als im Zwiegespräch mit einem fremden oder beeindruckenden"[8] Behandler.

2.3 Die angeblich harmlose Unterscheidung von „disease", „illness" und „sickness"

Ausgangspunkt für das Verstehen der transkulturellen Medizin wurde die Unterscheidung des Krankheitsbegriffs in 1) „disease" (Krankheit), 2) „illness" (Kranksein) und 3) sickness (Interpretation einer Krankheit in einer bestimm-

[6] Vgl. S. Benhabib: Die Rechte der Anderen (2008), S. 144.
[7] Vgl. ebd., S. 155; siehe auch die Tabellen auf S. 156–159.
[8] M. Friele: Die Deklaration von Helsinki, S. 100. Der Unterschied zwischen klinischer Forschung und Behandlung ist hier zweitrangig.

ten Bevölkerungsgruppe) des amerikanischen Anthropologen Kleinman[9]. Das gleiche Phänomen kann und muss man als Krankheit (disease) oder Kranksein (illness) bzw. Krankheitskonzept (sickness) betrachten, was bedeutet: Jede Diagnose, die nur auf einem oder zwei dieser Anteile beruht, ist unvollständig, oder sagen wir es deutlicher: unzureichend. Das Krankheitskonzept der Behandler und das von Herrn W. aus der Fallgeschichte stimmten nicht überein. Der Patient sah vor allem das Kranksein, während er die Momente „disease" und „sickness" nicht verstand. Seine Behandler favorisierten den Konzeptanteil „disease" und blendeten die Anteile „illness" und „sickness" ganz oder teilweise aus. Konsens klingt anders.

2.4 Notwendigkeit eines sozialen Netzes

Ein soziales Netz zu haben bedeutet, Verantwortung anzubieten und zu übernehmen, wenn für den weiteren Verlauf der Behandlung Entscheidungen und eine situationsgemäße Reaktion nötig sind – für traditionsorientierte Patienten eine Selbstverständlichkeit, für das westliche Gefühl eher ein Verstoß gegen die Privatsphäre. Eine typische Formulierung der westlichen Biomedizin ist die der *stranger medicine*[10] – eine Medizin also von und für Fremde, d.h. hier: Menschen, die aufgrund universalgültiger Werte, unbeeinflusst von Nahbeziehung und Kontext handeln. Akzeptiert Fremdheit auch die Andersartigkeit der Krankheitskonzepte, und respektiert sie die nahezu global geforderte Selbstbestimmung? Dabei gilt „ ‚Beziehung' als der zentrale Ort der Selbstentdeckung"[11] und gleichsam als Keimzelle des Ichseins – auch und gerade in Zeiten der Krankheit. Herr W. bekam wenig Besuch – ist das eher ein Zeichen seiner westlichen Assimilation oder eher seiner Isolation, in der er sich selber nicht entdecken, geschweige denn verwirklichen kann?

3 Anthropologie und Ethik der transkulturellen Medizin

Nur eine Synergie von Anthropologie und Ethik ist für das Problem der medizinischen Versorgung hilfreich, weil deren Lösung den Prinzipien des Menschlichen entsprechen muss. Woher aber kommen diese Prinzipien des Menschlichen in der Migrationsfrage?

[9] Vgl. A. Kleinman: Anthropology of Medicine (1995), S. 1667–74.
[10] H. T. Engelhardt: The Foundations of Bioethics, S. 300.
[11] Ch. Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung (2009), S. 23.

3.1 Der Andere ist auch der Fremde

P. RICŒUR, E. LÉVINAS und J. DERRIDA sind wichtige Vertreter einer Philosophie, die Infrage-gestellt-Werden und Ansprechbarkeit durch den Anderen zum zentralen Thema ihrer Beziehungsreflexion gemacht haben. Ethik ist nur als Widerschein dieser Beziehung möglich und denkbar, auch wenn man aktuell Bioethik anders, vor allem nicht anthropologisch begründet. Darum einige Überlegungen, die auf einer transkulturellen Anthropologie fußen:

Dass Selbstwahrnehmung immer erst durch Wahrnehmung des Anderen möglich wird, ist in dem Augenblick problematisch, wo die Wahrnehmung des Anderen erschwert oder bagatellisiert wird, etwa dann, wenn der Andere in seinen Ansichten, Wünschen, Werten und Entscheidungen unseren Ansichten, Wünschen, Werten und Entscheidungen gleichgeschaltet wird. Steht dahinter nicht die Ideologie der Integration? DERRIDA sieht darin ein „in Sicherheit gebrachtes, gegen das Leben und die Historie abgesichertes"[12] Lebensprogramm. Wenn wir dem Anderen nicht mehr seine Andersheit zugestehen, stimmt unsere Voraussetzung nicht mehr, dass das Ich erst durch den Anderen entsteht. Verheerend daran ist, dass wir nicht mehr davon ausgehen können, ein Ich zu sein, das aus Beziehung entsteht und durch Beziehungen lebt. Damit ist eher unser Nachbar gemeint als der fremdkulturelle Mitbürger. RICŒUR vermeidet bewusst, darin LÉVINAS und DERRIDA ähnlich, „deutlich zwischen sich als einem Anderen und der Andersheit des Fremden zu unterscheiden"[13]. Akzeptanz des Anderen führt nicht über Nivellierung der Unterschiede, also über Mechanismen der Angleichung, sondern nur über Anerkennen der Andersheit. Die Ausblendung des Fremden ist insofern fatal; denn

1) der fremdkulturelle Andere ist in noch intensiverem Ausmaß ein Anderer als der gleichkulturelle Nachbar,

2) das Ich verliert seine Kontur, wenn es die Begegnung mit dem fremdkulturellen Anderen nicht aushält und sich auf Rassismus- und Egopositionen zurückzieht, und

3) erst diese Begegnung lässt das Ich und den (fremden) Anderen zu Zentren von Kommunikation und Interaktion werden.

Zudem ist es eine Quintessenz vor allem der Arbeit DERRIDAS, dass der Andere, insbesondere der fremde Andere, von seiner Perspektive der *hospitalitè* begriffen wird. Wir übersetzen diesen Terminus als Gastfreundlichkeit, die nach

[12] S. MOEBIUS: Die soziale Konstituierung des Anderen (2003), S. 358.
[13] B. LIEBSCH: Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen (2011), S. 492.

DERRIDA als bedingte oder bedingungslose unterschieden wird. Gerade in ihrer bedingungslosen Variante darf die Wirklichkeit der medizinischen Versorgung nicht unterlaufen werden. Gastfreundlichkeit steht jenseits (ethischer und juristischer) Regelungen, sie ist gleichsam die Bedingung für ihre Möglichkeit und Verbindlichkeit. Das bedeutet strenggenommen die Gleichsinnigkeit von Gastfreundlichkeit und Moral-Begründung[14], das eine ist ohne das andere nicht wirklich denkbar.

3.2 Anthropologie der Grenze

Rückbesinnung und Rückgriff auf die anthropologische Frage bedeuten, dass Menschsein mit Grenzen-Überschreiten zu tun hat. Bekannt ist die Frage nach der Grenze durch die Philosophie von K. JASPERS, der das Leben auf und mit Grenzen als Existential gedacht hat: Ohne Grenze verliert Menschsein eine entscheidende Dimension, es vertieft sich in Leid, Schuld, Schicksal, Kampf, Scheitern oder Tod und an ihrem Grund die Aussicht auf Neubeginn und Existenzerweiterung. Die Chance der Grenze und die Bedeutung des Scheiterns daran verspielen diejenigen, die weniger die Grenze und ihre existentielle Herausforderung, stattdessen mehr die kleinbürgerliche Mentalität der an Grenzen gebundenen Allokation im Auge haben.

Migration ist Überschreiten von Grenzen, Umgang mit Migration ist insofern Umgang mit Grenzen – auch bei sich selber. Migranten wie ihre Mitbürger in der neuen Heimat brauchen Menschen, die Grenzen erfahren und überschreiten bzw. die Bedeutung dessen bei sich bzw. anderen respektieren und jenseits des Alltags Ich-Konturen und Perspektiven gewinnen. „Grenzerfahrungen übernehmen dementsprechend in der modernen Literatur die Stelle von Bekehrungsgeschichten"[15], weil Bekehrte andere Menschen geworden sind und eine Grenze/Begrenzung überschritten haben. Eine Anthropologie des Leben jenseits der Grenzen gibt es noch nicht bzw. nur in Ansätzen[16], darum hier einige Hinweise aus einem nicht-philosophischen Genre:

- Ein Zitat des holländischen Schriftstellers C. NOOTEBOOM greift diese anthropologische Perspektive auf: „Die Welt gehört anderen, du darfst sie dir ansehen, um sie besser zu verstehen – oder um dich selbst besser zu ver-

[14] Vgl. M. W. WESTMORELAND: Interruptions: Derrida and Hospitality (2008), S. 2f.
[15] B. GRUBER: Vom Umbau des Subjekts (2002), S. 33.
[16] Vgl. die Aufsätze in der Publikation von CHR. KLEINSCHMIDT/CHR. HEWEL: Topographien der Grenze (2011), darin die Einleitung von KLEINSCHMIDT (S. 9–24) und den Aufsatz von F. KURBACHER: Die Grenze der Grenze, S. 25–38.

stehen –, aber du kannst diese Welt nicht werden."[17] Nicht-Identität ist ein Grundprinzip im Zusammenleben der Menschen. Wer in eine fremde Welt eintritt, muss diese Distanz der Lebenswelten respektieren. Die sehr verbreitete Integrationsideologie trifft daneben, wenn sie auf Assimilierung und Distanzlosigkeit setzt und Momente der Fremdheit in der Begegnung der Kulturen beseitigen will. NOOTEBOOM ist wegen seiner umfangreichen Reisetätigkeit einschlägig bekannt und ist von fremden Kulturen offensichtlich fasziniert. Solange er die Distanz der Nicht-Identität wahrt und niemals als Usurpator und Missionar des Westens auftritt, bleibt dieses Fascinosum erhalten. Das gilt auch für das Versorgungsproblem in der Medizin, und auch die Migranten dürfen nicht erwarten und tun es oft auch nicht, dass man ihre medizinische Versorgung nach dem Muster der Heimat gestaltet, die sie – vielleicht bewusst – verlassen haben oder mehrere Identitäten in sich fühlen. Die Begegnung der Kulturen sollte Verstehen bei den Anderen und bei sich selber ermöglichen, nicht verhindern.

- Die österreichische Literatur-Nobelpreisträgerin (2004) E. JELINEK geht in ihrem Theaterstück „Totenauberg" (wohl eine Verfremdung von „Todtnauberg") noch einen Schritt weiter: Heimat ist und bedingt Fremde. Satirisch stellt sie alltägliche Denk- und Sprachgewohnheiten infrage. Teil dieser Sprachdestruktion ist die Interrelation von Heimat und Fremde, die natürlich keine geografischen, sondern Gefühls- und Kognitionsparadigmen sind. Ähnlich wie die Begriffspaare Leben und Tod so auch Heimat und Fremde hängen sie unterschwellig zusammen, bedingen mithin keine Ausgrenzung. JELINEK lehnt ihr Stück an den Namen des Schwarzwalddorfs Todtnauberg an. Dort hatte der Freiburger Philosophieprofessor MARTIN HEIDEGGER seine Skihütte, veranstaltete Seminarabschlussfeiern, lehrte Studenten ohne Bergerfahrung das Skifahren, inszenierte also Heimat und die schöne Seite des Daseins, während in seiner Philosophie an prominenter Stelle über das Nichts (Jelinik: „Das Nicht sein bringt nichts ein"; nur das „s" wurde verschoben) reflektiert wird. Seine (im Stück fiktive) Gegenspielerin Hannah Arendt klagte dagegen in ihrer Philosophie die Vernichtung von Leben und Heimat an. „Wir wollen in der Fremde sein und über uns hinausgehoben werden, uns verlängern ins Unbekannte... Es könnte ja jeder daheim bleiben, um sich dort die Fremde zu schaffen, aber nein, wir müssen fort, um uns ein Zuhause zu schaffen."[18] Und

[17] C. NOOTEBOOM: Schiffstagebuch (2011), S. 101.
[18] E. JELINEK: Totenauberg (1991), S. 26.

die Konsequenz: "Einmal werden diese Fremden selber Wirte für Neues werden müssen und sich dann erst selber besitzen."[19]

- Der Mensch, der seinen Lebensraum nicht verlässt, ist als „Mensch im Futteral"[20] ein häufiges und wichtiges Thema bei dem russischen Erzähler A. TSCHECHOW. Er schreibt: „... sich zurückziehen und auf seinem Gut zu verstecken – das ist kein Leben, das ist Egoismus, Faulheit ... Der Mensch braucht keine drei Arschin [russisches Längenmaß, ca. 2 m, F.J.I.] Land, kein Gut, sondern den ganzen Erdkreis ..., wo er alle Eigenarten und Besonderheiten seines freien Geistes uneingeschränkt entwickeln kann."[21] Wer in seinen eigenen Grenzen bleibt und darin aufgeht, vertut diese Chance – TSCHECHOW hält ihnen den Spiegel der Normalität vor: Nicht nur Spießigkeit und Fehlen eines ausreichenden Entfaltungsraumes erschrecken, sondern auch die Tatsache, dass die Mitmenschen dieses *Menschen im Futteral*, also die Leser dieser Geschichte, zu Komplizen, d.h. selber zu *Menschen im Futteral* werden, wenn sie sich hinter seinem psychischen und physischen Ruin verstecken und ihm nicht helfen. Wer Migration behindert und unter Verdacht stellt, bleibt selber Gefangener seiner Scholle und entwickelt Angst vor Mobilität, genau das ist TSCHECHOWS Vorwurf. Je mehr Medizin sich auf die Werte der universalen, d.h. grenzenlosen Verpflichtung besinnt, desto mehr wird sie zum Prototyp des Menschen jenseits des Futterals. „Das Subjekt der Moderne transzendiert seine Grenzen."[22] Medizinische Versorgung, die nicht den politisch-wirtschaftlichen Vereinbarungen (z.B. der EU oder wie in der Fallgeschichte der ehemaligen Sowjetunion) unterliegt, entzieht sich dem Diktat des Menschen im Futteral, ist nicht mehr Spiegel des Gewohnten.
- Einer der wesentlichsten Momente im modernen Leben ist die Mobilität, die Grenzen überschreitet und Fixierung auf eigene Grenzen als Begrenztheit und Beschränkung empfindet. Der französische Dichter CH. BAUDELAIRE kennt die Sicherheit, aber auch das Elend der eigenen Grenzen, z.B. die Sehnsucht nach Weite und Überschreiten der bürgerlichen Ordnung. Grenzen sind für BAUDELAIRE Symbole, so etwa für die Grenze zwischen Gut und Böse, für das Orientiertsein am Ziel, für die Utopie der Sehn-

[19] Ebd., S. 46.
[20] Vgl. ebd., S. 323–327.
[21] A. TSCHECHOW: Stachelbeeren (2009), S. 241f.
[22] B. GRUBER: Vom Umbau des Subjekts, S. 35.

sucht usw.: „Dis-kontinuität der Erfahrung"[23] nennen das die Interpreten. Wer an Grenzen gebunden bleibt, ist wie BAUDELAIRES Grille, die Elend und Sehnsucht erlebt, als die Bohémiens vorbeiziehen: „Am Grunde ihres Sandlochs sieht die Grille sie vorbeiziehen, und lauter klingt ihr Lied ..., macht, dass der Felsen Wasser spendet und die Wüste blüht vor diesen Fahrenden, denen die Finsternisse der Zukunft offen stehen: ein vertrautes Reich."[24] In biblischen Metaphern beschreibt der Dichter das Faszinierende an der Grenzüberschreitung: Felsen, die Wasser spenden, und Wüsten, die blühen. Hoffnung kann finster sein, wenn sie Angst macht, und weil sie Risiko der Offenheit ist, auf das sich nur einlassen, die unterwegs sind und im Dunklen Helles entdecken. Nichts ist nur das, was man sieht, auch das Verborgene gehört in dessen Sein.

Es ist bemerkenswert, dass eine verbreitete Empfindung eher Vorbehalte wie Zuzugsbeschränkung und Reduzierung sozialer Leistungen etc. gegen Ausländer produziert, anstatt Bewunderung, und sich mit den Worten BAUDELAIRES in das Sandloch zurückzieht.

3.3 Transkultureller Ethikansatz

Zwei Ebenen werden sichtbar: 1) Menschen sind Menschen, weil und insofern sie Grenzen überschreiten oder Grenzüberschreitung zulassen. 2) Menschen, die ihren grenzüberschreitenden Mitmenschen Unterstützung vorenthalten und kein auf eigener Erfahrung mit Grenzen beruhendes Engagement entwickeln, vergeben sich das, was sie zu Menschen macht. Eine ethnozentrische Perspektive reicht nicht aus. Beispiel: Der Chemieingenieur in einem Schweizerischen Pharmaunternehmen und der Gärtner in einem Krankenhaus in Esslingen sind beides Migranten etwa aus Andalusien, haben aber beide verschiedene Grade des Verstehens, der Bildungsschicht, des Alters usw., während der deutsche Kollege des spanischen Gärtners (zwar mehr oder weniger gut) deutsch spricht, aber sicher viel weniger von moderner Medizin versteht als der spanische Chemieingenieur. Wenn solche Kriterien nicht wirklich treffsicher sind, können wir nur eine transkulturelle Medizinethik entwickeln, die einerseits die regionale Perspektive anerkennt, aber zugleich auch die kritische Frage stellt, ob diese Perspektive unbedingt, also universal gültig ist.

[23] S. BUCK-MORSS: Dialektik des Sehens: Walter Benjamin und das Passagen-Werk (2000), S. 220 (dort wird Baudelaire besprochen, dessen ‚les fleurs du mal" Benjamin übersetzt hat).
[24] CH. BAUDELAIRE: Bohémiens en voyage/Zigeuner unterwegs, in: Les Fleurs du mal/Die Blumen des Bösen (1997), Nr. XIII, S. 36 u. 38/37 u. 39.

Wenn die regionale Perspektive diesen Universalitätstest nicht besteht, welche Perspektive kann dann gelten? Wir rekurrieren hier auf zwei Ansätze:

E. D. PELLEGRINO diskutiert ein polyvalentes System. Einerseits sieht er in der Frage des kulturellen Relativismus ethnische Enge regionaler und konkreter Erfahrungen. Gerade als Arzt kann er Begrenztheit dieser Art nicht akzeptieren, regionale Gültigkeit ist nicht das Maß aller Dinge. Die regionale Perspektive kann nur aufgrund einer universellen Gültigkeit medizinethischer Normen eingenommen werden. PELLEGRINO nimmt den Konflikt einerseits zwischen kulturellen und ethischen Deutungsmustern, zum anderen zwischen ethnozentrischen und universellen Normen[25] wahr. Wenn diese Konfliktmomente schon nicht auseinanderdividiert werden können, geht es um das Zugleich von kulturbedingten Vorlieben und der „Suche nach ethischen Elementen, die partikulare Kulturen transzendieren"[26]: Indem ich kulturbedingten Regeln folge, suche ich darin das Unbedingt-Gültige, Korrektur und Weiterentwicklung der traditionellen Regeln ist dann impliziert. Das heißt: wir befinden uns nicht mehr im Relativismus-Diskurs, sondern im Diskurs über die Rationalität einer Entscheidung. Die bringt man nicht über Normen zustande, die absolut gesetzt werden, als ob in Normfragen Willkürentscheidungen, also sog. Decisionismus, vernünftig wären. Zudem: Wann sind Normen universell gültig? Gibt es einen Gegensatz von Universell-Gültig und Pragmatisch? Der Konflikt zwischen ethnozentrischer und universeller Normierung kann nicht grundsätzlich gelöst werden, nur – um es im Sinne PELLEGRINOS zu sagen – in einem Zugleich beider Momente. Denken wir an den indianischen Patienten mit dem Herzklappenproblem, der seine Risikoaufklärung als Ankündigung des Risikos verstand[27]. Sollte man ihm deswegen die Aufklärung vorenthalten? Nein, man sollte sie modifizieren. Um es grundsätzlich und praxisnah zu formulieren: Universal-Gültiges muss durch regionale Spezifizierung einen transparenten Plausibilitätszusammenhang erhalten.

J. HABERMAS konkretisiert diese Perspektive. Er sieht im üblichen transkulturellen Diskurs nur zwei Perspektiven: die des Beobachters und die des Teilnehmers „Eine dritte Perspektive, eine zur Beobachter- und zur Teilnehmerperspektive hinzutretende"[28], sollte es unbedingt geben, sonst laufen wir Gefahr, die transkulturelle Medizin in eine Konsensideologie zu pressen. Was

[25] Vgl. E. D. PELLEGRINO: Intersections of Western biomedical ethics and world culture (1992), S. 191.
[26] Ebd., S. 195 (Übers. F. J. I.).
[27] Vgl. R. MACKLIN: Ethical Relativism in a Multicultural Society (1998), S. 9f.
[28] J. HABERMAS: „Verstehen" versus „Wahrnehmen", S. 107. Interessant zu wissen ist, dass es

ist die dritte Perspektive? Das ist die von Ethnologen und Soziologen so genannte ‚teilnehmende Beobachtung'. Wer in einer Kultur lebt oder mit einer Gruppe zusammenlebt und sie insofern beobachtet, ist nicht nur der von außen Kommende, sondern auch Teilnehmer dieser Kultur oder Gruppe und steht damit im Diskurs über das, was im Interesse der Kultur oder Gruppe liegt. Der Konsens, sicher ein ideales Arbeitsziel, beginnt mit dem Dissens, und wer den Konsens nicht wirklich erarbeitet, hat ihn nicht verdient. Die Position des teilnehmenden Beobachters kann nur der wirklich einnehmen, der, wie auch PELLEGRINO fordert, beides kennt: den regionalen und den universalen Anspruch, also die Gruppe kennt und die Erfahrungen bzw. Regeln anderer Gruppen. Erst auf dieser Basis ist Bewertung möglich, alles andere wäre Unterstützung der Gruppenmoral. Der teilnehmende Beobachter entscheidet nicht, welche Position die stärkere ist, sondern handelt eine Strategie aus, die im nächsten Punkt spezifiziert wird.

Zuvor soll aber eine ethikfremde deutsche Peinlichkeit erwähnt werden: Wenn z.B. der eine behauptet, der Islam gehöre zur deutschen Kultur, und der andere das bestreitet, sagt das zwar zum Problem der Transkulturalität und erst recht zum Problem der transkulturellen Medizin wenig, aber diese Auseinandersetzung verrät, dass keiner von beiden die Kreativität einer Konfliktlösung begriffen hat. Die Konsens-Gesellschaft ist – nicht nur in Zusammenhängen von Pluralismus und Multikulturalität – unrealistisch geworden. Man sollte ehrlicher vom Ende der Konsens-Gesellschaft reden. Die andere Seite dieses Verzichts auf unrealistische Visionen ist dann aber auch die Notwendigkeit, die Lösung eines kulturbedingten Dissenses auszuhandeln[29] und nicht auf letzte Wahrheiten zu rekurrieren.

4 Problemlösung

4.1 Kultur der Konvivialität: Hinsehen, Interesse, Respekt

Zusammenleben ist nicht einfach das Ergebnis von „zusammen leben", sondern von einer bewussten Entscheidung zur Gemeinsamkeit. I. ILLICH prägte den Begriff „Konvivialität", der nicht-strategische Momente und Werte von Zusammenleben und Gemeinsamkeit der Produktivitätsideologie westlicher Industrienationen entgegensetzt.[30] Nicht Produktivität und Pflege der Gemein-

in der Ethnomedizin, entlehnt aus der Soziologie, das methodische Konzept der ‚teilnehmenden Beobachtung' gibt.

[29] R. BAKER: A Theory of International Bioethics (1998).

samkeit stehen sich gegenüber, sondern Steigerung der Produktivität muss mit Pflege der Gemeinsamkeit verbunden werden. Theologisch interpretiert umfasst dieser Begriff folgende Ebenen:

4.1.1 Hinsehen

Hinsehen resultiert aus Wahrnehmen, und Hinsehen scheitert oft, wenn man, wie leider üblich, nur das sieht, was man für möglich und wichtig hält. Kontext als wesentlicher Bestandteil des Wahrgenommenen ist Voraussetzung des Hinsehens, gehört also dazu, wenn man Augenzeuge sein will. Vom Kontext abstrahierte Fakten sind Verstümmelung.

4.1.2 Interesse

Interesse bedeutet das Gegenteil der unter den Umständen technokratischer Gesellschaften üblichen Gleichgültigkeit. „Ich will, dass man Interesse zeigt, denn allein schon durch Neugier werden Vorurteile abgebaut."[31] Interesse ist das Gegenteil von freundlichem Abnicken, es benennt den Dissens und überwindet Vorurteile, weil es vom Vor-urteil zum Urteil vorgestoßen ist und damit die Grenzen des Konventionellen verlässt.

4.1.3 Respekt

Respekt fußt auf Hinsehen (6.1.1) und Interesse (6.1.2) Der südafrikanische Nobelpreisträger J. M. Coetzee schreibt in einem Roman: „Wie rottet man Verachtung aus, besonders wenn sich diese Verachtung auf nichts Essentielles bei den wegen dieses Unterschieds so genannten Barbaren gründet? ... Ich wünsche mir manchmal, dass sich die Barbaren erheben und uns eine Lektion erteilen würden, damit [... wir] lernen, sie zu achten."[32] Es muss nicht erst zu Gewalt bzw. Terror kommen, wenn man sich schon vorher zur Lektion der Achtung und seinen beiden Vorstufen des Hinsehens und des Interesses durchringt. Respekt bedeutet nicht Übereinstimmung, sondern Anerkennung der fremden Position als wichtig, nicht ihre Einverleibung.

4.2 Sprache

„Sprachkurse für Ausländer!" heißt zurzeit die politische Zauberformel, aber

[30] I. Illich: Selbstbegrenzung (1975), S. 32; vgl. dazu J.B. Metz: „Wachen, aufwachen, die Augen öffnen" (2011), S. 57–63.
[31] P. Karamad-Vakili-Aghdam: Wenn sie mich nur fragten ... (1992), S. 116.
[32] J. M. Coetzee: Warten auf die Barbaren (2001), S. 97.

sie blendet einen wichtigen Teil aus: Sprache ist ein Kommunikationsmittel: Sprechen bedeutet 1) „begriffliche Organisation von Erfahrung", 2) Eindringen in „Symbolsysteme" und verfügt 3) über einen „Charakter von Normen"[33]. Vokabeln und Grammatik einer Sprache zu beherrschen bedeutet nicht, schon dazuzugehören, entscheidend ist die Teilnahme am sozialen Leben. Erst Mitmachen erzeugt sprachliche Kompetenz, und dazu gehört zu begreifen, was die anderen warum anders machen. Die andere Seite der Zauberformel „Sprachkurse für Ausländer!" ist das Verstehenwollen derer, die das vielleicht noch fehlerhafte Sprechen der Ausländer hören. In biologischen Systemen (etwa im DNA-System) ist es systemimmanent, dass Fehlerkorrektur durch Enzyme die Funktionstüchtigkeit eines Systems erhalten. Ist Fehlerkorrektur im Zielland der Migranten Standard? Fehlt Korrekturbereitschaft, funktioniert das System nicht.

Sprachliche Förderung im medizinischen Setting findet auf zwei Ebenen statt: 1) durch die Vergrößerung der eigenen sprachlichen Fähigkeiten des Arztes, aber auch des Patienten, 2) durch Übersetzungshilfen.

Ad 1) Als hilfreich wurden in den Interviews von I. Westermilies Brücken benannt, die dem Arzt helfen, den Verlauf eines Anamnesegesprächs zu verbessern: Solche Brücken sind: Versatzstücke in einer fremden Sprache benützen, bei guter Kenntnis in einer fremden Sprache Übersetzungshilfe leisten, Patienten an Kollegen überweisen, die fremde Sprachen beherrschen, Gebärdensprache (etwa durch Fortbildungskurse optimiert), Benutzen von Bildern und Zeichnungen zur Erklärung und Zusammenarbeit mit sprachlich versierten Sozialdiensten. Das ist ein Empowerment der transkulturellen Gesprächskompetenz durch Optimierung der verbalen und nonverbalen Verständnismöglichkeiten.

Ein negatives Gesprächsergebnis ist nicht nur auf die Grenzen des fremdkulturellen Patienten zurückzuführen, sondern auch auf die Grenzen des Arztes. Ein ärztlicher Interviewpartner karikierte die Medizin, die viele seiner Kollegen betreiben, als „sprachlose Tiermedizin"[34]. Wer ‚sprechen will', kann es auch, das gilt für den Patienten, aber ebenso auch für den Arzt, der sich seine kommunikativen (nicht nur: sprachlichen) Kompetenzen nicht zutraut. Wer bei der Behandlung *der* Fremden Probleme hat, hat sie auch mit dem Fremden in sich selber: Man muss sich selbst verstehen, um andere verstehen zu können.

[33] P. Bieri: Wie entsteht kulturelle Identität? (2011), S. 63f.
[34] Vgl. I. Westermilies: Ärztliche Handlungsstrategien (2004), S. 104 und 133.

Ad 2) Eine weitere Möglichkeit, sprachliche Gräben zu überwinden, ist das Hinzuziehen von Dolmetschern, was die Arzt-Patient-Beziehung zwar grundsätzlich stört, in besonderen Situationen aber unvermeidbar ist. Dagegen ist es oft unzureichend, private Übersetzungsressourcen zu nützen, z.B. Kinder des/der Patienten/in als Übersetzer mitzubringen, weil sie damit oft überfordert sind und innere oder gar intime Probleme der Eltern sie nichts angehen. Vor allem in der Schweiz wird ein professioneller Dolmetscherdienst angeboten.[35] Er muss eine solche Schutzzone des Patienten wahren und wichtige Hintergründe, nicht nur eine 1:1-Übersetzung der Wörter, zur Sprache bringen.

4.3 Mediation und Diversity-Management

Beide Techniken fußen auf Erfahrungen, die man in Moderationen von Konflikten gesellschaftlicher Gruppen erprobt hat. Die *Mediation* (1) will in allen Situationen Kontroversen regeln, ohne den starken Arm der Justiz zu bemühen, und will die Beteiligten nicht den Regeln einer Strafprozessordnung unterziehen. *Diversity-Management* (2) findet speziell in Betrieben statt, in denen viele kulturverschiedene Mitarbeiter kooperieren und kulturspezifische Blockaden behoben werden müssen.

Ad 1) Mediation wird verstanden als eine Abfolge von Schritten, die eine Aussöhnung konfligierender Maximen möglich macht, ohne eine der beiden Seiten zu entwerten. Beispiel einer externen Konfliktlösung ist die folgende Sequenz von Schritten:

1) Vereinbarung über das Procedere, 2) Beschreibung des Konflikts, 3) Eruierung der Gemeinsamkeiten, 4) gemeinsame Entscheidung und 5) Kontrolle der Verständigung bzw. Einhaltung der gemeinsamen Entscheidung (= ‚Vertrag').[36]

Ad 2) Diversity-Management hat einen vergleichbaren Ansatz, in dem ein „Abbau von Barrieren"[37] angezielt wird, die durch unterschiedliche Gruppenzusammensetzung entstanden sind. Dabei geht es um die Bearbeitung von Selbst- und Fremdbildern, aber auch um Anreizsysteme für die Umsetzung von Abmachungen, die in den Gruppen getroffen wurden. Interessant ist, dass in diesem System Verknüpfungen mit sozialen Strukturen auf der Meso- und Makroebene reflektiert werden, damit die Entscheidungen nicht an sozialen

[35] Vgl. ebd., S. 98–102.
[36] Vgl. F. J. Illhardt: The relationship between health care professionals and patients (2007), S. 74f.
[37] S. Baig: Diversity-Management zur Überwindung von Diskriminierung? (2010), S. 346.

Barrieren scheitern und eine realistische Konfliktbearbeitung möglich wird. Besonders wichtig ist dafür die Wahrnehmung tatsächlicher Machtstrukturen und der schon genannten rassistischen Überlegenheitsfantasien.[38]

4.4 Gemeinsame Werte und Interaktionen ‚entwickeln'

Am Grund der Gemeinsamkeit liegt die Tatsache, dass wir Menschen, gleich aus welcher Ethnie, eine gemeinsame Ausstattung haben: wie wir etwas deuten, mag verschieden sein, aber dass wir etwas deuten (können und müssen), ist eine vergleichbare Ausgangsbasis für Zusammenleben. Reibungsverluste werden vermieden, indem herausgestellt wird, was Menschen verbindet, und das sind „Wertorientierungen, die von allen Beteiligten (und Betroffenen) [...] mit guten Gründen akzeptiert werden können"[39]. Ein Beispiel aus einem klinischen Bioethikzentrum in Cleveland, USA, wo Bevölkerungsgruppen mit verschiedener Herkunft und verschiedenem Alter sich durch Interviews und Videos gegenseitig ihre Einstellung zu städtebaulichen Maßnahmen mitteilten. Wissen die einen, was den anderen wertvoll ist? In diesem Konzept stecken viele Perspektiven: Gemeinsam für oder gegen ein Projekt zu sein, Argumente zu haben und sie dem ‚stresstest' durch andere zu unterziehen, den eigenen Standpunkt zu relativieren, weil man Alternativen erfährt und möglicherweise erst nach und nach versteht, welche der Optionen der anderen wirklich tragfähig ist, usw.

Was ‚Werte' bedeuten, ist weithin unbekannt, weil man wenig darüber redet und vor allem nicht darüber, wie man mit Wertdifferenzen umgeht. Das Beispiel der 68er Jahre zeigt genau diesen Zusammenhang, wenn auch verfremdet: Zum Umgang mit Wertdifferenzen führte nicht ein rationaler Umgangsstil, sondern seine Ausblendung führte zur Tötung von Benno Ohnsorg und zur Entstehung der RAF.[40] Werte entstehen aus Interaktionen. Insofern bedeutet ‚Gemeinsame Werte entwickeln' ein Ordnungssystem zu entwickeln, mit dem man mit Differenzen umzugehen lernt, ohne den Rahmen der Interaktion zu verlassen.

4.5 Gemeinsame Interaktionen ‚planen'

In dem zu Beginn dieses Aufsatzes berichteten Fall darf man nicht bei der

[38] Vgl. ebd., S. 349f. und 353ff.
[39] J. Habermas: „Vernünftig" versus „wahr", S. 103.
[40] Vgl. F. J. Illhardt: Interkulturalität (2009), S. 211.

Verwunderung stehen bleiben, dass der Patient die OP verweigert, die er eigentlich will. Wenn bspw. der weißrussische Patient Menschen vermisst, die in seiner Kultur für eine Entscheidung notwendig gewesen wären, kann man natürlich keinen adäquaten Ersatz inszenieren. Ein Prozess sollte angestoßen werden, in dem er überlegt, ob er neue Menschen akzeptiert, die mit ihm zusammen eine Entscheidung überlegen, Argumente findet oder möglicherweise entkräftet, die einerseits neue Bedenken bringen, aber auch Vorurteile abbauen helfen und was die Gründe für die ihn lähmende Fremdheit sind. Nur so entsteht gemeinsames Handeln.

Zusammenfassung

ILLHARDT, FRANZ JOSEF: **Anthropologie der Grenze und medizinische Versorgung von Migranten.** ETHICA 21 (2013) 2, 123–143

Probleme der medizinischen Versorgung kulturverschiedener Menschen werden vor allem von Pflege, Psychiatrie und Medizinethik unter dem Systembegriff „transkulturelle Medizin" geordnet. Entgegen einer verbreiteten Ansicht werden sie nicht durch eine Politik der Akkulturation gelöst, sondern durch Identifikation und Lösung von Konflikten. Dass bedeutet anthropologisch, dass Assimilation ihr Ziel der Integration verfehlt, wenn sie Andersheit beseitigt, anstatt Andersheit als Wesen der Integration zu respektieren, gar zu fördern. Eine Fallgeschichte beleuchtet den klinischen Hintergrund. Konfrontiert wird sie mit anthropologischen Ansätzen, z. B. von Ricoeur, Lévinas und Derrida, mit Szenen aus einer Belletristik der Reise und bioethischen Reflexionen. Auf diesem Hintergrund wird eine „Politik der Anerkennung" (Ch. Taylor) umgesetzt und unter den Stichwörtern (1) Konvivialität, (2) Sprache, (3) Mediation/Diversity-Management, sowie (4) Gemeinsamkeit der Interaktionen und Werte konkretisiert.

Anerkennung
Anthropologie
Diskriminierung

Summary

ILLHARDT, FRANZ JOSEF: **Anthropology of limit and health care of migrants.** ETHICA 21 (2013) 2, 123–143

Problems of medical supply and care of patients of foreign civilizations are systemized especially by nursing, psychiatry, and medical ethics by the keyword "transcultural medicine". In contrast to a widespread belief they can't be eliminated by a philosophy of acculturation, but only by the identification and resolution of conflicting opinions. From an anthropological point of view this means that the concept of assimiliation misses its aim of integrating foreign people by eliminating alterity instead of respecting or even supporting it as essential to integration. A case history illustrates the clinical background. It is confronted with anthropological principles e.g. by Ricoeur, Lévinas and Derrida, with scenes of literature on travelling and bioethical reflections. On this basis a "politics of recognition" (Ch. Taylor) is implemented and substantiated with concepts as (1) conviviality, (2) language, (3) mediation/diversity management, and (4) the commonness of interactions and values.

Acceptance
anthropology
discriminiation
human rights

Informed Consent
Menschenrecht
Transkulturelle Medizin

informed consent
Transcultural Medicine

Literatur

ASSION, H.-J.: Migration und psychische Krankheit, in: Ders. (Hrsg.): Migration und seelische Gesundheit. Heidelberg: Springer, 2005, S. 133–144.

ATKIN, K.: Making Sense of Ethnic Diversity, Difference and Disadvantage within the Context of Multicultural Societies, in: L. Culley/N. Hudson/F. van Rooij (Hrsg.): Marginalized Reproduction. Ethnicity, Infertility and Reproductive Technologies. London, Sterling: Earthscan 2009, S. 49–63.

BAIG, S.: Diversity-Management zur Überwindung von Diskriminierung?, in: U. Hormel/A. Scherr (Hrsg.): Diskriminierung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, S. 345–359.

BAKER, R.: A Theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of Fundamentalism. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 8 (1998), 201–231.

BAUDELAIRE, CH.: Bohémiens en voyage/Zigeuner unterwegs, in: Les Fleur du mal/Die Blumen des Bösen. Voll. zweisprachige Ausgabe. Aus dem Franz. übertr., hrsg. u. komment. von F. Kemp. München: dtv, 1997, S. 36/38 und 37/39.

BENHABIB, S.: Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger. Übers. F. Jakubzik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

BIELEFELDT, H.: Das Diskriminierungsverbot als Menschenrechtsprinzip, in: U. Hormel/A. Scherr (Hrsg.): Diskriminierung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, S. 21–33.

BIERI, P.: Wie entsteht kulturelle Identität?, in: Wie wollen wir leben? St. Pölten: Residenzverlag, ²2011, S. 61–91.

BOATCĂ, M.: Diskriminierung in der longue durée. Globale Muster und lokale Strategien, in: U. Hormel/A. Scherr (Hrsg.): Diskriminierung. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2010, S. 115–133.

BOHLKEN, E.: Das Recht auf kulturelle Differenz als Bestandteil einer interkulturellen Ethik. Überlegungen zur Vereinbarkeit von Integration und Gruppenrechten kultureller Minderheiten. In: Nationen und Gerechtigkeit. Rechtsphilosophische Hefte Bd. 12. Hrsg. P. Becci, G. Orsi, K. Seelann, S. Smid, U. Steinvorth. Frankfurt a.M. u.a..: Lang, 2007, S. 55–78.

BORK, H.: Chinas heißer Sommer, Süddeutsche Zeitung vom 18./19.06.2011, S. 4.

BUCK- MORSS, S.: Dialektik des Sehens: Walter Benjamin und das Passagen-Werk. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.

COETZEE, J.M.: Warten auf die Barbaren. Roman. Übers. v. R. Böhnke. Frankfurt a.M.: Fischer, 2001.

DWORKIN, R.: Was ist Gleichheit? Berlin: Suhrkamp, 2011.

ENGELHARDT JR., H.T.: The Foundations of Bioethics. New York/Oxford: Oxford University Press ²1996.

FRIELE, M.: Die Deklaration von Helsinki und die Regelung des informed consent – Zur

Berücksichtigung interkultureller Aspekte nach der Revision von 2008, in: H.-J. Ehni/ U. Wiesing (Hrsg.): Die Deklaration von Helsinki. Revisionen und Kontroversen. Köln: Deutscher Ärzteverlag, 2012, S.,95–102.
GRUBER, B.: Vom Umbau des Subjekts. Variationen des klassischen Subjektkonzepts in der Literatur der Moderne, in: D. Lauterbach/U. Spörl/U. Wunderlich (Hrsg.): Grenzsituationen. Wahrnehmung, Bedeutung und Gestaltung in der neueren Literatur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, S. 25–45.
HABERMAS, J.: „Vernünftig" versus „wahr" – oder die Moral der Weltbilder, in: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, S. 95–127.
ILLHARDT, F.J.: Interkulturalität – Werte-Unterschiede als Herausforderung, in: C. Arn/ T. Weidmann-Hügle: Ethikwissen für Fachpersonen. Basel: Schwabe, 2009, S. 211–228.
— The relationship between health professionals and patients. In: R. Pegoraro/G. Putoto/ E. Wray (Hrsg.): Hospital Based Bioethics. A European Perspective (contributions of an EC-project). Padua: Piccin, 2007, S. 57–76.
ILLICH, I.: Selbstbegrenzung: eine politische Kritik der Technik. Übers. v. N. T. Lindquist. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1975.
JELINEK, E.: Totenauberg. Ein Stück. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1991.
KARAMAD-VAKILI-AGHDAM, P.: Wenn sie mich nur fragten ... Die deutsche Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen, in: N. Aziz (Hrsg.): Fremd in einem kalten Land. Ausländer in Deutschland. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1992, S. 109–120.
KLEINMAN, A.: Medicine, Anthropology of, in: Encyclopedia of Bioethics, ed. by W.T. Reich, vol. 2. New York: Macmillan, Simon & Schuster ²1995, S. 1667–74.
KLEINSCHMIDT, CHR./HEWEL, CHR.: Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.
LIEBSCH, B.: Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen. Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 58 (2011) 2, 471–493.
LUHMANN, N.: Gesellschaft. Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, ⁵2005, S. 137–153.
MACKLIN, R.: Ethical Relativism in a Multicultural Society. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 8 (1998), 1–22.
MENZEL, P. T.: The Cultural Moral Right to a Basic Minimum of Accessible Health Care. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 21 (2011) 1, 79–119.
METZ, J. B.: „Wachen, aufwachen, die Augen öffnen ...", in: Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2011, S. 47–53.
MOEBIUS, S.: Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida. Frankfurt/New York: Campus, 2003.
NOOTEBOOM, C.: Schiffstagebuch. Ein Buch von fernen Reisen. Übers. H. v. Beuningen. Berlin: Suhrkamp, 2011.
PELLEGRINO, E. D.: Intersections of Western biomedical ethics and world culture: problematic and possibility. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* (1992) 3, 191–6.
TAYLOR, CH.: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Amerik. Original 1992. Übers. v. R. Kaiser, mit einem Beitrag von J. Habermas. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009.
TSCHECHOW, A.: Stachelbeeren, in: Die Dame mit dem Hündchen. Erzählungen 1896–1903. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 2009, S. 237–250.

WESTERMILIES, I.: Ärztliche Handlungsstrategien im Umgang mit ausländischen Patienten: Medizinisch-ethische Aspekte. Med. Diss. Freiburg, 2004. Münster: LIT, 2004.
WESTMORELAND, M. W.: Interruptions: Derrida and Hospitality. *Kritike* (2008) 2, 1–10.

Prof. Dr. F. J. Illhardt, Geschäftsführer der Ethik-Komission,
Engelberger Str. 21, D-79106 Freiburg i. Br.
franz.josef.illhardt@uniklinik-freiburg.de

INFORMATIONSSPLITTER

Gentests als Massenware?

Der *Deutsche Ethikrat* fordert im Hinblick auf die Verwendung von Gentests eine bessere Aufklärung der Bevölkerung. Der Anlass für eine solche Forderung seien neue Entwicklungen in der Gendiagnostik: zunehmende Datenmengen genetischer Analysen bis hin zur Untersuchung des gesamten Genoms bei gleichzeitig sinkenden Kosten für Gentests und immer weniger Zugangshürden.

Laut Ethikrat seien gendiagnostische Methoden in manchen medizinischen Bereichen sehr begrüßenswert, da sie Erkenntnisse über die Entstehung genetisch bedingter Krankheiten und deren Verlauf bzw. Behandlungsmöglichkeiten liefern würden. Weiters könnten sich mittlerweile auch gesunde Menschen auf Genanlagen testen lassen. Auf diese Weise könnten genetische Faktoren, die sich auf nachfolgende Generationen auswirken oder die das Risiko für bestimmte Volkskrankheiten erhöhen, ermittelt werden. Der Ethikrat weist allerdings darauf hin, dass die meisten Krankheiten nicht nur eine einzige genetische Ursache haben, sondern auch von nicht genetischen Faktoren bzw. dem Wechselspiel zwischen beiden beeinflusst würden, weshalb Gentests im Letzten doch auch nur begrenzt aussagekräftig seien.

Als Schwachstellen der momentanen Situation benennt der Ethikrat die sichere Aufbewahrung bzw. Weitergabe von anfallenden Daten und Befunden, direkte Angebote aus dem Internet oder nichtärztlicher Kooperationspartner (Apotheken, Ernährungsberater, Fitness-Studios), nichtinvasive pränatale Tests, welche unter Umständen auf Beeinträchtigungen hinweisen, die gar nicht vorliegen, sowie die Abwälzung der alleinigen Verantwortung auf den Patienten selbst.

Bezüglich Gendiagnostik empfiehlt der Ethikrat (a) den Aufbau einer regelmäßig aktualisierten Plattform als Informations- und Entscheidungsgrundlage im Internet, (b) die Einführung ärztlicher Aus- und Weiterbildungsverordnungen, (c) die Vornahme von Beratung und Testauswertung ausschließlich in einem persönlichen Arzt-Patienten-Gespräch, (d) die Erhebung nur solcher Daten, welche unbedingt notwendig sind, (e) die Möglichkeit zur Durchführung genetischer Tests bei Neugeborenen auch durch Hebammen und Kinderkrankenpfleger zur flächendeckenden Ermöglichung von Neugeborenen-Screenings auf einer klaren gesetzlichen Grundlage, (f) die Zulassung genetischer Tests bei Minderjährigen nur, wenn es zum Wohl des Kindes ist, (g) den Einsatz nichtinvasiver pränataler Gendiagnostik nur bei Vorliegen eines erhöhten Risikos für eine Fehlbildung oder genetisch bedingte Erkrankung, (h) die Durchführung pränataler genetischer Diagnostik nur an Einrichtungen für Pränataldiagnostik, (i) ein über die Pflichtberatung der Eltern hinausgehendes Schutzkonzept für Ungeborene, um durch Frühdiagnostik erkannte oder vermutete Behinderungen nicht zu einem Freibrief für Abtreibung werden zu lassen, und – last, but not least – Schwangeren stets die Option offenzulassen, Gentests *nicht* in Anspruch zu nehmen.

ETHICA 21 (2013) 2, 145–167

RICCARDO BONFRANCHI

ETHISCHE UND GESELLSCHAFTLICHE IMPLIKATIONEN RUND UM DIE PRÄNATALE DIAGNOSTIK

Dr. Riccardo Bonfranchi, geb. 1950, studierte Sonderpädagogik (Lehramt und Diplom) an der Erziehungswissenschaftlich-Heilpädagogischen Fakultät der Universität Köln und schloss 1983 mit dem Doktorat in Sonderpädagogik ab. Es folgten Leitungsstellen in einem Heim sowie an Sonderschulen. Er unterrichtete 11 Jahre lang angehende Sonderschullehrer in Bern in den Fächern Psychologie und Heilpädagogik. 2009 schloss er den Master of Advanced Studies in Applied Ethics an der Universität in Zürich ab. Bis Sommer 2010 war er Schulleiter einer heilpädagogischen Sonderschule in Zürich, mit Schwerpunkt der schweren und mehrfachen Behinderung. In dieser Eigenschaft konzipierte und gründete er auch eine Tagesförderstätte für schwer- und mehrfachbehinderte junge Erwachsene. Seit August 2010 ist Riccardo Bonfranchi freiberuflich tätig.

Die *Pränatale Diagnostik* hat unser Verständnis von Schwangerschaft grundlegend verändert, auch wenn wir dies vermutlich noch kaum mit vollem Bewusstsein realisiert haben. Sehr viele Frauen unterziehen sich dieser durch die moderne Technologie möglich gewordenen Schwangerschafts-Diagnostik, die durch den Bluttest noch weiter an Attraktivität gewonnen hat. Es ist bekannt, dass ein sogenannter positiver Befund fast immer unweigerlich zu einer Abtreibung führt.[1] Ich möchte im Folgenden am Beispiel der *Trisomie 21* aufzeigen, welche Konsequenzen die Pränatale Diagnostik in Bezug auf diese Menschengruppe hat. Ich habe mich für diese Gruppe entschieden und nicht z. B. für die Gruppe der Menschen bzw. Föten mit diagnostizierter spina bifida, weil Menschen mit *Down-Syndrom* (= Trisomie 21) in allen Kulturen existieren und bereits seit Jahrhunderten erwähnt werden. Außerdem ist (war?) es eines der am häufigsten vorkommenden Syndrome. Im Anschluss daran soll erklärt werden, worin im Grunde der Reiz bzw. die hohe Akzeptanz der pränatalen Diagnostik liegt.

[1] Weitere, detailliertere Angaben zur pränatalen Diagnostik und ihren Folgen sind nachzulesen in R. Bonfranchi: Ethische Handlungsfelder der Heilpädagogik (2011), S. 127ff. Dort finden sich Darstellungen von mehreren Untersuchungen bzw. statistischem Material, auf das hier nicht näher eingegangen wird.

Eine Folge der Pränatalen Diagnostik: Menschen mit Trisomie 21 (Down-Syndrom) sterben aus!

Es geht mir im Folgenden weder um moralische Wertungen bezüglich der Einstellung der Gesellschaft gegenüber Abtreibung oder Menschen mit Behinderung noch um eine Wertung der pränatalen Diagnostik. Es geht mir vielmehr darum, empirisch aufzuzeigen bzw. mittels Logik nachzuweisen, dass die Tatsache der pränatalen Diagnostik und ihre Konsequenz in Bezug auf Abtreibung gewisse Auswirkungen auf das Fremdverständnis von Menschen mit Trisomie 21 haben *muss*.

Durch die Möglichkeit der pränatalen Diagnostik scheint sich heute eine Veränderung in der Haltung und Einstellung gegenüber Menschen mit Trisomie 21 zu ergeben, die nahezu unbemerkt verläuft. Diese Veränderung ist in der Altersgruppe von schwangeren und gebärenden Frauen, die über 30 Jahre alt sind, bei welcher die Durchführung einer pränatalen Diagnostik nahezu die Regel ist, zu bemerken. Hier kann nämlich festgestellt werden, dass der Anteil der Geburten der Kinder mit Trisomie 21 gegenüber der gleichen Altersgruppe von Frauen aus früheren Jahren eindeutig abgenommen hat. Wenn die Durchführung der pränatalen Diagnostik weiter zunimmt bzw. das Alter, in dem sie eingesetzt wird, weiter sinkt – beides scheint der Fall zu sein –, so lässt sich unschwer ausrechnen, dass in einigen Jahren kaum noch Menschen mit Trisomie 21 geboren werden.

Untersuchungen haben gezeigt, dass der Anteil der Geburten von Kindern mit Trisomie 21 in den letzten Jahren aber gleich geblieben ist. Wie ist das zu erklären bzw. besteht hiermit nicht ein Widerspruch zu dem von mir im letzten Abschnitt prognostizierten Rückgang der Geburten mit Trisomie 21. Nein, dies ist deswegen nicht der Fall, weil das Gebäralter der Frauen in den ca. letzten 15 Jahren dramatisch angestiegen ist und damit erhöht sich auch die Gefahr, dass Kinder mit Trisomie 21 geboren werden, weil das Alter der Eltern ein entscheidender Faktor dafür ist, ob ein Kind mit Trisomie 21 geboren wird oder nicht. Das heißt also, es hätte in den letzten Jahren einen starken Anstieg von Geburten mit Trisomie 21 geben müssen. Hat es aber nicht, was meine These letztendlich bestätigt, dass eben bei einem positiven Befund in weit über 90% der Fälle abgetrieben wird. Die Aussage, dass es in Zukunft weniger oder gar keine Menschen mehr mit Down-Syndrom geben wird, gilt natürlich nur für die Gesellschaften, in denen die Abtreibung einen hohen Stellenwert genießt. Dies ist in vielen eher agrarisch orientierten Gesellschaften nicht der Fall. Ausnahmen stellen hier Indien und China dar, in denen die Abtreibung

einen hohen Wert besitzt. Über die Gründe lasse ich mich hier nicht weiter aus. Dass aber im Gefolge von Abtreibungen auch die Trisomie 21, sofern sie denn diagnostiziert worden ist, eleminiert wird, erscheint einsichtig.

Bereits bekannt ist ja das Beispiel aus unseren Breitengraden, dass sich jemand über einen Kinderwagen beugt, in dem ein Kind mit Down-Syndrom liegt und sagt: „Dieses Kind hättest Du aber heute nicht bekommen müssen!" Es findet somit ein Wertewandel in der Gesellschaft statt, der sich darin äußert, dass die Geburt eines behinderten Kindes auf ein Versehen zurückzuführen sei. Der Geburt eines Kindes mit Trisomie 21 wird mit Unverständnis begegnet und das betroffene Kind wie auch seine Eltern werden zu Außenseitern gestempelt. Immer wieder taucht in dieser Diskussion dann auch die Frage auf, inwieweit eine Familie ihres Versicherungsschutzes verlustig geht, wenn sie wissentlich und willentlich ein Kind mit Down-Syndrom zur Welt bringt. Hierzu ist zu sagen, dass dieses Szenario zwar immer wieder aufgegriffen wird, dass es aber in westlichen Industriestaaten noch keinerlei Anzeichen hierfür gibt, dass ein Versicherungsschutz aufgehoben würde, wenn sich eine Mutter bzw. eine Familie nach einem positiven Befund aus freien Stücken dafür entscheidet, ein Kind mit Down-Syndrom zu bekommen.

Die hohe Akzeptanz der pränatalen Diagnostik weist darauf hin, dass niemand ein Kind mit einer Behinderung haben möchte. Dies erscheint einsichtig, ist aber ein tabuisiertes Thema, über das nicht öffentlich gesprochen wird. So besteht die Gefahr, dass man eines Tages erfährt, dass es kaum noch Menschen mit Trisomie 21 geben wird. Aufatmen ist sicherlich die erste Reaktion. Denn diese Kinder werden nicht in dem Maße selbständig sein wie die anderen und brauchen lebenslange Betreuung. Dies stellt unzweifelhaft eine große Belastung für die betroffenen Eltern dar.[2] Trisomie wird so als eine Krankheit definiert, und Krankheiten gilt es auszumerzen. Das erscheint logisch und wird seit jeher so praktiziert. Aber ich frage mich, ob das Verschwinden von Trisomie 21, die ja immer an eine menschliche Existenz gebunden ist, nicht auch eine Verarmung unserer Gesellschaft bedeutet? Denn, stellt die Existenz der Menschen mit Trisomie 21 nicht eine Möglichkeit innerhalb einer unendlichen Vielfalt menschlicher Existenzformen dar? Was wiederum bedeuten würde, dass über ihr Lebensrecht eigentlich nicht diskutiert werden kann, weil dies gegen ihre Menschenwürde verstößt. Ich gestehe, ich habe hierzu keine klare Meinung, sondern versuche die Sachlage zu benennen.

[2] Eine eindrückliche Analyse zum Bejahungsproblem stellt das Buch von P. Sporken, Eltern und ihr geistig behindertes Kind ([2]1980), dar. Das Buch hat m. E. nichts an Aktualität eingebüßt!

Wenn ich davon ausgehe, ich könnte mich als zukünftiger Vater frei entscheiden, ob ich ein Kind mit oder ohne Trisomie 21 bekommen möchte, würde ich mich vermutlich gegen ein behindertes Kind entscheiden. Andererseits macht mir der Gedanke, dass Menschen mit einer Trisomie 21 nicht mehr geboren werden können, weil sie nicht mehr geboren werden dürfen, Angst, weil dies auch als eine Form von Rassismus bezeichnet werden kann. Die Ablehnung eines Menschen auf Grund seiner Hautfarbe oder eines anderen Kriteriums wird ja in unserer Gesellschaft als Diskriminierung bezeichnet und geächtet. Wenn diese Person nun aber einen Chromosomendefekt hat, unter dem sie nachweislich nicht leidet (leiden tut sie höchstens unter der Ablehnung der Gesellschaft, aber das ist eine andere Problematik), gilt ihre Vernichtung nicht als verboten, sondern sogar, bedingt durch die normative Kraft des Faktischen, als *ge*boten. Dass es sich hierbei um einen sogenannten Defekt handelt und im anderen Fall um z. B. die Hautfarbe, was wir nicht als Defekt bezeichnen, macht für mich hier keinen Unterschied. Ein Unterschied würde dann bestehen, wenn die betreffende Person unter ihrem Defekt so stark leiden müsste, dass man sich fragen könnte, inwieweit hier die Lebensqualität so stark beeinträchtigt ist, dass eine Abtreibung oder eine passive Euthanasie sinnvoll wäre. All das trifft aber auf Menschen mit Down-Syndrom nicht zu. Unzählige Begegnungen mit ihnen haben mir dies immer wieder aufgezeigt. Man kann also folgern, dass ein Mensch mit Trisomie 21 nicht als kränker als andere Menschen auch bezeichnet werden kann; auch ist Trisomie 21 im Gegensatz etwa zu HIV oder anderen Krankheiten nicht ansteckend und mit diesen Krankheiten gehen wir auch anders um. Menschen mit Trisomie 21 sind höchstens auf Hilfe angewiesen, aber das sind Kinder oder sehr alte Menschen auch und niemand käme auf die Idee, ihnen das Lebensrecht absprechen zu wollen.

Nun könnte man gegen meine Meinung einbringen, dass es sich bei der Abtreibung um einen intra-uterinen Vorgang handelt und mein Vergleich mit einem Menschen mit andersartiger Hautfarbe, der ja bereits geboren ist, nicht statthaft ist. Das mag auf den ersten Blick richtig erscheinen, weil Abtreibung ja vom Gesetz her zwar nicht erwünscht ist, aber auch nicht strafrechtlich verfolgt wird. D.h., eine Frau, die eine Abtreibung vornehmen lässt, braucht innerhalb der 12-Wochenfrist über ihre Gründe keine Auskunft zu geben. Man kann daher auch nicht sagen, dass es sich um eine selektive Abtreibung handelt, was ja ethisch in höchstem Maße bedenklich wäre. Die Gründe spielen also, so scheint es, keine Rolle. Aber dies entspricht natürlich nicht der Realität und es sind sehr wohl immer die Gründe, die eine Rolle spielen, ob es

zu einer Abtreibung kommt oder eben nicht. D.h., wenn eine Frau schwanger ist und sich im Zuge der pränatalen Diagnostik ein positiver Befund ergibt, der dann auch noch durch weitere Untersuchungen bestätigt wird, so geht es nicht darum, dass ein Embryo abgetrieben wird, sondern dass diese Frau, ihr Mann, die Familie kein Kind mit Down-Syndrom wollen. D.h., der Mensch mit Down-Syndrom spielt in der Vorstellung, ob es zu einer Abtreibung kommen soll oder nicht, dann eben doch die entscheidende Rolle.

Problematisch erscheint mir auch zu sein, dass Menschen mit Trisomie 21 fetal diagnostiziert werden können, Menschen mit anderen Behinderungen hingegen nicht. Außerdem bestehen die meisten Behinderungen auch heute noch nicht vor, sondern während oder nach der Geburt. Erinnert sei hier in aller Kürze an Frühestgeborene mit z. B. einem Geburtsgewicht von ca. 500 Gramm, von denen eine Reihe in der Folgezeit mit zum Teil schweren Behinderungen zu kämpfen hat, sowie an Kinder, die beispielsweise einen Ertrinkungsunfall überleben und danach schwerst- bzw. mehrfachbehindert sind.[3] Auch hier stellt sich die Frage der Existenzberechtigung nicht oder nur ganz leise, aber nicht in dem Maße wie bei Menschen mit Trisomie 21, die nachweislich wesentlich weniger schwer behindert sind als die oben genannten Beispiele. Bedingt durch die In-vitro-Fertilisation kommt es häufiger zu Mehrlingsschwangerschaften. Auch hier stellt es eine gesicherte statistische Tatsache dar, dass es in solchen Fällen zu einem vermehrten Auftreten von Behinderung zumindest bei einem dieser Mehrlinge kommen wird. D.h., wir stellen fest, dass man das Aussterben von Menschen mit Down-Syndrom im Grunde in einem Gesamtzusammenhang sehen muss und der stellt sich so dar, dass weniger schwer behinderte Menschen weniger werden, dass es aber in Zukunft vermehrt Menschen mit schweren, schwersten und mehrfachen Behinderungen geben wird, weil diese überleben werden. Will ich nun die eine Gruppe gegen die andere ausspielen? Mitnichten! Es geht mir vielmehr darum, aufzuzeigen, was uns die Hoch-Technologie-Medizin für nahezu unlösbare Problemstellungen beschert, wenn sie – als bildhaftes Beispiel – in einem Krankenhaus im Erdgeschoss eine Abtreibung nach einem positiven Befund bezüglich Trisomie 21 vornimmt und in der ersten Etage verzweifelt um das Leben eines Kindes kämpft, das z. B. über zehn Minuten in einem Swimming-Pool gelegen hat und reanimiert überlebt, aber schwerst- und mehrfachbehindert ist.

[3] Für weitere, detailliertere, Angaben s. auch hierzu R. Bonfranchi: Ethische Handlungsfelder der Heilpädagogik.

Wenden wir uns einer anderen Fragestellung in diesem Zusammenhang zu, nämlich der Frage, ob die Pränatale Diagnostik Auswirkungen auf die Akzeptanz bereits geborener Menschen mit einer Behinderung hat? Hier komme ich nun zur Ansicht, dass dies entgegen allen Befürchtungen, die u.a. von Seiten der etablierten Heil- und Sonderpädagogik bzw. auch von Behindertenverbänden (Krüppelbewegung) geäußert wurden, nicht der Fall ist. So wird von diesen Institutionen gesagt, dass die Pränatale Diagnostik behindertenfeindlich ist. Im Grund wäre es logisch, wenn dem so wäre. Wir müssen aber feststellen, dass sich insbesondere in der Nachkriegszeit des letzten Jahrhunderts die Sonderpädagogik in all ihren Facetten in einem Ausmaß hat entwickeln können, wie dies wohl in der Geschichte der Menschheit noch nie der Fall gewesen ist. Es wurden sonderpädagogische Institutionen aufgebaut, die Finanzierung sichergestellt usw. Man kann feststellen, dass sich die Gesellschaft positiv zum behinderten Menschen stellt, aber die Behinderung nicht liebt und diese zu vermeiden versucht. Problematisch erscheint mir hierbei, dass es das eine ohne das andere eben nicht geben kann. Die Trisomie 21 ist immer an einen Menschen gebunden und um diese geht es. D. h., wir haben heute eine gespaltene Situation: auf der einen Seite wird sehr viel für Menschen mit einer Behinderung getan. Dies betrifft auch Menschen mit geistiger Behinderung. Auf der anderen Seite wurde aber gerade in die Forschung für die Entwicklung der pränatalen Diagnostik enorm viel Geld investiert. Dies kann man auch daran erkennen, dass diese mittlerweile als nicht-invasive Methode einen hohen Grad an Gefährlichkeit verloren hat, weil sie heute über den Bluttest machbar geworden ist. Ein Ende dieser Entwicklung ist hierbei noch nicht abzusehen. Ich gehe davon aus, dass dieser Bluttest in einigen Jahren auch in der Lage sein wird, weitere Behinderungen prä-natal diagnostizieren zu können. Damit wird sich der Druck für jede schwangere Frau, sich einem solchen Test zu unterziehen, noch weiter erhöhen. Die normative Kraft des Faktischen wird dann als Gesetz verstanden werden müssen. Wer dies bestreitet, betreibt Spiegelfechterei.

Worin besteht die hohe Anziehungskraft der Pränatalen Diagnostik?

Betrachten wir im Folgenden, worin im Grunde der tiefere Reiz der pränatalen Diagnostik liegt, obwohl unbestritten ist, dass die Schwere der Behinderung insbesondere bei Menschen mit Down-Syndrom nicht der eigentliche Grund sein kann. Ich denke, dass es damit zu tun hat, dass diese Menschen gegen drei Werte, die für unsere westlichen Industriegesellschaften von konstituie-

render Bedeutung sind, verstoßen. Es sind vor allem drei Bereiche, in denen Menschen mit einer geistigen Behinderung auffallen. Das ist ihre offensichtliche Intelligenzschwäche, dann ihr Unvermögen, einer Arbeit auf dem freien Arbeitsmarkt nachgehen zu können, sowie ihr oft unvorteilhaftes Äußeres. Es wird hier von der These ausgegangen, dass diese Werte (Intelligenz, Arbeitstugend, Schönheit) einen hohen Stellenwert in unserer Gesellschaft haben. Wenn nun ein Mensch bzw. eine Gruppe von Menschen permanent gegen diese Werte verstößt – ob beabsichtigt oder nicht, spielt keine Rolle –, kommt es zu Aussonderungsprozessen, wie man sie im Umgang mit geistig behinderten Menschen tagtäglich antreffen kann. Wenn sich die Gesellschaft also nicht vermehrt Gedanken darüber macht, dass Intelligenz, Arbeitstugend und Schönheit sehr relative Begriffe sind, werden Menschen, die unter einer gewissen Norm liegen, weiterhin ausgesondert bleiben.

Glücklich schätzen kann sich somit, wer (möglichst) alle diese Attribute vorzuweisen hat: Wer intelligent, tüchtig und schön ist, dem ist Erfolg – sowohl im professionellen als auch privaten Bereich – weitgehend garantiert. Erfolg wiederum bedeutet Ansehen, Bestätigung, gestärktes Selbstbewusstsein und liefert Energie; eine Antriebskraft also, die uns anspornt, weiterhin fleißig zu arbeiten, intellektuell aktiv zu sein und ‚makellos' schön zu bleiben. Aus solchen Überlegungen wird klar, dass eine gewisse Harmonie in den Bereichen Intelligenz, Arbeitstugend und Schönheit unseren Lebensweg massiv beeinflusst; d. h., uns Tore zu Erfolg und Ansehen öffnet – bei einem Ungleichgewicht oder gänzlichem Fehlen aber auch verwehrt.

Bildung

Bildung wird in den Schulen immer noch vorwiegend mit (messbarer) Wissensanhäufung in Zusammenhang gebracht. Die Kenntnis, dass Bildung jedoch mehr sein sollte als bloße Stoffvermittlung, verlangt von den Schulen die Förderung von Fähigkeiten wie Sozialkompetenz, Kritikfähigkeit, Kreativität oder Empathie. Da diese komplexen Fähigkeiten aber schlecht messbar und ungeeignet für (noch) schulübliche Kurzzeitbeobachtungen sind, haben sie bisher nicht die Bedeutung erlangt, die ihnen zukommen sollte. Als intelligent gelten in der Vorstellung breiter Bevölkerungsschichten somit immer noch Menschen, die viel wissen, logisch denken (Ursache-Wirkung-Denken), abstraktions- und aufnahmefähig sind. Diesen Kriterien entsprechen vor allem Professionelle in bestimmten „kopflastigen" Gebieten wie Physik, Mathematik oder Informatik. (vgl. auch: Wer wird Millionär?). Es sind also vorrangig

kognitive Fähigkeiten, die sich von emotionellen Vorgängen abheben und als Hauptbestandteil von Intelligenz empfunden werden.[4]

Heutige Industriegesellschaften sind „Leistungsgesellschaften" insofern, als typischerweise die individuell erbrachte, ökonomisch verwertbare Leistung und nicht – wie in der vorindustriellen Gesellschaft – die soziale Herkunft über die Platzierung in der Sozialstruktur entscheidet.

Dem Bildungssystem wird die Funktion zugeschrieben, den gesellschaftlichen Nachwuchs leistungsmäßig zu qualifizieren und nach Stufen und Niveaus der Qualifikation auszulesen: Im Kindes- und Jugendalter wird die Entscheidung darüber programmiert, welche Position im Gefüge von Macht, Einfluss, Besitz und Ansehen ein Gesellschaftsmitglied als Erwachsener voraussichtlich erhalten wird.

Wird das Bestreben nach „gut gelungenem" intelligentem Nachwuchs nicht erfüllt, bleiben Schuldgefühle, Enttäuschung und Frustrationen in der Regel nicht aus – das Gefühl, als Eltern versagt zu haben oder gar unfähig zu sein, gesunden und intelligenten – also nichtbehinderten – Nachwuchs zu zeugen, ist schwer zu ertragen. Diese Gedankengänge antizipieren Eltern bereits in der Situation der Schwangerschaft. Sie wissen, dass ein Kind mit Down-Syndrom nie wird ein Gymnasium besuchen können. Wird das Kind kein Down-Syndrom haben, so wird es eventuell das Gymnasium auch nicht besuchen können, aber das wird man jetzt noch nicht wissen, im Gegensatz zum anderen Fall der Trisomie. Also warum nicht den Fall ausschließen, über den man eine gewisse Kontrolle hat?

Arbeitstugend

Protestantische Ethik nach Max Weber

Um die Einstellung der Gesellschaft gegenüber behinderten Menschen in Bezug auf Arbeit zu beschreiben, scheint es uns wichtig, als Einstieg einen kurzen Überblick in die Protestantische Ethik nach MAX WEBER (1864–1920) zu liefern.

WEBER beobachtete zu seiner Zeit, dass die protestantischen Regionen industriell viel weiter entwickelt waren als die katholischen. Er stellte außerdem fest, dass derselbe Zusammenhang gesamteuropäisch beobachtbar war: Die ersten Industrieländer (= kapitalistischen Nationen) waren die – dem protestantischen Glauben angehörigen Niederlande und England. Die vorher um

[4] W. STADELMANN: IQ-Werte sind nicht das Maß aller Fähigkeiten (2000), S. 8ff.

einiges reicheren katholischen Staaten wie Italien, Spanien und Portugal folgten, wenn überhaupt, erst viel später.

Diesen zunächst unverständlichen Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit und der wirtschaftlichen Entwicklung versuchte *Weber* aufzuklären: Auffallend schien ihm die eher „unnatürliche" spezifische Wirtschaftsgesinnung der ersten Kapitalisten; ihr antreibender Gedanke war nämlich nicht etwa, möglichst hohe Gewinne zur Befriedigung eigener Bedürfnisse zu erzielen – ein in handelnden Gesellschaften sonst verbreitetes und übliches Motiv –, vielmehr strebten sie nach Gewinn um des Gewinnes Willen. Im Gegensatz zum Adel und den Fernhandelskaufleuten des späten Mittelalters, welche Reichtum anhäuften und damit ein genießerisches Leben in Luxus führten, lebten die frühen Kapitalisten in äußerster Sparsamkeit – trotz beachtlichem Vermögen. Jeder Konsum, der über das absolut Lebensnotwendige hinausging, erschien ihnen als Verschwendung. Das Ideal war, alles erworbene Geld zur Reinvestition noch größerer Gewinne zu nutzen.[5]

WEBER sieht diesen kapitalistischen Gedanken weiter in engem Zusammenhang mit der religiösen Denkart des *Calvinismus*: Nach CALVINS Lehre ließ Gott in einem uns unerklärlichen Beschluss nur einem Teil der Menschheit seine Gnade zuteil und erhob sie damit zu späteren Heiligen – die übrigen Menschen verfielen demnach in ewige Verdammnis. Dabei konnten diesen weder menschliche Werke noch magische Mittel wie z. B. Sakramente die ersehnte Gnade Gottes übermitteln.

Da der Zustand der Unwissenheit, wer zu den Auserwählten gehöre und wer nicht, für die Menschen in einem vom Glauben bestimmten Zeitalter psychisch untragbar war, suchte jeder nach Zeichen der Bestätigung. Im Verzicht auf Muße und Genuss zugunsten ständiger Arbeit wurde ein Beweis der Auserwähltheit gesehen. Die Menschen wurden also sozusagen zu „asketischer Bewährung im Berufsleben" gedrängt; die „Pflichterfüllung innerhalb weltlicher Berufe" wurde als „höchster Inhalt" angesehen, „den die sittliche Selbstbestätigung annehmen konnte". Diese religiöse Bedeutung der weltlichen Alltagsarbeit erzeugte den Berufsbegriff, wie wir ihn heute kennen, in diesem Sinne zum ersten Mal.

Durch erläutertes *calvinistisches* Gedankengut konnte für vorgängig beschriebene „unnatürliche" Wirtschaftsüberlegungen ein die allgemeine Bevölkerung ansprechendes Fundament geschaffen werden.

[5] R. BONFRANCHI: Löst sich die Sonderpädagogik auf? (1997), S. 53–54.

Hiermit ist eine Ansicht religiös begründet, die exakt dem rastlosen Streben nach Gewinn der frühen Kapitalisten entspricht. Reichtum wird somit zum Zeichen der Auserwähltheit, was logischerweise beim Gelderwerb ein gutes Gewissen, in der Folge aber auch hartherziges Verhalten gegenüber den Armen bewirkte.

Der *Calvinismus* ermahnte die Menschen, jede Minute ihrer Tätigkeit zu widmen, keine Zeit zu verschwenden und keine Gewinnchance auszulassen. Diese systemische Lebensplanung nennt WEBER „Rationalisierung der Weltbeherrschung", in welcher er den Wertzuwachs des Westens sieht, wobei sich Letzterer von jeglicher außerokzidentalen Kultur unterscheidet.

Arbeit und Erwerben wurden somit als Zweck des Lebens angesehen und nicht mehr als Mittel zur Befriedigung materieller Lebensbedürfnisse. Arbeit ist aber vor allem von Gott vorgeschriebener Selbstzweck des Lebens überhaupt. Der paulinische Satz: „Wer nicht arbeitet, soll nicht essen" gilt bedingungslos für alle. Arbeitsunlust wurde als Symptom fehlenden Gnadenstandes angesehen, denn Gottes Vorsehung hält für jeden einen Beruf bereit (= Befehl Gottes an den Einzelnen), der erkannt und in dem gearbeitet werden soll.[6]

Fragen wir uns nun nach dem Stellenwert behinderter Menschen in *calvinistisch* geprägten Zeiten, scheint ohne Wenn und Aber klar zu sein, dass ihnen die Rolle der Unbegnadigten, zur Verdammnis Prädestinierten zufiel: Die Möglichkeit zu lebenslanger, gewinnbringender Tätigkeit blieb den meisten verwehrt – d. h., sie konnten die Grundbedingung, zu den Auserwählten zu gehören, gar nicht erfüllen, wurden also chancenlos geboren.

Es ist anzunehmen, dass diese in unseren hochindustrialisierten Gesellschaften verinnerlichte Haltung nicht ohne Auswirkung auf unsere Einstellung gegenüber behinderten Menschen bleibt. Arbeit ereignet sich z. B. für geistig Behinderte im beschützenden Rahmen einer Werkstatt und wird in der Regel schlecht entlohnt – stellt also keinen „echten" Broterwerb dar. Schwerstbehinderten bleibt außerdem jegliche Möglichkeit, eine Tätigkeit auszuführen, versagt.

CALVINS Idee, durch Gottes Gnade zur Heiligkeit emporgehoben oder als Unbegnadete verdammt zu werden, entspricht sicherlich nicht mehr dem heutigen Weltbild. Die Meinung der „Minderwertigkeit" gegenüber Menschen, welche keine „richtige" Arbeit vollbringen, zieht sich aber – einem roten Faden gleich – bis heute durch die Geschichte: So wurden Behinderte z. B. während des Nationalsozialismus als „Ballastexistenzen" systematisch vernichtet,

[6] Ebd., S. 54–55.

von „volkskörperbelastenden Schmarotzern" ist und war die Rede. Vor allem in Zeiten wirtschaftlicher Rezession, erhöhter Arbeitslosigkeit und allgemeiner Sparbemühungen nimmt die Akzeptanz gegenüber Menschen, die nicht in der Lage sind, zu arbeiten, drastisch ab.[7]

Die Geschichte der Hilfsschulen, der Schule für Lernbehinderte, entstand dort, wo es Industrie gab. Ihr wurden Schüler zugewiesen, die für die Ausführung einfachster (niedrigster) und un(an-)gelernter Erwerbsarbeiten vorbereitet werden sollten. In Zeiten der Hochkonjunktur hatten und haben die „Leistungsstärkeren" unter ihnen eine Chance, in dieser Weise auf dem Arbeitsmarkt eingesetzt zu werden. Ihr Risiko, arbeitslos zu werden, ist aber enorm hoch.

Die zunehmende Industrialisierung schraubte also das Niveau in den Elementarschulen hinauf. In der Folge entstand ein Abdrängungsprozess, wobei die Schwächeren auf der Strecke blieben. Dies war der eigentliche Beginn der bis heute gültigen Forderung von Staat und Wirtschaft an das Schulsystem nach bestqualifizierten Arbeitskräften. Daraus ergibt sich die aus derselben Zeit stammende allgemeine Aufgliederung (Separierung) des Schulsystems: Als „niedrigere Volksschule" für Handwerker entstand die Realschule, die Sekundarschule widmete sich dem kaufmännischen Ausbildungsbereich und das Gymnasium bzw. die Mittelschulen boten künftigen Akademikern Zugang.[8]

Die immer weiter fortschreitende Aufsplitterung der Arbeitstätigkeiten in kleine Teilbereiche, hervorgerufen durch immer extremer betriebene Arbeitsteilung, reduziert den Arbeiter auf die Ausführung immer wiederkehrender, gleichförmiger Bewegungsabläufe. Dadurch verschwindet allmählich die Kompetenz zur Ausführung ganzheitlicher Arbeitsvorgänge und eine Beteiligung an deren Planung bleibt völlig ausgeschlossen. Die Möglichkeit, sich mit den eigenen Aufgaben zu identifizieren wird dadurch entscheidend beeinträchtigt, was logischerweise eine geschmälerte Arbeitszufriedenheit nach sich zieht.

Die Arbeitstätigkeit im Bereich der Werkstatt für Behinderte ist größtenteils genauso beschaffen.

Eigentlich sollte als positiver Aspekt der Technisierung eine verminderte Arbeitsbelastung, vor allem auch körperliche Entlastung hervorgehen. Entsprechende Analysen zeigen aber, dass nebst nach wie vor starker körperlicher Beanspruchung vieler Arbeitskräfte Belastungsfaktoren wie Konkurrenz-

[7] Ebd., S. 55–56.
[8] R. Bonfranchi: Integration meint das Miteinander (2000).

druck, Zeitdruck, Stress u. a. dazugekommen sind. Dadurch ist anzunehmen, dass sich die Qualität der Arbeitsbedingungen eher verschlechtert hat. Ein Zeichen dafür sind vermehrte Ausfallquoten durch Krankheit und Fluktuation (Arbeitskräfte suchen sich neue Stellen).

Wertigkeit der Arbeit

Die Wertigkeit der Arbeit wird einerseits durch das Maß der Entlohnung definiert. Ermöglicht wird diese jedoch nur durch eine florierende, produkteorientierte Wirtschaft; indem ein Arbeitsprozess zu verkauf- und konsumierbaren Erzeugnissen führt, werden Reproduktion und Identitätsbildung der Arbeitskraft erst gewährleistet. Dabei ergibt sich von allein, dass die Produktivität, d. h. die Leistungsfähigkeit des Einzelnen, maßgeblich zum Ertragserfolg beiträgt.

Aufgrund solcher Überlegungen wird uns schnell bewusst, welche Wertigkeit folglich der Arbeitsverrichtung eines geistig behinderten Menschen zukommen wird. Die meisten Sonderschulabsolventen werden in eine geschützte Werkstatt oder eine Beschäftigungsstätte aufgenommen. Gerade Beschäftigungsstätten funktionieren aber nicht ertragsorientiert und Werkstätten erzeugen oft nur einen Minimalgewinn von vielleicht 15%. Die Problematik solcher Institutionen liegt einerseits sicher darin, lukrative Aufträge überhaupt zu erhalten und andererseits, diese allenfalls termingerecht ausführen zu können. Dort wo Menschen nicht zeiteffizient agieren, also zeitlicher Aufwand und Erzeugnis nicht miteinander korrelieren, wendet sich ein Auftraggeber der freien Wirtschaft zu. Daraus resultiert letztlich der symbolische Betrag von etwa siebzig Franken im Monat, welcher den Arbeitskräften in geschützten Werkstätten ausbezahlt wird.

Dass unter solchen Umständen der Wert verrichteter Arbeit sehr niedrig ist, versteht sich von selbst. Es handelt sich hier nicht mehr grundsätzlich um das Produkt, sondern eben um die „Beschäftigung" von Menschen, die für das Bestehen in der freien Wirtschaft zu wenig belastbar sind und dort erstrebenswerte Leistung nicht vollbringen können. Als logische Konsequenz ist unbestreitbar, dass zentrale Funktionen der Arbeit wie die Befriedigung von persönlichen Bedürfnissen (z. B. Kleiderkauf oder Kultur) und Identitätsbildung größtenteils verloren gehen.

Zusammenfassend ausgedrückt, garantieren Intelligenz und Arbeitsfleiß eine angesehene, entsprechend bezahlte Tätigkeit. Eine intellektuell und kreativ bestqualifizierte „Elite" wird somit sehr gut bis überbezahlt sein und als

Folge immer reicher und besitzender werden. Arbeit fungiert somit als Ressource von Reichtum und Besitz. Reich- und Besitztum vermitteln Unabhängigkeit und ein nicht zu unterschätzendes wirtschaftliches und soziales Machtpotential. Macht bedeutet (selbst)bestimmen, aber vor allem auch „herrschen" über Andere – der „Mächtige" übt Macht in der Regel zu seinem Vorteil aus. Hier scheint uns wiederum ein Hinweis auf MAX WEBERS Überlegungen angebracht: Erschaffener Reichtum ergibt Kapital und Kapital ist letztendlich der Motor unserer konsumorientierten Gesellschaft. Nur wer diesen unmittelbar zu steuern vermag, verschafft sich auch Zutritt in machtausübende und beeinflussende Systeme wie Wirtschaft und Politik. Sicher sind wir heute nicht mehr dem christlichen Glauben und CALVINS Vorstellungen untertan, sondern identifizieren uns eher mit einer weltlichen Lebensphilosophie. Die Machtgier einiger weniger, ihr Bedürfnis zu (be)herrschen und vielleicht sogar „Gott ähnlich sein zu wollen", lässt aber doch Parallelen zum Bestreben nach „Gottes Wohlgefallen" der frühen Kapitalisten vermuten.

Die gegebenen Umstände, in denen erwachsene geistig Behinderte zu leben und zu arbeiten haben, verunmöglichen ihnen, durch Arbeit zu Reichtum und Besitz zu gelangen. Dies, obwohl viele unter ihnen nicht weniger Arbeitsstunden vorzuweisen haben als die meisten „Normalbegabten"; ihre verrichtete Tätigkeit ist jedoch zu wenig oder überhaupt nicht ertragreich, ein Gewinn bleibt aus. Unter diesen Bedingungen ergibt sich die Machtlosigkeit behinderter Menschen als logische Konsequenz aus dem bisher Gesagten.

Schönheit – Begriff der Ästhetik

„Wer von Schönheit hingerissen ist, übersieht Schwächen und verzeiht alles."[9] Nichtbehinderte wollen Menschen mit einer Behinderung nicht sehen. „Der Schönheitswahn ist zum Massenphänomen geworden"[10] – die Schönheit des menschlichen Körpers hat in unserer Gesellschaft Kult-Status erreicht. Gleichzeitig leben aber auch Menschen ohne oder mit einer Behinderung unter uns, welche nicht dem allgemeinen Schönheitsideal entsprechen.

Schenken wir der Aussage „Es ist unbestritten, dass wir immer stärker vom äußeren Schein eines Eindruckes bestimmt werden"[11], Glauben, müssen wir uns fragen, wie wir „Nichtbehinderten" überhaupt Behinderung wahrnehmen. Erinnert sei dabei an ein schon Jahre zurückliegendes Frankfurter Gerichts-

[9] B. GUGGENBERGER: Einfach schön (1995), S. 71.
[10] R. BONFRANCHI: Löst sich die Sonderpädagogik auf?, S. 58.
[11] Siehe ebd.

urteil: Damals erhielt nämlich eine Klägerin recht, als sie ihr Reisebüro auf Schadenersatz verklagte, weil sie ihre Ferien in einem Hotel verbringen musste, in dem gleichzeitig 25 geistig und körperlich Behinderte weilten. In der Urteilsbegründung hieß es u. a.: „Es ist nicht zu verkennen, dass eine Gruppe von Schwerstbehinderten bei empfindsamen Menschen eine Beeinträchtigung des Urlaubsgenusses darstellen kann... dass es Leid auf der Welt gibt, ist nicht zu ändern, aber es kann der Klägerin nicht verwehrt werden, wenn sie es jedenfalls während des Urlaubs nicht sehen will."[12]

In der Annahme, dass dieser Gerichtsfall die heutige Meinung der Gesellschaft größtenteils widerspiegelt, wird klar, dass Nichtbehinderte Menschen mit einer Behinderung nicht sehen, sich durch „diesen Anblick" ästhetisch nicht beeinflussen lassen wollen.

Vermittelt wird uns das „Aesthetische" – auch „stilvoll Schöne", „Geschmackvolle" oder „Ansprechende"[13] – vor allem durch beeinflussende Medien wie Fernsehen, Illustrierte oder Internet. Die in der Werbung vorherrschenden Motive Leistung, Erfolg, Karriere, Sexappeal, usw. werden mit Attributen wie „schön", „gut", „gesund" und „dynamisch" umgesetzt – es besteht also ein „ästhetisches Stereotyp", welches immer wieder Verwendung findet.[14]

Die platonische Philosophie

Im Mittelpunkt steht der Begriff „Ästhetik" – die „Wissenschaft vom Schönen" und die „Lehre von der Gesetzmäßigkeit und Harmonie in Natur und Kunst".[15]

Wie unschwer zu erkennen ist, können wir das Bild einer Behinderung nicht mit unserem ästhetischen Empfinden in Einklang bringen und verdrängen es deshalb. Es ist anzunehmen, dass Behinderung gegen ästhetische Normen verstößt, die wir seit Jahrtausenden verinnerlicht haben – die Diskussion um das Schöne ist demnach alt und nimmt von der platonischen Philosophie kommend ihren Ausgang.[16]

Eine gewisse Bedeutung kann dem Wort *kalos* (schön) zugesprochen werden, welches jedoch auch für die Begriffe „das Brauchbare" und „das Zweckdienliche" eingesetzt wurde.[17]

[12] Ebd.
[13] DUDEN Fremdwörterbuch (1997), S. 89.
[14] Vgl. R. Bonfranchi: Löst sich die Sonderpädagogik auf?, S. 57–58.
[15] DUDEN 1997, S. 89.
[16] Vgl. R. Bonfranchi: Löst sich die Sonderpädagogik auf?, S. 59ff.

SOKRATES unterschied zwei Beurteilungsmaßstäbe: Intelligenz und Schönheit. Er zog die Möglichkeit in Betracht, das Schöne als eine Empfindungsqualität zu verstehen, wie wir eben einen Menschen, ein Kunstwerk oder Musik „schön" finden. Da ihn diese Möglichkeit jedoch nicht weiterführte, gestand er schließlich, nicht zu wissen, was das Schöne eigentlich sei.

PLATON hingegen ging davon aus, dass es ein absolut Schönes gibt, eine Idee des Schönen, von der aus wir bemessen, was weniger schön ist. Er bringt aber auch das Schöne mit dem Wahren und Guten in Verbindung – eine in Bezug auf eine Behinderung zweifelsohne folgenschwere Kombination. Diese Einstellung wird uns nebst Medien und Werbung auch sehr stark durch Filme suggeriert – d. h., der Filmheld ist gut und fast ausnahmslos schön. Weiter stellt PLATON eine Verbindung zur Definition der „Harmonie" her. Er sagte: „Jede Zusammensetzung ohne Maß und Proportion muss unweigerlich völlig misslingen, sowohl im Detail wie auch als Gesamtkomposition... Rechtes Maß aber und Proportionalität ergeben stets Schönheit und Vollkommenheit."[18]

Wie hat nun – nach platonischem Gedankengut – ein schönes, harmonisches Gesicht auszusehen ?

Laut Judith LANGLOIS, einer Psychologieprofessorin: „Ein symmetrisches, vor allem aber ein durchschnittliches Gesicht – durchschnittlich im Hinblick auf Position und Maß aller Züge. Einige Gesichter sind angenehmer anzusehen als andere: Das Bild eines jungen Mädchens mit weit auseinanderstehenden Augen und kleiner Nase wirkt angenehmer als ein junges Mädchen mit eng zusammenstehenden Augen und breiter Nase. Extreme Ausprägungen stoßen ab und sind im Allgemeinen nicht anziehend.[19]

Vollendung der Harmonielehre durch die Griechen

Die Griechen waren diejenigen, die erstmals ein Maß für die Größen und Längen der einzelnen Körperteile herstellten. Dieses Maß stand für den Begriff der Vollkommenheit; vermutlich das erste, auch schriftlich niedergelegte, von Menschen erschaffene Schönheitsideal. Dieses wurde nach dem Versuch errichtet, möglichst die „goldene Mitte" zu finden und das Extreme auf der einen oder anderen Seite zu vermeiden. Diese „goldene Mitte" garantiert jedoch nicht nur Schönheit, sondern steht auch für Gesundheit und Sittlichkeit. Somit

[17] Ebd., S. 59.
[18] Vgl. PLATON: Philebos 64d (4. Jh. v. Chr.).
[19] C. NEWMAN: Die Magie der Schönheit (2000), S. 135ff.

sind wir wieder bei der Harmonie angelangt, welche als Grundlage für dieses Ideal diente.

Diese harmonische Ordnung wirkt bis heute als Maßstab für unsere Urteile, was als „harmonisch" bezeichnet werden kann und was nicht – wir unterliegen ihr sogar, je länger umso mehr. So können wir beim Anblick eines Menschen mit angeborener Fehlbildung der Gliedmaßen (= Dysmelie; z. B. durch Conterganschädigung) diese nicht einfach feststellen und zur Tagesordnung übergehen. Wir empfinden diese „Disharmonie" als unangenehm und störend – verstanden im „platonischen Sinne von Harmonie".

Schönheit, die sich vom Unvollkommenen (Behinderung?) abhebt, hat in jeder Zeit und in jeder Kultur eine bedeutsame Rolle gespielt – ob im alten Ägypten („Nofretete" heißt „Die Schöne ist gekommen"), in der Antike, in der sich das klassische Ideal ausprägte, im Alten Testament, wo Frauen (Esther, Judith) wie Männer (Saul, David, Josef) ihrer Schönheit wegen gerühmt wurden : „Die Schönen sind die Erwählten!"[20] Schönheit im Sinne von Harmonie wurde also auch durch das Christentum weitertransportiert; das heißt, die Idee von PLATON wird somit göttlich, „zu Gott hin überhöht"[21].

Der Gegenbegriff des Schönen: Das Hässliche

In den emotionalen Bereich gehört das Beurteilungsvermögen, was schön sei und was nicht, nach der Idee von I. KANT. Diese Beurteilung erfolgt individuell und wird auf das Subjekt und auf das Gefühl desselben bezogen. Lust oder Unlust, Wohlgefallen oder Missfallen – etwas, das uns als Wohlgefallen erscheint, können wir als schön bezeichnen. Was uns missfällt, ist folgedessen nicht schön und bereitet uns Unbehagen - was im Falle einer Behinderung sicher der Fall ist. Das Unbehagliche, oder als Gegenbegriff des Schönen – das Hässliche - solches zu sehen, versuchen wir zu vermeiden. Es verletzt unseren Sinn für das Harmonische, passt nicht ins Bild unseres harmonisch aufgebauten Ideals.[22]

Was bedeutet dies für Personen (z. B. Menschen mit einer geistigen Behinderung), die diesem Bild nicht entsprechen?

Betrachten wir das Bild eines beispielsweise durch einen Unfall entstellten Gesichts oder verkürzter, abgetrennter Gliedmaßen, entstehen unweigerlich Gefühle des Unbehagens, mit denen wir nur schwer fertig werden können.

[20] R. BONFRANCHI: Löst sich die Sonderpädagogik auf?, S. 61.
[21] Ebd., S. 59–61.
[22] Ebd., S. 61–62.

Wir ertappen uns bei dem Gedanken „selber zum Glück nicht so zu sein"; der Anblick wird als unschön, eben hässlich und mitleiderregend empfunden.

Das Hässliche verletzt also einerseits unser Empfinden, muss aber allzu oft als Messmittel herhalten, Schönes noch schöner erscheinen zu lassen.[23]

Das Hässliche als moralisches Problem im Mittelalter

Vor allem im Mittelalter wurde das Hässliche zum moralischen Problem: Das Hässliche hat Schuld auf sich geladen und gilt dementsprechend als „böse". Ein in damaliger Zeit geborenes fehlgebildetes Kind – eine „Missgeburt" also – musste als Produkt „unsittlichen", „gottvergessenen" Verhaltens von Mann und Frau herhalten.[24] Auch für LUTHER sind Behinderte „vom Teufel besessen oder zumindest Wechselbälger, vom Teufel anstelle eines gesunden Kindes einer nichtbehinderten Frau untergeschoben".

Im Glauben an ein „Teufelskind" ist es natürlich einfacher, dieses nicht nur als hässlich, sondern auch als „nicht gut" oder „böse" zu bezeichnen. Dass ein solches Kind keine Zuwendung bekam, ausgesetzt oder gar getötet wurde, ist für die damalige Zeit sicherlich normal.[25]

Heute sprechen wir zwar nicht mehr von „Wechselbälgern und Teufelskindern" – es ist aber erwiesen, dass ein nicht unserem Schönheitsideal entsprechender Säugling weniger Zuwendung erhält.

Die Wirkung der äußeren Erscheinung darf somit auf keinen Fall unterschätzt werden. Sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse zeigen deutlich, dass gutes Aussehen mit positiven Eigenschaften assoziiert wird: Betrachten Lehrpersonen Bilder von hübschen oder eben weniger hübschen Kindern, werden „die Hübschen" eindeutig als intelligenter und beliebter eingeschätzt. In simulierten Gerichtsprozessen werden gutaussehende Angeklagte weniger oft für schuldig gehalten oder erhalten zumindest niedrigere Strafen. Als Fazit dieser Forschungsergebnisse ergibt sich für „Gutaussehende" in unserer Gesellschaft ein großer Vorteil – sie sind Hauptempfänger positiver Signale ihrer Umwelt: Wenn das niedliche Baby von seiner Mutter mehr Aufmerksamkeit bekommt und dem hübschen Kind leichter verziehen wird, wenn schöne Menschen leichter Freunde finden – dann entlarvt sich „Schönheit" als soziale Macht, die nicht zu verkennen ist.[26]

[23] Ebd., S. 62.
[24] Ebd., S. 62–63.
[25] Ebd.
[26] Vgl. ebd., S. 63.

Auswirkungen des „Behinderten-Bildes" in „Nichtbehinderten-Köpfen"

NIPPERT weist auf eine Textstelle MONTAIGNES (17. Jh.) hin, worin zu lesen ist, dass „Behinderte durch die gesellschaftliche Reaktion auf das Ungewohnte zu Außenseitern gemacht werden"[27]. Nicht ganz so aufgeklärt gab sich 100 Jahre später CARL VON LINNÉ, der den „Homo sapiens" vom „Homo monstrosis" trennte: In seiner hierarchisch geordneten anthropologischen Klassifikation steht der weiße (europäische) Mensch über dem roten, gelben und schwarzen Menschen (in dieser Reihenfolge), wobei der „monströse" Mensch allen unterliegt und somit das Schlusslicht der „Menschenrangliste" bildet.[28]

B. GUGGENBERGER[29] spricht von beschriebener sozialer Macht der Schönheit. Dabei werden Schönheit und Ästhetik gerne mit Sympathie und Zuwendung verknüpft – eine Tatsache, die aber im Allgemeinen nicht gerne zugegeben wird und somit ein nicht irrelevantes Tabu darstellt: Wenn wir nämlich eine Person nett und sympathisch, aber auch tüchtig finden, weil sie uns gefällt, so sind wir ebenso der Meinung, unserem Empfinden nach „hässliche" Menschen als weniger nett, unsympathisch und leistungsschwach einzustufen.

Folglich soll, wer schon nicht schön ist, wenigstens mehr leisten – sozusagen zur „Kompensation seines Makels".

Glücklicherweise kann „mangelnde Schönheit" in der heutigen Zeit außerdem „optisch korrigiert" werden: Nichtbehinderte sind je länger je mehr bereit, ihren Körper oder Teile davon der Schönheitschirurgie anzuvertrauen, weil sie sonst nicht (mehr) dem gängigen ästhetischen Bild entsprechen, d.h. demzufolge auch nicht mehr „voll und ganz leistungsfähig" sind. Unser eigenes unvollkommenes Aussehen wird uns täglich durch Vollkommenheit – entsprechend dem griechischen Bedürfnis nach Harmonie – suggerierende Bilder bewusst gemacht; „in" sind chirurgische Verschönerungen nach „Claudia-Schiffer-Nase-Lippen-Busen-Schnittmuster", „out" sind somit hängende Mundwinkel, Krähenfüsse und Hängebrüste.

Diese Verarbeitung des westlichen Schönheitsideals führt zu einer weltweiten Vereinheitlichung der Körperideale, die Vorstellung von Schönheit wird dadurch immer gleichförmiger.[30] Das Streben nach dem perfekten Erscheinungsbild ist demnach ein globales Phänomen, wobei kulturelle Unterschiede in Bezug auf die Beliebtheit einzelner kosmetischer Eingriffe feststellbar sind.

[27] Vgl. ebd.
[28] Vgl. ebd.
[29] B. GUGGENBERGER: Einfach schön (1995).
[30] R. BONFRANCHI: Löst sich die Sonderpädagogik auf?, S. 63–64.

So lassen sich z.B. in Brasilien die Frauen die Brüste verkleinern, weil sie kleine Brüste und üppige Hinterteile bevorzugen. Amerikannerinnen hingegen wählen bekannterweise Silikon zur Brustvergrößerung.

Intoleranz der Gesellschaft gegenüber „Normabweichungen"

Der Trend zu beschriebener „gleichförmiger, globaler Schönheit" ist natürlich in einem gesellschaftlichen Zusammenhang zu sehen. Unsere Gesellschaft zeigt sich zunehmend intolerant, d.h., sie duldet grundlegend immer weniger Abweichungen von der Norm. Wenn uns Werbung, Fernsehen, Film- und Modewelt also Vollkommenheit im platonischen Sinne als „Norm" vermitteln, wird Disharmonie und Unattraktivität kein Platz zugesprochen. Wir wollen mit dem Nicht-Schönen, Nicht-Harmonischen und Unfunktionalen nichts zu tun haben – es erinnert uns an unsere eigene Unvollkommenheit, unser Altern, den eigenen Tod. Behinderte und alte Menschen sind folglich in der Werbewelt der Schönen, Erotischen und Jung-Dynamischen nicht gefragt.[31]

Dennoch wurden in den letzten Jahren vereinzelt Bemühungen in gegensätzlicher Richtung unternommen. So „durfte" sich 1999 ein älteres, spärlich bekleidetes Liebespaar zu flippigem 80er-Jahre-Sound in sommerlicher Hitze für *SWICA Versicherungen* in erotischer Umarmung aufs Bett schwingen, was beim Kinopublikum Ausrufer des Entsetzens, aber auch Begeisterungsjauchzer auslöste. Ein Jahr zuvor „engagierte" OLIVIERO TOSCANI für den *Benetton-Winterkatalog „die sonnenblumen" 1998* ausschließlich geistig behinderte Kinder und Jugendliche mit ihren Eltern, Geschwistern oder Betreuungspersonen als „Models". Natürlich ist die Bevölkerung auch hier geteilter Meinung, gerade bezüglich der „skandalträchtigen Schockwerbung" TOSCANIS – „skandalös und provokativ" mögen dementsprechend die Einen denken und vom „Zynismus der Werbung" sprechen, welche vor nichts zurückschreckt, um Staunen zu erregen und ein angepriesenes Produkt auch verkaufen zu können. „Eine gute Sache" finden die Anderen und befürworten *Benettons* Bestreben, eben gerade jene Realität zu zeigen, durch die wir nicht gestört werden wollen.

Dieser Ansicht sind wir eigentlich auch, obwohl unserer Meinung nach der Katalogtitel, das im Vorwort vertretene Behinderten-Bild einer beteiligten Mutter („Ich glaube, alle behinderten Kinder und Erwachsenen sind Engel, denn sie kennen keine Bosheit, keine Lügen und keine Falschheit")[32] und letzt-

[31] Ebd., S. 64.
[32] Vgl. ebd.

endlich die gezeigten Bilder eine allzu „heile Welt" vermitteln wollen – wobei dies ja wiederum dem Sinn von Werbung entspricht. An dieser Stelle sei bemerkt, dass es sich bei besagten geistig behinderten Fotomodellen keinesfalls um offensichtlich schwerstbehinderte Menschen mit verkrümmten Gliedern oder „unharmonisch" verzerrten Gesichtszügen handelt. Im Gegenteil, viele sind u. E. nach sehr hübsch und werden wohl durch ihr Äußeres nicht sofort als „behindert entlarvt". Des Weiteren werden mehrmals Kinder und Jugendliche mit Trisomie 21 gezeigt; junge Menschen also, die wir zwar „behindert" wissen, aber generell als sehr „herzig, lieb und fröhlich" wahrnehmen.

Nur wenn die Gesellschaft bereit ist, auch Menschen zu akzeptieren, die weniger intelligent, weniger arbeitsfähig und weniger schön sind, wird es möglich sein, dass diese sich auch integrieren können. Werden diese drei Bereiche weiterhin in dem Maße verabsolutiert, wie dies heute der Fall ist, werden Menschen mit einer geistigen Behinderung wenig Chancen haben, als gleichwertige Mitglieder in der Gesellschaft leben zu können. Sie werden zwangsweise weiterhin marginalisiert werden. Die Pränatale Diagnostik stellt lediglich eine Auswirkung dieser Haltung dar. Dies ist einer sich dem Humanitätsprinzip verschriebenen Gesellschaft aber unwürdig.

Wir haben aufzuzeigen versucht, dass die Pränatale Diagnostik einerseits eine gesellschaftliche Tatsache ist und auf Grund des Umstandes, dass die Abtreibung, egal aus welchen Gründen, eine Errungenschaft unserer Zeit ist, behindertes Leben, insbesondere dasjenige, das intrauterin diagnostiziert werden kann, zu vermeiden versucht wird. Die Aussage, dass es eben jeder Familie bzw. jeder Frau selber überlassen bleibt, zu entscheiden, ob sie die PD in Anspruch nehmen will, so dass dies quasi einen freiheitlich-liberalen Entscheid des Individuums darstellt, muss wohl als Spiegelfechterei bezeichnet werden. Die normative Kraft des Faktischen, die bedeutet, dass es eine nahezu als Zwang bezeichnete Haltung zur Pränatalen Diagnostik gibt, kann nicht so einfach vom Tisch gewischt werden.

Zum andern muss ehrlicherweise auch eingestanden werden, dass sich niemand freiwillig ein Kind mit einer Behinderung wünscht, sofern er eben wünschen kann. Und die Pränatale Diagnostik erlaubt nun dieses Wünschen. Wir haben drei große Bestrebungen ausgemacht, die dafür verantwortlich zeichnen, dass man sich i.d.R. kein Kind mit einer Behinderung wünscht. Es sind dies das Bestreben nach Intelligenz, nach Arbeitstugend und nach ästhetischen Normen. Diese drei existentiell grundlegenden Bestrebungen stehen insbesondere einem Menschen mit einer geistigen Behinderung diametral entgegen.

Geistig behinderte Menschen, erreichen nicht ein gewisses durchschnittliches Maß an Arbeitskompetenz, das es ihnen ermöglicht, für sich selbst zu sorgen. Sie haben eine mehr oder weniger starke kognitive Beeinträchtigung und sehen, nach allgemeinen Grundsätzen verstanden, oft nicht besonders schön, symmetrisch und ästhetisch aus. Diese drei grundlegenden Elemente werden nun mit der pränatalen Diagnostik in einen inhaltlichen Zusammenhang gebracht, indem sie dafür verantwortlich gemacht werden, dass wenn wir als Gesellschaft, diesen drei Elementen eine derart hohe Gewichtung beimessen, wie dies tagtäglich der Fall ist, es im Grunde nicht verwunderlich ist, dass wir Menschen im Fetalzustand zu verhindern trachten, wenn sie diesen drei Elementen nicht zu genügen vermögen. Durch die Pränatale Diagnostik ist dies nun möglich bzw. durch die Erleichterung in der Durchführung dieser Diagnostik (Bluttest) wird es immer einfacher, sich ein Kind zu wünschen, das den drei hier aufgeführten Werten (Arbeit, Intelligenz, Ästhetik) entspricht bzw. einmal potentiell entsprechen wird. Die Hoffnung hierzu ist auf jeden Fall gegeben. Bei einem Kind mit Down-Syndrom ist dies nicht der Fall.

Zusammenfassung

BONFRANCHI, RICCARDO: **Ethische und gesellschaftliche Implikationen rund um die Pränatale Diagnostik.** ETHICA 21 (2013) 2, 145–167

Der Autor geht auf ethische Implikationen ein, die mit der Existenz der Pränatalen Diagnostik verbunden sind. Er geht Fragen nach, ob die Pränatale Diagnostik als behindertenfeindlich bezeichnet werden muss bzw. was es bedeutet, dass es in Zukunft kaum noch Geburten von Menschen mit Down-Syndrom geben wird. Im Folgenden wird diskutiert, warum die Pränatale Diagnostik eine so hohe Akzeptanz in der Gesellschaft genießt – mit der Schlussfolgerung, dass hierfür die drei Werte ‚Arbeitstugend', ‚Intelligenz' und ‚Ästhetik' von entscheidender Bedeutung sind. D.h., wenn jemand gegen diese Werte verstößt, ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Gesellschaft bzw. eine Einzelperson ein solches Leben zu verhindern trachtet, sehr groß. Die Pränatale Diagnostik eröffnet dazu immer leichtere Möglichkeiten.

Summary

BONFRANCHI, RICCARDO: **Ethical and social implications of prenatal diagnostics.** ETHICA 21 (2013) 2, 145–167

The author reflects on the ethical implications that are bound up with the existence of prenatal diagnostics. He deals with the question whether prenatal diagnostics is to be considered discriminating against the mentally/physically handicapped, respectively what it means if there will no longer be born people with down syndrome. Moreover, it is discussed why prenatal diagnostics enjoys the greatest possible acceptance in society, coming to the conclusion that this is to be ascribed to three factors: work ethic, intelligence and aesthetics. This implies that if someone offends against these values, society or an individual person is likely to prevent the beginning life. And prenatal diagnostics is increasingly going to offer the possibilities.

Behinderung
Down-Syndrom
Pränataldiagnostik
Schönheitsbegriff
Trisomie 21
Wertigkeit /Arbeit

Beauty, concept of
down syndrome
handicap, physical/mental
prenatal diagnostics
trisomy 21
valency /work

Literatur

ANSTÖTZ, CHR.: Grundriss der Geistigbehindertenpädagogik. Berlin: Marhold, 1987.
BARTH, A.: Die Graugans lässt grüßen. Der Spiegel 50, 1999, 122ff.
BONFRANCHI, R.: Löst sich die Sonderpädagogik auf? Luzern: Ed. SZH/SPC, 1997.
— Integration meint das Miteinander des Verschiedenen. *Schweizerische Zeitschrift für Heilpädagogik* (2000) 12, 24ff.
— Ethische Handlungsfelder der Heilpädagogik. Integration und Separation von Menschen mit geistigen Behinderungen. Berlin u. a.: Peter Lang, 2011 (Interdisziplinärer Dialog – Ethik im Gesundheitswesen; 11).
— (Hrsg.): Zwischen allen Stühlen. Die Kontroverse zu Ethik und Behinderung. Erlangen: Fischer, ²2004.
BONFRANCHI, R./MAYER, E./RUPP, D.: Visueller Eindruck, geistige Behinderung, gesellschaftliche Bedeutung. Eine empirische Studie über visuelle Eindrucksdeutung im sonderpädagogischen Bereich. Oberhausen: Athena, 2002.
DILLINGER, J.: Klassifikation der Intelligenzminderung. WHO, 1991.
DÜWELL, M.: Der moralische Status von Embryonen und Feten. In: Ders./K. Steigleder: Bioethik. Eine Einführung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003, S. 221–229.
DÜWELL, M./STEIGLEDER, K.: Bioethik. Eine Einführung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.
EID, V.: Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten? Mainz: Matthias-Grünewald, ²1985.
ELLGER-RÜTTGARDT, S. L. (Hrsg.): Geschichte der Sonderpädagogik. Weinheim u. a.: Beltz, 2008.
FREY, S.: Die Macht des Bildes – Der Einfluss der nonverbalen Kommunikation auf Kultur und Politik. Bern u. a.: Huber, 1999.
GUGGENBERGER, B.: Einfach schön. Schönheit als soziale Macht. Hamburg: Rothbuch-Verlag, 1995.
HAEBERLIN, U.: Heilpädagogik als wertgeleitete Wissenschaft. Bern u. a.: Haupt, 1996.
HURRELMANN, K.: Familienstress – Schulstress – Freizeitstress. Gesundheitsförderung für Kinder und Jugendliche. Weinheim/Basel: Beltz, 1990.
MÄDER, U.: Armut mindert das Selbstwertgefühl. *Kindergarten* (2000) 6, 5ff.
MÜLLER, E.: Hilfe gegen Schulstress. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1984.
NEWMAN, C.: Die Magie der Schönheit. *National Geographic* (2000) 1, 135ff.
SINGER, P.: Praktische Ethik. Stuttgart: Reclam, ²1994.
SOLAROVA, S.: Geschichte der Sonderpädagogik. Stuttgart: Kohlhammer, 1983.
SPORKEN, P.: Eltern und ihr geistig behindertes Kind – Das Bejahungsproblem. Düsseldorf: Patmos, ²1980.

STADELMANN, W.: IQ-Werte sind nicht das Maß aller Fähigkeiten. *Der Bund – Das Rätsel im Kopf* (März 2000), 8ff.

Dr. Riccardo Bonfranchi, Schachenstr. 31, CH-8633 Wolfhausen
bonif@bluewin.ch

INFORMATIONSSPLITTER

Auf dem Weg zu einer Gesellschaft ohne Behinderte?

Der britische Lokalpolitiker *Colin Brewer* hat wiederholt die Ansicht geäußert, behinderte Kinder sollten getötet werden können, weil sie das Gesundheitssystem belasten würden. Nachdem er sich im März dieses Jahres öffentlich dafür entschuldigt hatte und von seiner Position im Cornwall Council zurückgetreten war, kandidierte er zwei Monate später allerdings erneut und wurde mit knapper Mehrheit wiedergewählt. Er begründet seine Ansicht damit, dass in Zeiten, wo an allen Ecken und Enden gespart werden müsse, zwischen Dienstleistungen für (behinderte) Einzelpersonen und Leistungen für die Gesamtgesellschaft ein Gleichgewicht herzustellen sei. So würden Summen, mit denen öffentliche Toilettenanlagen und Wanderwege finanziert werden könnten, stattdessen für einzelne Behinderte aufgewendet. Da ihm ein Farmer im persönlichen Gespräch mitgeteilt habe, dass er z. B. missgebildete Lämmer auch „aussortiere", fühle er, Brewer, sich in seiner Ansicht bestätigt, da wir schließlich „nur Tiere" seien. Auf die Nachfrage, ob er denn zwischen Lämmern und Kindern keinen Unterschied sehe, meinte Brewer, das Ganze sei ausschließlich eine Kostenfrage. In der Fortführung des mit ihm geführten Interviews ging Brewer dann noch auf die „schrecklichen Konsequenzen" ein, die ein Steuersystem mit sich bringe, das die Leute dazu ermutige zu „brüten wie die Kaninchen". Auf die Frage, was er denn als Lösung vorschlagen würde, verwies Brewer auf die Ein-Kind-Politik der Chinesen.

ETHICA 21 (2013) 2, 169–174

DISKUSSIONSFORUM

BRUNO SCHMID

ZEHN THESEN ZU „HIRNTOD UND ORGANTRANSPLANTATION"

1. Die Transplantationsmedizin geht aus von dem Grundsatz „Der Hirntod ist der Tod des Menschen". Sie stützt sich auf eine Erklärung der *Harvard Medical School* von 1968, die das irreversible Ende aller Hirnfunktionen zum Todeszeichen erklärt. Der Wissenschaftliche Beirat der *Bundesärztekammer* greift das auf und sagt: „Mit dem Hirntod ist naturwissenschaftlich-medizinisch der Tod des Menschen festgestellt."[1] Und HEINZ ANGSTWURM (geb. 1936), ein führender deutscher Neurologe, schreibt: „Mit dem Tod des Gehirns ist die den Menschen konstituierende körperlich-geistige Einheit für immer zerstört."[2]

In *Wikipedia* kann man nachlesen: „Der *Hirntod* ist eine in der Medizin verwendete Todesdefinition, die 1968 im Zusammenhang mit der Entwicklung der Intensiv- und Transplantationsmedizin eingeführt wurde. (...) Der Hirntod wird als sicheres inneres Todeszeichen angesehen und in Deutschland nach den vom Wissenschaftlichen Beirat der Bundesärztekammer gemäß den Anforderungen des Transplantationsgesetzes festgelegten *Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes* diagnostiziert."[3]

Damit ist eine Todesdefinition gefunden, die Organtransplantationen erlaubt. Der Staatsrechtler JOSEF ISENSEE (geb. 1937) stellt fest: „Für das Hirntodkriterium sprechen die praktischen Bedürfnisse der Organtransplantation."[4]

2. Ich halte den Begriff „Hirntod" für irreführend. Warum?
Bei einer Todesdefinition muss unterschieden werden zwischen

- einer empirischen Feststellung und
- einem anthropologischen Urteil.

Die empirische Feststellung nennt einen Sachverhalt, der medizinisch-naturwissenschaftlich beobachtbar ist, z. B. der Herzstillstand. Das anthropologische Urteil hingegen greift weiter aus; es hat – wie das Wort „anthropologisch" sagt – das Menschsein als Ganzes im Blick. Deshalb genügt eine empirische Feststellung möglicherweise nicht für das anthropologische Urteil, dass ein Mensch tot ist. Denn durch den Fortschritt der Medizin kann heute ein Herzstillstand unter glücklichen Umständen technisch aufgefangen (substituiert) werden, ohne dass der Tod eintritt. Insofern fließen in eine anthropologische Todesdefinition immer auch gesellschaftlich-kulturelle Rahmenbedingungen mit ein.

3. Beim anthropologischen Urteil spielt darüber hinaus auch eine philosophische und / oder theologische Sicht des Menschen eine Rolle. Das lässt sich gut zeigen an einer verwandten Problemstellung, nämlich an der Diskussion um den Lebens*beginn*. Das

Bundesverfassungsgericht hielt in einem Grundsatzurteil zum Schwangerschaftsabbruch 1975 fest:

„Leben im Sinne der geschichtlichen Existenz eines menschlichen Individuums besteht nach gesicherter biologisch-physiologischer Erkenntnis jedenfalls vom 14. Tage nach der Empfängnis (Nidation, Individuation) an (...). Der damit begonnene Entwicklungsprozess ist ein kontinuierlicher Vorgang, der keine scharfen Einschnitte aufweist und eine genaue Abgrenzung der verschiedenen Entwicklungsstufen des menschlichen Lebens nicht zulässt."[5]

Diese Sicht des Menschseins wird nicht von allen geteilt. Manche sagen „Menschliches Leben beginnt mit der Tätigkeit des Gehirns", andere „Es beginnt mit der Geburt". Erstens fällt auf, dass der vom Bundesverfassungsgericht festgelegte Zeitpunkt sehr früh liegt. Zum Zweiten ist bemerkenswert, dass das Gericht von einem „Entwicklungsprozess" spricht, der ein „kontinuierlicher Vorgang" sei. Die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens verlangt, dass wir, wie DIETMAR MIETH (geb. 1940) meint, „die größtmögliche Sicherheitsmarge gelten lassen."[6] Beim Lebens*beginn* muss die Schutzwürdigkeit also zu einem sehr frühen Zeitpunkt ansetzen, beim Lebens*ende* soll der Schutz bis zu einem sehr späten Zeitpunkt ausgedehnt werden.

4. Bei der eingangs zitierten Definition „Der Hirntod ist der Tod des Menschen" ist das Verständnis des Menschseins verknüpft mit dem Kriterium des funktionierenden Gehirns. Dass wir den Menschen als vorrangig geistiges Wesen sehen, hat eine lange Tradition in der abendländischen Philosophie. Bei dem griechischen Philosophen PLATON etwa wird der Mensch im 4. Jh. v. Chr. umschrieben als geistig-seelisches Wesen; der Körper ist das Gefängnis der Seele. Die christliche Tradition, die von der jüdischen Bibel her eigentlich den Leib hoch schätzen müsste, hat sich leider über weite Strecken dieser Leibfeindlichkeit angeschlossen. Im 17. Jahrhundert unterscheidet der französische Philosoph RENÉ DESCARTES zwischen dem Menschen als „denkendem Wesen" und allem anderen auf der Welt als „ausgedehntem Wesen". Auch wenn diese Charakteristik des Menschen etwas Richtiges erkennt, hat sie doch bis heute verhängnisvolle Folgen nach sich gezogen. Ein erstes Beispiel: Bei dem australo-amerikanischen Philosophen PETER SINGER (geb. 1946) werden nur *jene* Menschen als Personen anerkannt, die ihrer Geisteskraft mächtig sind und damit Interessen artikulieren können; Säuglinge etwa, die dazu ja nicht in der Lage sind, haben kein Lebensrecht.[7] Ein weiteres Beispiel ist die Missachtung geistig behinderter Menschen in unserer Geschichte und ihre Ermordung im Nationalsozialismus. Das Fazit lautet: Wir müssen einer Einstellung widersprechen, die den Menschen allein vom Geist her versteht.

5. Die Vertreter der These „Der Hirntod ist der Tod des Menschen" begründen ihre Sicht damit, dass der Mensch mit dem vollständigen Ausfall der Funktionen des gesamten Gehirns, einschließlich des Stammhirns, „nicht nur die Bewusstseinsfähigkeit, sondern auch die Fähigkeit zur Integration und zentralen Steuerung seiner Körperfunktionen verloren"[8] habe. Gegen diese Begründung muss man jedoch einwenden,

dass nur der *ersatzlose* Ausfall eines für das Leben unverzichtbaren Organs den Tod nach sich zieht. Der Ausfall des Gehirns kann aber mit den Mitteln der modernen Medizintechnik aufgefangen und – wie schon gesagt – „substituiert", ersetzt werden, etwa durch apparative Beatmung. Warum sollten wir einen künstlich beatmeten Menschen für tot erklären, wenn wir andererseits einen Menschen nach Herzstillstand, dessen Herztätigkeit mit moderner Intensivtherapie in Gang gehalten wird, durchaus für „lebend" halten? Der deutsche Gesetzgeber hat ja 2012 das Transplantationsgesetz novelliert, ohne am Hirntodkriterium etwas zu verändern. Es müsste ihm zu denken geben, dass in den USA immer mehr Stimmen laut werden, welche die Fiktion einer Gleichsetzung von „Hirntod" und Tod des Menschen anzweifeln. So hat 2008 der *President's Council on Bioethics* eingeräumt, „dass die bisherigen Annahmen über den unmittelbaren engen zeitlichen und kausalen Zusammenhang zwischen diagnostiziertem Hirntod und der Desintegration der körperlichen Funktionen insgesamt empirisch widerlegt"[9] seien.

6. Ein zweiter Einwand gegen die Hirntod-Begründung bezweifelt, dass mit der Hirntätigkeit auch die Empfindungsfähigkeit ende. Dagegen sprechen der Blutdruckanstieg und die rückenmarkgesteuerten Schmerzreflexe bei Beginn der Organentnahme.[10]

Die beste Stütze für diesen zweiten Einwand ist aber der Fall des sog. „Erlanger Babys", der sich im Herbst 1992 im Klinikum Erlangen ereignete. Eine achtzehnjährige Frau wurde nach einem Verkehrsunfall mit einer schweren Schädel-Hirn-Verletzung in die Klinik eingeliefert, drei Tage später wurde sie aufgrund einer „Hirntod"-Diagnose für tot erklärt. Die Ärzte beabsichtigten, die Angehörigen um Zustimmung zur Organentnahme zu bitten, stellten dann aber fest, dass die junge Frau in der fünfzehnten Woche schwanger war. In Absprache mit dem Rechtsmediziner ihrer Universität, Hans-Bernhard Wuermeling, planten sie eine fünfmonatige Intensivbehandlung der „Toten" bis zur Entbindung des Kindes. Nach acht Wochen wurde diese Behandlung abgebrochen, da das Kind starb und spontan abging.[11]

Der Rechtsmediziner und Bioethik-Experte Hans-Bernhard Wuermeling (geb. 1927) schilderte den ursprünglichen Entschluss, die Intensivbehandlung nach der Hirntod-Diagnose fortzuführen, in einem langen Brief dem mit ihm befreundeten Philosophen Hans Jonas (1903–1993), der einer der frühen Gegner des Hirntodkriteriums war.[12]

7. Angesichts der Tatsache, dass inzwischen weltweit fast dreißig Schwangere, bei denen der „Hirntod" festgestellt worden war, Kinder zur Welt gebracht haben, sollte man auf das sog. „Hirntod-Kriterium" besser verzichten. Der Stuttgarter Internist Paolo Bavastro (geb. 1949) fordert, statt von „Hirntod" besser von „irreversiblem Hirnversagen" zu sprechen, ähnlich wie wir bei anderen Organen ja auch von Leber-, Herz- oder Nierenversagen sprechen. Den Begriff „Tod" sollten wir dagegen nur gebrauchen für den unumkehrbaren Zusammenbruch des Organismus als Ganzes.[13] Damit hätte sich gegenüber der alten, herkömmlichen Todesdefinition eigentlich nichts verändert.

„Jahrtausendelang wurde ein Mensch frühestens dann für tot erachtet, wenn er kalt und steif, eben ‚leblos' war. Einen Menschen, dem das Blut noch warm durch die Adern rinnt, für tot zu erklären, blieb unserem fortschrittlichen Zeitalter vorbehalten. Bis nach dem Zweiten Weltkrieg hatte noch niemand einen ‚Hirntoten' gesehen. Die künstliche Beatmung war noch nicht erfunden, ebenso wenig die Herzmassage. Da jede hinreichend schwere Schädigung des Gehirns vom Stillstand der Atem- und Kreislauftätigkeit begleitet war, führte sie zwangsläufig zum Zusammenbruch des Organismus, zum Tode."[14]

8. Als etwa ab 1960 die künstliche Beatmung praktiziert wurde, stellte man fest, dass nach längerem Atemstillstand das Gehirn durch den Sauerstoffmangel unumkehrbar zerstört war, während der Organismus durch die künstliche Beatmung am Leben erhalten werden konnte. Mit der Einführung der externen Herzmassage und der Herz-Lungen-Wiederbelebung nahm die Zahl solcher Patienten zu. Heute gehören sie zum intensivmedizinischen Alltag.

Wir tragen dem am besten Rechnung, wenn wir diese Patienten nicht für tot erklären, sondern sagen, dass mit dem unumkehrbaren Versagen des Gehirns ein Punkt im menschlichen Sterbeprozess erreicht ist, von dem es kein Zurück mehr gibt. Ein Mensch, der diesen Punkt erreicht hat, kann nie wieder in einen „Wachzustand" zurückkehren. Ab diesem Zeitpunkt ist also die Beendigung intensivmedizinischer Maßnahmen angezeigt.

9. Wenn wir es ablehnen, diesen Zustand als „Hirntod" zu bezeichnen, bedeutet dies aber nicht das Nein für jede Organspende. Ähnlich wie bei der Lebendspende kann ein Mensch für den Fall seines unumkehrbaren Gehirnversagens festlegen, das es seinem Willen entspricht, seine Organe zur Verfügung zu stellen und so der Lebenserhaltung anderer Menschen zu dienen. Nur wenn eine solche Willenserklärung des Patienten vorliegt, darf das Funktionieren des Organismus mit den Mitteln der Intensivmedizin bis zur Organentnahme aufrechterhalten werden.

In den Diskussionen vor der Verabschiedung des Organtransplantations-Gesetzes, die 1997 erfolgte, wurde die Meinung vertreten, Voraussetzung für die Entnahme lebensnotwendiger Organe sei, dass der betreffende Patient, der der Entnahme zugestimmt habe, tot sei. Die behandelnden Ärzte machten sich sonst zumindest wegen „Tötung auf Verlangen" (§ 216 StGB) strafbar. Zahlreiche Experten, die das Hirntodkonzept ablehnten, plädierten aber dafür, dass der Patient auch im Voraus entscheiden könne, in der irreversibel begonnenen Phase des Sterbens lebensnotwendige Organe zu spenden.[15] Dann ist freilich nur die *enge* Zustimmungslösung angemessen.

10. Die beiden großen Kirchen in Deutschland haben sich 1989 in ihrer Schrift „Gott ist ein Freund des Lebens" zur Organspende geäußert. Dort heißt es: „Grundsätzlich anzuerkennen ist die Absicht, durch Organspende und Organverpflanzung leidenden oder gar lebensbedrohten Mitmenschen zu helfen. (...) Die Kirchen wollen auch weiterhin die Bereitschaft zur Organspende wecken und stärken. Die Organspende kann eine Tat der Nächstenliebe über den Tod hinaus sein." Dabei schließen sich die Kirchen dem Hirntodkonzept an: „Der Hirntod ist das Zeichen des Todes der Person."[16]

Ein Jahr später, 1990, haben die Evangelische und die Katholische Kirche in Deutschland dann eigens eine *Gemeinsame Erklärung zu Organtransplantationen* herausgegeben.[17] Sie haben sich darin weitgehend den Stellungnahmen der Bundesärztekammer angeschlossen und sich erneut zum „Hirntodkonzept" bekannt: „Der Hirntod bedeutet ebenso wie der Herztod den Tod des Menschen (...). Ein hirntoter Mensch kann (...) nie mehr eine Gefühlsregung empfinden und zeigen (...). Nach dem Hirntod fehlt dem Menschen zugleich die integrierende Tätigkeit des Gehirns für die Lebensfähigkeit des Organismus: die Steuerung aller anderen Organe"[18].

Die Erklärung der Kirchenleitungen hat sofort nach ihrem Erscheinen und bis heute viel Widerspruch hervorgerufen. Kein Geringerer als Bischof WOLFGANG HUBER (geb. 1942), damals Professor für Christliche Ethik in Heidelberg und später Ratsvorsitzender der EKD, hat den Text kritisiert und geltend gemacht, „dass mit dem Hirntod des Menschen das Leben nicht irreversibel zu Ende *ist*, sondern irreversibel zu Ende *geht*"[19]. Nachdem inzwischen das Hirntodkonzept immer mehr Kritik findet, auch in der Medizin selbst, sollten die Kirchenleitungen den Mut haben, ihre damalige Aussage zu korrigieren.

[1] Wissenschaftlicher Beirat der Bundesärztekammer: Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes, 3. Fortschreibung 1997 mit Ergänzungen gemäß Transplantationsgesetz (TPG). Stand: 24.07.1998.
[2] H. ANGSTWURM: Der Hirntod als sicheres Todeszeichen (2000), S. 8.
[3] Wikipedia, Art. Hirntod.
[4] J. ISENSEE: Grundrechtsschutz nach dem Hirntod (2000), S. 69.
[5] BVerfGE 39, 1: Schwangerschaftsabbruch I. (25.02.1975).
[6] D. MIETH: Zur Anthropologie des Todes (1995), S. 459.
[7] Vgl. M. Lütz: Die Diskussion zum Transplantationsgesetz (2000), S. 28.
[8] Zusammenfassend referiert durch W. HUBER: Organtransplantation, Hirntod und Menschenbild (1995), S. 469.
[9] W. HÖFLING: Löst die geplante Änderung des Transplantationsgesetzes tatsächlich die Probleme (2011), S. 10; ebenso S. SAHM: Hirntod (2010).
[10] Vgl. W. Huber: Organtransplantation, S. 470.
[11] Vgl. Wikipedia, Art. Erlanger Baby.
[12] H. JONAS: Brief an Hans-Bernhard Wuermeling (1995), S. 21–27, hier 22f.
[13] Vgl. W. HUBER: Organtransplantation, unter Berufung auf J. HOFF/J. IN DER SCHMITTEN: Kritik der „Hirntod"-Konzeption (1995).
[14] J. HOFF/J. IN DER SCHMITTEN: Kritik der „Hirntod"-Konzeption, S. 154f.
[15] Vgl. M. LÜTZ: Die Diskussion zum Transplantationsgesetz, S. 30f.; H. TRÖNDLE: Keine Organentnahme ohne Einwilligung des Spenders (2000), S. 53 – 56, bes. 55.
[16] Gott ist ein Freund des Lebens (1989), S. 103f.
[17] Organtransplantationen. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD (1990).
[18] Ebd., Abschnitt 3.2.1: Sichere Feststellung des Todes.
[19] W. HUBER: Organtransplantation, S. 471.

Literatur

ANGSTWURM, HEINZ: Der Hirntod als sicheres Todeszeichen des Menschen und als eine Voraussetzung der Organentnahme. In: Hans-Jürgen Firnkorn (Hrsg.): Hirntod als Todeskriterium. Stuttgart/New York: Schattauer, 2000, S. 7–10.

Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Gütersloh: Mohn/Trier: Paulinus, 1989.

HOFF, JOHANNES/IN DER SCHMITTEN, JÜRGEN: Kritik der „Hirntod"-Konzeption. Plädoyer für ein menschen-

würdiges Todeskriterium. In: Dies. (Hrsg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod"-Kriterium. Erw. Ausgabe. Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 153–252.
HÖFLING, WOLFGANG: Löst die geplante Änderung des Transplantationsgesetzes tatsächlich die Probleme? *Patientenschutz-Info-Dienst* (2011) 3, 1–16.
HÖGLINGER , GÜNTER U./KLEINERT, STEFAN (Hrsg.): Hirntod und Organtransplantation. Berlin/New York: de Gruyter, 1998.
HUBER, WOLFGANG: Organtransplantation, Hirntod und Menschenbild. In: Johannes Hoff/Jürgen in der Schmitten (Hrsg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod"-Kriterium. Erw. Ausgabe. Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 462–476.
ISENSEE, JOSEF: Grundrechtsschutz nach dem Hirntod. In: Hans-Jürgen Firnkorn (Hrsg.): Hirntod als Todeskriterium. Stuttgart/New York: Schattauer, 2000, S. 69–77.
JONAS, HANS: Brief an Hans-Bernhard Wuermeling. In: Johannes Hoff/Jürgen in der Schmitten (Hrsg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod"-Kriterium. Erw. Ausgabe. Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 21–27.
LÜTZ, MANFRED: Die Diskussion zum Transplantationsgesetz – eine ärztliche Stellungnahme. In: Hans-Jürgen Firnkorn (Hrsg.): Hirntod als Todeskriterium. Stuttgart/New York: Schattauer, 2000, S. 27–31.
MIETH, DIETMAR: Zur Anthropologie des Todes angesichts der Diskussion um den sogenannten Hirntod. In: Johannes Hoff/Jürgen in der Schmitten (Hrsg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und „Hirntod"-Kriterium. Erw. Ausgabe. Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 458–461.
NIEDERSCHLAG, HERIBERT (Hrsg.): Wann ist der Mensch tot? : Diskussion um Hirntod, Herztod und Ganztod. Ostfildern: Matthias Grünewald-Verlag, 2012.
Organtransplantationen. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gemeinsame Texte Nr. 1. Bonn/Hannover, 1990.
SAHM, STEPHAN: Hirntod: Ist die Organspende noch zu retten? In: FAZ 14.09.2010.
STOECKER, RALF: Der Hirntod: ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation. Freiburg/München: Alber, ²2010 (Alber-Reihe Praktische Philosophie; 59).
TRÖNDLE, HERBERT: Keine Organentnahme ohne Einwilligung des Spenders. In: Hans-Jürgen Firnkorn (Hrsg.): Hirntod als Todeskriterium. Stuttgart/New York: Schattauer, 2000, S. 53–56.

Websites im Internet (alle überprüft am 20.02.2013)

A Definition Of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death. JAMA, Aug 5, 1968.
Bundesverfassungsgericht: Entscheidung vom 25.02.1975 (BVerfGE 39, 1) Schwangerschaftsabbruch I, Abs. 133.
Controversies in the Determination of Death: A White Paper by the President's Council on Bioethics. The President's Council on Bioethics. Washington, D.C., December 2008.
Defining death: a report on the medical, legal and ethical issues in the determination of death. President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, 1981.
Wikipedia: Art. Art. Erlanger Baby .
Wikipedia: Art. Hirntod.
Wissenschaftlicher Beirat der Bundesärztekammer: Richtlinien zur Feststellung des Hirntodes, 3. Fortschreibung 1997 mit Ergänzungen gemäß Transplantationsgesetz (TPG). Stand: 24.07.1998.

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten
schmid-bruno@t-online.de

ETHICA 21 (2013) 2, 175–178

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

JÜRGEN KOLLER

METAKOGNITION BEI TIEREN

Peter Carruthers' Kritik

Menschen besitzen die Fähigkeit, über ihre eigenen kognitiven Prozesse nachdenken zu können. Tiere, so die öffentliche Meinung, haben eine solche Fähigkeit nicht. Seit einigen Jahren liegen experimentelle Studien aus der vergleichenden Psychologie vor, die dies bestreiten. In ihnen wird die Meinung vertreten, dass Metakognition, verstanden als Fähigkeit zur Überwachung, Kontrolle und Regulation eigener kognitiver Prozesse,[1] eben nicht nur dem Menschen vorbehalten sei.[2] Auch non-humane Primaten, darunter Rhesusaffen, Orang-Utans, Gorillas, Schimpansen und Bonobos, aber auch Kapuzineraffen und andere kognitiv entwickelte Spezies, wie Delphine, Tauben und Ratten, sind, will man diesen Studien glauben, zu Metakognition fähig.[3] In der Tat würde die Erkenntnis, dass Metakognition kein humanes Spezifikum darstellt, neue Fragenkomplexe für die Angewandte Ethik, die Tierethik im Besonderen, eröffnen. So müsste beispielsweise über die Verwendung von Ratten in Tierversuchen neu debattiert, müssten unsere Pflichten gegenüber den mit dieser Fähigkeit ausgestatteten Tieren neu bedacht werden.

Der an der University of Maryland lehrende Philosoph PETER CARRUTHERS verficht in "Against the Moral Standing of Animals" einen kontraktualistischen Ansatz. Er vertritt darin die Meinung, dass Tieren gegenüber keine direkten moralischen Pflichten postulierbar seien, da diesen kein moralisches Ansehen zukommen würde. Menschen hingegen würden im Regelfall als rational handelnde Subjekte (*rational agents*), im Sinne von dazu fähig zu sein, ihr Verhalten in Übereinstimmung mit universellen Gesetzen zu gestalten und weiters über Kosten und Nutzen der Annahme einer festen Regel, welche von den meisten Mitgliedern einer Gemeinschaft – ebenfalls *rational agents* – befolgt wird, zu reflektieren, gelten.[4] Wo sie dies offenkundig nicht wären – im Kindesalter, bei einer vorliegenden psychischen Beeinträchtigung –, sollte eine solche Zuschreibung in Hinblick auf die Gewährleistung des öffentlichen sozialen Friedens dennoch erfolgen. Was CARRUTHERS in Bezug auf Tiere in Betracht zieht, ist eine indirekte Pflicht. Der Grund dafür liegt allerdings nicht im Tier selbst – um des Tieres Willens –, sondern in der Offenlegung des moralischen Charakters der Person, welche unmoralisch handelt. Aus seiner Definition des rational handelnden Subjektes heraus wird ersichtlich, dass Tieren die vorauszusetzenden metakognitiven Fähigkeiten abgesprochen werden.[5] Diese Überzeugung speist sich aus dem für ihn dahingehend (noch) zu wenig ausgeprägten Kenntnisstand in der vergleichenden Kognitionsforschung. Vielmehr sei es, so CARRUTHERS an anderer Stelle[6], nicht notwen-

dig, meta-kognitive Prozesse zu postulieren, um die vorliegenden Daten interpretieren zu können. In jeder der untersuchten Studien wäre eine einfachere Erklärung, eine Erklärung durch kognitive Prozesse ersten Grades (*first-order*) gleichwertig, wenn nicht sparsamer, insbesondere wenn man sich, wie CARRUTHERS dies voraussetzt, an den Morgan'schen Grundsatz[7] hält. Dieser besagt, dass Tieren keine höheren kognitiven Prozesse zuzuschreiben sind, wenn ihre Handlungen durch mentale Abläufe niederen Ranges erklärt werden können.

Von Interesse ist auch CARRUTHERS' aktuellster Beitrag "The emergence of metacognition: affect and uncertainty in animals", erschienen in JOSEF PERNERS neuem Buch *Foundations of Metacognition*.[8] Darin verhandelt er die Auseinandersetzung um die metakognitiven Kapazitäten bei non-humanen Tieren im Rahmen einer umfassenderen Debatte über die Phylogenese meta-repräsentationaler Fähigkeiten. Auch in diesem Beitrag wird die Meinung vertreten, dass die Datenlage es nicht zulasse, besagten Spezies Metakognition zuzusprechen; dass vielmehr die Möglichkeit bestehe, die vorliegenden Daten durch nicht meta-repräsentationale Konzepte zu erklären. Ausgangspunkt ist (i) J. FLAVELLS Definition (Siehe FN 1), mit Augenmerk auf der darin offenkundig enthaltenen meta-repräsentationalen Komponente, und (ii) das Standard-Modell über die Klassifizierung und Kennzeichnung metakognitiver Prozesse im Menschen.[9]

Metarepräsentation verwirklicht sich sowohl in metakognitiven Prozessen als auch beim „Mind-Reading", d. i., cum grano salis, die Fähigkeit, anderen Lebewesen Kogniton zuschreiben zu können. Da davon ausgegangen wird, dass sich beide Vermögen teilweise überlagern, stellt sich für CARRUTHERS die Frage nach der evolutionären Priorität der funktionalen Zuschreibung meta-repräsentationaler Kapazitäten. CARRUTHERS favorisiert eine Variante des „Mind-Reading"-Ansatzes, in welchem die Ansicht vertreten wird, dass die Kapazität, anderen Subjekten mentale Zustände zuschreiben zu können, zu einem früheren Zeitpunkt evolviert sei. Ungeachtet dessen, so ist im Weiteren zu lesen, müsse eine Kernkapazität, Selbstzuschreibungen ausüben zu können, jedoch ebenfalls schon von Anfang an bestanden haben. Die Fähigkeit, anderen mentale Zustände zuschreiben zu können, entwickelt sich in der Ontogenese des Menschen, nach heutigem Stand der Forschung, in zwei Phasen.[10] Während der ersten Phase (Stage 1) – die schon sehr früh, teilweise im ersten Lebensjahr, einsetzt –, können Kleinkinder Ziele anderer Menschen erfassen (repräsentieren) und verfolgen, welche Aspekte der Welt der Wahrnehmung anderer Menschen zugänglich sind und welche nicht.

Eine solche Fähigkeit scheint, was auch CARRUTHERS akzeptiert, auch bei anderen Primaten verbreitet zu sein.[11] Der Eintritt in die zweite Phase (Stage 2), welcher sich non-verbal bereits während des zweiten Lebensjahres dahingehend zu äußern beginnt, dass anderen Menschen unter anderem falsche Überzeugungen zugeschrieben werden können, ist allem Anschein nach nur dem Menschen vorbehalten.[12] Diesen Erläuterungen folgt die Auseinandersetzung mit den erwähnten experimentellen Befunden zur Metakognition bei Tieren. Als zu erörterndes Paradigma wird aus naheliegenden Gründen das „uncertainty monitoring"-Paradigma gewählt.[13] Hier geht es darum, zu testen, ob es Tieren gelingen kann, eigene kognitive Prozesse zu verfolgen,

d.h. schwierige Aufgaben als problematisch und mit Risiko behaftet zu erkennen und die Beantwortung solcher Beispiele zugunsten einer Alternative selektiv abzulehnen. CARRUTHERS legt überzeugend dar, dass die Ergebnisse solcher Versuchsreihen ohne die Zuschreibung meta-repräsentationaler Kapazitäten gedeutet werden können. Hier mag uns der Verweis auf die „valence-based theory" genügen.[14]

Es wird anregend sein zu beobachten, wie auf CARRUTHERS' kritische Einlassungen reagiert wird. Mir bleibt festzuhalten, dass M. BERAN sicher recht damit hat, wenn er darauf verweist, dass für die (Meta-)Kognitionsforschung eine aufregende Zukunft und ein besseres Verständnis sowohl des menschlichen als auch des non-humanen Geistes oder besser wohl der non-humanen „Geister", prophezeit werden kann.[15]

[1] Im Englischen referiert der Terminus "Metacognition" auf verschiedene Funktionsebenen. Dazu zählen „monitoring and control of basic cognitive processes" (J. SMITH, M. BERAN und J. COUCHMAN: Animal Metacognition. In: Th. Zentall und E. Wasserman [Hrsg.]: The Oxford Handbook of Comparative Cognition. New York: Oxford University Press, 2006, S. 282). Im Anschluss an die Arbeiten von J. FLAVELL hat sich die Bezeichnung „Thinking about Thinking" eingebürgert (vgl. u. a. grundlegend J. FLAVELL: Metacognitive aspects of problem solving. In: L. Resnick [Hg.]: The nature of intelligence. New York: Erlbaum, 1976, S. 231–236; J. FLAVELL: Metacognition and Cognitive Monitoring: A New Area of Cognitive-Developmental Inquiry. In: *American Psychologist* 34 [1979], 906–911).

[2] Eine Darlegung der affirmativen Literatur bietet D. SMITH und D. WASHBURN: Uncertainty Monitoring and Metacognition by Animals. In: *Current Directions in Psychological Science* 14 (2005), 19–24. Ebenfalls zu empfehlen ist N. KORNELL: Metacognition in Humans and Animals. In: *Current Directions in Psychological Science* 18 (2009), 11–15.

[3] Siehe u. a. S. SHETTLEWORTH: Detecting metamemory in nonverbal subjects: A test with pigeons. In: *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes* 25 (1999), 389–395; J. SMITH, W. SHIELDS und D. WASHBURN: The comparative psychology of uncertainty monitoring and metacognition. In: *Behavioral and Brain Sciences* 26 (2003), 317–373; A. INMAN, S. SOLE, S. SHETTLEWORTH und P. BENNET: Uncertainty in pigeons. In: *Psychonomic Bulletin & Review* 10 (2003), 738–745; J. SMITH, M. BERAN, J. REDFORD und D. WASHBURN: Dissociating Uncertainty Responses and Reinforcement Signals in the Comparative Study of Uncertainty Monitoring. In: *Journal of Experimental Psychology* 135 (2006), 282–297; D. WASHBURN, J. SMITH und W. SHIELDS: Rhesus monkeys (macaca mulatta) immediately generalize the uncertain response. In: *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes* 32 (2006), 185–189; A. FOOTE und J. CRYSTAL: Metacognition in the rat. In: *Current Biology* 17 (2007), 551–555; N. KORNELL, L. SON und H. TERRACE: Transfer of Metacognitive Skills and Hint Seeking in Monkeys. In: *Psychological Science* 18 (2007), 64–71; CH. SUDA-KING: Do orangutans (Pongo pygmaeus) know when they do not remember? In: *Animal Cognition* 11 (2008), 21–42; M. BERAN et al.: The psychological organization of "uncertainty" responses and "middle" responses: A dissociation in capuchin monkeys (Cebus paella). In: *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes* 35 (2009), 371–381; J. CALL: Do apes know that they could be wrong? In: *Animal Cognition* 13 (2010), 689–700; J. SMITH, J. REDFORD, M. BERAN und D. WASHBURN: Rhesus monkeys (Macaca mulatta) adaptively monitor uncertainty while multi-tasking. In: *Animal Cognition* 13 (2010), 93–101; D. WASHBURN, J. GULLEDGE, M. BERAN und J. SMITH: With his memory magnetically erased, a monkey knows he is uncertain. In: *Biology Letters* 6 (2010), 160–162; J. COUCHMAN, M. COUTINHO, M. BERAN und J. SMITH: Beyond Stimulus Cues and Reinforcement Signals: A New Approach to Animal Metacognition. In: *Journal of Comparative Psychology* 124 (2010), 356–368; J. SMITH, J. COUCHMAN und M. BERAN: The highs and lows of theoretical interpretation in animal-metacognition research. In: *Philosophical Transactions of The Royal Society B* (2012), 1297–1309.

[4] Vgl. P. CARRUTHERS: Against the Moral Standing of Animals. In: Ch. Morris (Hg.): Questions of Life and Death: Readings in Practical Ethics. New York: Oxford University Press, 2011, S. 274–284 (Abrufbar unter: http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The Animals Issue.pdf).

[5] Carruthers steht allerdings nicht an zuzugestehen, dass, wenn es sich herausstellte, dass manche non-humane Tiere als rationale Subjekte angesehen werden könnten, man diesen Tieren dann auch ein dem Menschen entsprechendes moralisches Ansehen zusprechen sollte (vgl. Ibid).

[6] P. CARRUTHERS: Meta-cognition in Animals: A Skeptical Look. In: *Mind & Language* 23 (2008), 58–89.

[7] Vgl. C. MORGAN: An introduction to comparative psychology. London: Scott, 1903, S. 59.

[8] P. Carruthers und J. Ritchie: The Emergence of Metacognition: Affect and Uncertainty in Animals. In: M. Beran, J. Brandl, J. Perner und J. Proust (Hrsg.): Foundations of Metacognition. Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 76–93. Es sei erwähnt, dass ich dieses Buch nur empfehlen kann. Die Herausgeber bemühen sich explizit, einen interdisziplinären Ansatz zu verfolgen, was meines Wissens eher eine Ausnahme darstellt.

[9] Vgl. T. Nelson und L. Narens: Metamemory: a theoretical framework and new findings. In: G. Bower (Hg.): The Psychology of Learning and Information, Bd. 26. London: Academic Press, 1990, S. 125–173.

[10] Siehe S. Baron-Cohen: Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind. Cambridge, MA: MIT Press, 1995; H. Song und R. Baillargeon: Infants' reasoning about others' false perceptions. In: *Developmental Psychology* 44 (2008), 1789–1795.

[11] Siehe u. a. J. Call, B. Hare, M. Carpenter und M. Tomasello: "Unwilling" versus "unable": Chimpanzees' understanding of human intentional action. In: *Developmental Science* 7 (2004), 488–489; A. Melis, J. Call und M. Tomasello: Chimpanzees (Pan troglodytes) conceal visual and auditory information from others. In: *Journal of Comparative Psychology* 120 (2006), 154–162; D. Lyons und L. Santos: Ecology, domain specificity, and the origins of theory of mind: Is competition the catalyst? In: *Philosophy Compass* 1 (2006), 481–492; D. Premack: Human and animal cognition: Continuity and discontinuity. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 104 (2007), 13861–13867; N. Emery und N. Clayton: How to build a scrub jay that reads minds. In: S. Itakura und K. Fujita (Hrsg.): Origins of the social mind: Evolutionary and developmental perspectives. Tokyo: Springer, 2008, S. 65–98; J. Kaminski, J. Call und M. Tomasello: Chimpanzees know what others know, but not what they believe. In: *Cognition* 109 (2008), 224–234; D. Buttelmann, J. Call und M. Tomasello: Do great apes use emotional expressions to infer desires? In: *Developmental Science* 12 (2009), 688–698; A. Seed und M. Tomasello: Primate cognition. In: *Topics in Cognitive Science* 2 (2010), 407–419; R. Byrne und L. Bates: Primate social cognition: uniquely primate, uniquely social, or just unique? In: *Neuron* 65 (2010), 815–830; M. Schmelz, J. Call und M. Tomasello: Chimpanzees know that others make inferences. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 108 (2011), 3077–3079.

[12] Zu "Mind-Reading" bei Menschen siehe u. a.: M. Tomasello und J. Call: Primate cognition. New York: Oxford University Press, 1997; C. Heyes: Theory of mind in nonhuman primates. In: *Behavioral and Brain Sciences* 21 (1998), 101–134. D. Povinelli und J. Vonk: Chimpanzee minds: Suspiciously human? In: *Trends in Cognitive Sciences* 7 (2003), 157–160; D. Povinelli und J. Vonk: We don't need a microscope to explore the chimpanzee's mind. In: *Mind and Language* 19 (2004), 1–28. J. Kaminski , J. Call und M. Tomasello: Chimpanzees know what others know, but not what they believe. In: *Cognition* 109 (2008), 224–234; C. Krachun, M. Carpenter, J. Call und M. Tomasello: A competitive nonverbal false belief task for children and apes. In: *Developmental Science* 12 (2009), 521–535.
Zu "Mind-Reading" bei Kindern siehe u. a.: W. Clements und J. Perner: Implicit understanding of belief. In: *Cognitive Development* 9 (1994), 377–395; W. Garnham und T. Ruffman: Doesn't see, doesn't know: is anticipatory looking really related to understanding of belief ? In: *Developmental Science* 4 (2001), 94–100; K. Onishi R. Baillargeon: Do 15-month-old infants understand false beliefs? In: *Science* 308 (2005), 255–258; V. Southgate, A. Senju und G. Csibra: Action anticipation through attribution of false belief by 2-year-olds. In: *Psychological Science* 18 (2007), 587–592; L. Surian, S. Caldi und D. Sperber: Attribution of beliefs by 13-month-old infants. In: *Psychological Science* 18 (2007), 580–586; R. Baillargeon, R. Scott und Z. He: False-belief understanding in infants. In: *Trends in Cognitive Science* 14 (2010), 110–118.

[13] Beran et al. schreiben: „Paradigms using variations of an uncertainty response are the most prevalent in animal metacognition research" (M. Beran et al.: Metacognition in Nonhumans: Methodological and Theoretical Issues in Uncertainty Monitoring. In: A. Efklides und P. Misailidi (Hrsg.): Trends and Prospects in Meatacognition Research. New York: Springer, 2010, S. 24).

[14] Genaueres unter P. Carruthers und J. Ritchie: The Emergence of Metacognition: Affect and Uncertainty in Animals. In: M. Beran, J. Brandl, J. Perner und J. Proust (Hrsg.): Foundations of Metacognition. Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 85–86.

[15] Vgl. M. Beran et al.: Metacognition in Nonhumans: Methodological and Theoretical Issues in Uncertainty Monitoring. In: A. Efklides und P. Misailidi (Hrsg.): Trends and Prospects in Metacognition Research. New York: Springer, 2010, S. 32.

Dr. Jürgen Koller, Neuhaus 167, A-6552 Tobadill
j.koller82@web.de

Ethica 21 (2013) 2, 179–192

BÜCHER UND SCHRIFTEN

WISSENSCHAFT ALLGEMEIN

VOIGT, FRIEDEMANN (Hrsg.): **Freiheit der Wissenschaft. Beiträge zu ihrer Bedeutung, Normativität und Funktion.** Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, 186 S., ISBN 978-3-11-026614-6, Geb., EUR 69.95

Freiheit der Wissenschaft gehört wie die Meinungsfreiheit zu den Grundrechten in einer modernen Demokratie. Öffentliche Aussagen der Wissenschaft haben, soweit sie Forschungsergebnisse sind, allerdings einen größeren Anspruch auf Wahrheit, Richtigkeit und Verlässlichkeit als individuelle Meinungen. Dementsprechend größer ist einerseits die Verantwortung der Wissenschaft in der Nutzung ihrer Freiheit und andererseits das Interesse anderer gesellschaftlicher Gruppen, Einfluss auf die Wissenschaft zu nehmen, also die Freiheit nicht grenzenlos sein zu lassen. Am deutlichsten wird und wurde das im Konflikt etwa zwischen wissenschaftlichen Theorien und religiösen Überzeugungen (Kopernikus, Darwin,...) oder staatlicher Macht, insbesondere in autoritär regierten Staaten, literarisch besonders eindrucksvoll beschrieben in G. Orwells „1984", einem Roman, in dem der Staat ein absolutes Wahrheitsmonopol durchsetzt.

Aktueller Bezugspunkt für emotionsgeladene Debatten um die Freiheit der Wissenschaft ist die Stammzellenforschung. In seinem einleitenden Beitrag „Bedeutung, Normativität und Funktion der Wissenschaftsfreiheit" benennt Friedemann Voigt diese Debatte als Ausgangspunkt der Tagung, auf der das vorliegende Buch beruht. Jörg Hacker und Susanne Behrens-Kneip erhellen den Hintergrund dieser Debatte und ihren Verlauf. In ihrer Schlussbetrachtung bieten sie aber keinen Lösungsvorschlag, sondern nur einen Appell: „Wir alle müssen gemeinsam diesen Mut aufbringen und uns diesen Diskussionen stellen" (S. 52). Christian Kupatt zeigt sich in diesem Sinne mutig, indem er aus seiner Erfahrung als Professor für Innere Medizin „Medizinische Forschung zwischen Wissenschaftsfreiheit und klinischer Anwendung" betrachtet und darauf hinweist, dass in der Klinik Forschung an PatientInnen unter ganz besonderen Anforderungen steht.

Alfons Bora und David Kaldewey analysieren „die Wissenschaftsfreiheit im Spiegel der Öffentlichkeit" und betonen als Ergebnis, dass es in der Debatte notwendig und sinnvoll ist, die verschiedenen und komplexen Beziehungen zwischen Öffentlichkeit und Wissenschaft zu erkennen und auseinanderzuhalten: „Demokratische Öffentlichkeit und Wissenschaft stehen also in einer mehrfach spannenden Beziehung. Aus der Wissenschaft wird die demokratische Öffentlichkeit oft nicht als politischer Souverän wahrgenommen, sondern auf ein Laienpublikum oder einen Leistungsempfänger reduziert" (S. 35).

Ino Augsburg verbindet in seinem Beitrag „Subjektive und objektive Dimensionen der Wissenschaftsfreiheit" juristische Fachkenntnis mit aktuellen Informationen zur Gesetzgebung und Rechtsprechung zum Thema. Neben vielen Details erwähnenswert scheint mir der Hinweis auf den Sinn einer Unterscheidung „zwischen einer handlungs- und personenorientierten Perspektive einerseits und einer systemorientierten Perspektive andererseits" (S. 87). Mit anderen Worten: Unter Verweis auf die Freiheit der Wissenschaft darf nicht jeder Wissenschaftler bzw. jede Wissenschaftlerin tun was er bzw. sie will, aber gesellschaftlich wichtig ist die (relative) Autonomie des Wissenschaftssystems (im Sinne Luhmanns).

Michael Reder zieht eine vielleicht überraschende Linie von der Renaissance zur Postmoderne, von Cusanus zu Derrida: „Über das Recht auf (grenzenlose) Kritik als Ideal einer freien Wissenschaft. Überlegungen ausgehend von Nicolaus Cusanus und Jacques Derrida" (S. 91–109). Nach Reder deuten beide „menschliche Erkenntnisprozesse im Sinne einer negativen Dialektik als (unendliche) Annäherung an die Wirklichkeit und betonen die Skepsis gegenüber eindeutigen Wahrheitsansprüchen oder objektivistischen Erkenntnismodellen" (S. 106f.). Das ist die Begründung für die Forderung nach Wissenschaftsfreiheit im Sinne der Freiheit, auch etablierte wissenschaftliche Theorien sanktionsfrei kritisieren zu dürfen. Im Hinblick auf die Wissenschaftsfreiheit nach außen verweist Reder darauf, dass nach Nicolaus Cusanus und Jacques Derrida Wissenschaft niemals nur private Tätigkeit ist. Wissenschaft soll deshalb „als gesellschaftlicher Akteur anerkannt ... und vor einer zu starken Vereinnahmung von äußeren Faktoren (und Akteuren) geschützt werden" (S. 108).

Elif Özmen berichtet in seinem Beitrag über „die normativen Grundlagen der Wissenschaftsfreiheit" aus der Geschichte, insbesondere natürlich aus der Philosophiegeschichte. Wer zu diesem Thema öffentlich argumentieren möchte, findet bei Özmen die einschlägigen Quellen und Zitate sowie als Kern der Argumentation die These: „Wissenschaft als institutionalisierte und normengeleitete Praxis hat offenbar einen freiheitlich-demokratischen Gehalt" (S. 132).

Friedemann Voigt widmet sich der „Freiheit der Wissenschaft als Thema der Theologie" und weckt mit der Überschrift Erwartungen, die er gar nicht einlösen will. Es geht in seinem Beitrag nicht um eine theologische Begründung der Freiheit der Wissenschaft, sondern um einen Bericht über einen Konflikt aus der Geschichte der Evangelischen Theologie: „Zunächst ist zu vergegenwärtigen, dass die große Herausforderung in Fragen der Wissenschaftsfreiheit für die protestantische Theologie nicht aus der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften folgte, sondern auf dem Gebiet der Theologie selbst stattfand. Die Bibelkritik, die kritische Schriftforschung stellte diese Herausforderung dar" (S. 137). Berichtet wird von den „Hallischen Streitigkeiten" im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts.

Den aus meiner Sicht am lesenswertesten Beitrag steuert Wolfgang van den Daele bei: „Wahrheitsschäden – Gibt es eine soziale Verantwortung für wissenschaftliche Hypothesen?" Auf der Suche nach Wahrheit arbeitet Wissenschaft nicht in einem gesellschaftsfreien Raum, es können „Wahrheitsschäden" entstehen. Van den Daele verweist auf historische Beispiele wie die Fleckfieberforschung an KZ-Häftlingen, Kontroversen um S. Freud oder Kopernikus und Galilei. Ausführlicher beschäftigt er sich mit einem aktuelleren Beispiel: James Watson „stört den Frieden der Welt" (S. 150ff.). Der Nobelpreisträger forderte im Jahre 2007 in einem Interview dazu auf, „die Unterschiede im Intelligenzniveau zwischen ethnischen Gruppen zu untersuchen" (S. 151), und löste damit einen Sturm der Entrüstung aus. Die heftigsten Sanktionen gegen Watson gingen vom Wissenschaftssystem selbst aus. „Die Sanktionen haben, was immer die Motive der konkret Handelnden sein mögen, auch den Effekt (die Funktion) eines präventiven Akzeptanzmanagements für die Freiheit der Forschung" (S. 171).

Jürgen Maaß, Linz

PHILOSOPHIE

May, Reinhard: **Humes Moralphilosophie unter chinesischem Einfluss.** Stuttgart: Franz Steiner, 2012, 122 S., ISBN 978-3-515-10044-1, Brosch., EUR 26.00

Die gegenwärtige Bedeutung Chinas auf politischem und ökonomischem Gebiet verdeckt die wachsende Besinnung Chinas

auf seine eigenen philosophisch-kulturellen Wurzeln. Heute in einen Dialog zu treten mit Chinas Zukunftsperspektiven dürfte ohne Kenntnis und Auseinandersetzung mit den klassischen Texten konfuzianischer Wirkgeschichte nicht möglich sein. Diese interkulturelle These vertreten bereits G.W. Leibniz und Ch. Wolff vor über 300 Jahren und deuten die Begegnung mit meist von Jesuiten (Matteo Ricci, 1542–1610) übertragener chinesischer Literatur als Provokation bislang abendländisch-christlicher Selbstverständlichkeiten (Kalenderfrage, Schöpfungslehre). So Leibniz in *Novissima Sinica*: „..wir sind unterlegen ... auf dem Gebiet der praktischen Philosophie."

Stellt es ein „beträchtliches Wagnis" dar, der These nachzugehen, dass „David Humes Moralphilosophie chinesisch" beeinflusst sei, wie Reinhard May in seiner Untersuchung feststellt (S. 11)? Eher bedeutet es ein Wagnis, „ein neues Stück transeuropäischer Einflussforschung" (Anm. 177, S. 111) vorzulegen.

R.M. präsentiert ‚in gebotener Kürze' einschlägige Informationen über chinesisches Gedankengut, die in Europa zwischen Ende des 16. und Mitte des 18. Jahrhunderts vorliegen und referiert die ‚bemerkenswerten Reaktionen' seitens europäischer Denker. Viel mehr als von Iso Kern in „Die Vermittlung chinesischer Philosophie in Europa" (1998) gesammelt wurde, findet sich bei R.M nicht. Die Vermittlungsbedeutung konfuzianischer Ethiklehren durch Mengzi (Mencius) und deren Widerhall in Europa wird gewürdigt. Nicht zuletzt dank des Rückgriffes auf Übersetzungen aus dem Chinesischen (siehe J.B. du Halde, *A Description of the Empire of China*, London, 1738, Bd. 2, S. 389) wird die ausschließlich empirisch an der Natur des Menschen orientierte Begründung der Moral referiert. Oft nur auf ehrenwerte Sekundärliteratur gestützt, berichtet R.M. sehr kurz über die Reaktionen auf ‚einschlägige Informationen über konfuzianisches Gedankengut' bei Michel de Montaigne, Francis Bacon, John Locke, Leibniz, Piere Bayle. Christian Wolffs ‚Chinesenrede' wird zitiert: Moralphilosophie stütze sich lediglich auf Vernunft und eine theologiefreie Moralität sei ein beobachtbares Faktum (S. 31).

R.M. referiert (S. 31–34) summarisch F.M. Voltaires Nähe und mögliche Beeinflussung seitens konfuzianischen Gedankenguts und weist hin auf die Elite französischer (u.a. Hugo Grotion, Blaise Pascal) wie englischer Philosophen (Shaftesbury, Chesterfield), die „ nicht übersehen werden [dürfen]" (S. 34), um schließlich David Hume als keineswegs eine „Ausnahme" darzustellen, auf chinesischen Ethik-Transfer zu reagieren (34).

Wie diese Feststellung zusammengeht mit der auf S. 91 konstatierten These, dass es „keinen einzigen direkten Hinweis [auf chinesische Texte, d.R.] von Hume", gebe, jedoch „11 beachtliche Übereinstimmungen der Sache nach" mit den von R.M. analysierten Mengzi-Textstücken, wird nicht diskutiert.

Der Autor stützt sich auf 19 Textstellen aus Humes Werk, die bislang nach seiner Feststellung noch nirgends in einer Sekundärliteratur unter dem Gesichtspunkt der Einflussforschung beachtet worden sind. Humes ‚beachtliche Bezugnahmen' auf chinesische Informationen sind präzise referiert (S. 34–41).

In Kap. 2 werden „Humes frühe moralphilosophische Textstücke" (1739–1745) vorgestellt (S. 43–55). In „A Treatise of Human Nature" entwickelt Hume in einer experimentellen Begründungsmethode die Quellen der Moral. „Wickedness or goodness of human nature" stellt das Problem der Ethikreflexion dar.

In Kap. 3, „Die frühen Mengzi-Versionen in Europa (1711, 1735, 1738)", präsentiert R.M. Textpassagen, die dem Leser „die authentische Position des Mengzi (Meister Meng, 371–289) über die Natur des Menschen und die Grundlage der Moral schlagartig aufzeigen" sollen (S. 70). R.M. erkennt in dieser Position die individual-

ethische und staatsphilosophische Doktrin Chinas, die über zweitausend Jahre chinesische Kultur prägte und die Aufmerksamkeit Europas im frühen 17. Jahrhundert geweckt habe.

Zunächst werden die ausgewählten Mengzi-Textstücke gemäß Francois Noel (1711) in Latein mit deutscher Übersetzung (S. 61–67) bekannt gemacht. Anschließend stellt R.M. ausgewählte Mengzi-Textstücke gemäß J.B. du Halde im französischen Original mit der englischen Übersetzung von Edward Cave (Herausgeber und Verleger der ‚Descriptione de la Chine' v. J.B. du Halde) vor.

Lediglich ein „Anfangsverdacht", dass Humes Moralphilosophie chinesisch beeinflusst sein könnte" (S. 94) sei begründet, so R.M. Als Beleg verweist der Autor auf von ihm „11 aufgedeckte Übereinstimmungen" zwischen Humes Moraltheorie und Moralkonzept, unter besonderem Hinweis auf die von J.B. du Halde veröffentlichte Version der Mengzi-Textstücke (S. 96). Zudem versucht R.M seine These durch Hinweis auf personale Kontakte D. Humes mit namhaften Repräsentanten der zeitgemäßen Chinabewunderung (Andrew Michael Ramsay, 1686–1743) zu stützen.

Ein ernst zu nehmendes Argument Mays ist sicher, dass Hume, angeregt von P. Bayle, die bestehenden Lücken der europäischen Moralphilosophie erkannt hat und versucht, sie mit jenen Gedankengängen zu schließen, die bereits in Mengzi-Texten vorgegeben waren; Hume selbst betont, dass seine (weiterführende) moralphilosophische Argumentation kaum von europäischen Vorgängern abhängig sei (Brief vom 26.08.1737; zitiert S. 105). Daher gehören die auf den Seiten 103 bis 105 aufgezeigten „Fälle der Übereinstimmung" zum lohnenden Forschungsergebnis der von May vorgelegten Arbeit.

G.W. Leibniz schlug 1698 in einem Brief an den Kangxi-Kaiser die Gründung zweier Akademien in Peking und Hannover vor. Der Vorschlag sollte erneuert werden. Ein neues Kapitel transeuropäischer Einflussforschung könnte den modernen europäisch-chinesischen Dialog philosophiepraktisch fundieren. Mays historische Vorarbeiten könnten dabei nützlich sein.

Alexius J. Bucher, Eichstätt

RELIGION

HEIMBACH-STEINS, MARIANNE: **Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck**, Paderborn: F. Schöningh, 2012, 232 S., ISBN 978-3-506-77212-1, Kart., EUR 24.90

„Totgesagte leben länger!" Dieses einer Passage aus dem Johannes-Evangelium (Joh 11) zugeschriebene Bonmot ist für die vorliegende Rezension als einleitendes Motiv verwendbar. Es verweist etymologisch auf das *Neue Testament* und liefert den Objektbereich der Betrachtung gleich mit, nämlich, die Religion[en]. Der mit Nietzsche begonnene und gegen Ende des 20. Jhs. den Zenit erreichende Abgesang auf den religiösen Glauben kam verfrüht. Als hinterfragbar erwies sich auch die nicht nur in der Religionssoziologie verbreitete Säkularisierungsthese, wohingegen die Verortung des religiösen Fundamentalismus im Kontext der Moderne (so z.B. bei Huntington[1]) meiner Meinung nach als zutreffend angesehen werden darf. Dies führt uns zu Marianne Heimbach-Steins' lesenswertem Buch.

Gekonnt liefert sie in ihrem 230 Seiten starken Buch ein Plädoyer für Religionsfreiheit, ohne dabei auf damit einhergehende Fragestellungen nach deren Legitimation und missbräuchlicher Verwendung, etwa durch totalitaristisch motivierte, religiöse Fundamentalismen, zu vergessen. Ihre Ausgangsthese, welche sie in der Vorrede (11–23) formuliert und deren sie sich in den Folgekapiteln verpflichtet sieht, lokalisiert eine weltweite Gefährdung von Religionsfreiheit als einem grundlegenden Menschenrecht. Aus ihrer christlich-sozial-

ethischen Positionierung heraus erarbeitet sie sich den komplexen Gegenstand, indem sie vier durchaus passende Abgrenzungen vornimmt, bevor sie mit einem Epilog (201–212) endet.

In einer ersten Unterteilung, „Religionsfreiheit – gefährlich oder gefährdet?" (27–47), spürt Heimbach-Steins der Frage nach, ob, wie der Titel verrät, Religion denn nun gefährlich sei (27–41) oder es doch (auch) zu Verletzungen von religiösen Freiheitsansprüchen (42–47) komme. Die Antwort ist ein entschiedenes Sowohl-als-auch. Es sei allerdings nicht die Sphäre des Religiösen, die eine Gefährdung der Öffentlichkeit darstelle, sondern die Kombination einer verabsolutierenden Beanspruchung von Glaubensinhalten mit einem gesellschaftlichen Dominanzanspruch, welcher fundamentalistischen Strömungen jedweder religiöser Zugehörigkeit oftmals zu eigen ist. Allerdings, so die Autorin, ist eine solche Art des Fundamentalismus nicht nur religiösen Gemeinschaften vorbehalten. In einem analogen Sinne könne auch ein säkularer Fundamentalismus auftreten, der beispielsweise eine Privatisierung des Religiösen propagiere (vgl. 40).

Die Verletzung religiöser Freiheitsansprüche sieht Heimbach-Steins nicht nur in Form von Diskriminierungen jedweder Art, „zum Beispiel durch Verbote, Gotteshäuser zu errichten, den Kult öffentlich zu praktizieren, oder durch Benachteiligung bezüglich der Teilhabe an Bildung und/oder politischen Ämtern" (42), sondern schwerwiegender noch, in Form handfester Verfolgungen religiöser Gruppen oder Minderheiten gegeben. Sie verweist auf die Lage der Kopten in Ägypten, der Christen in Nigeria und der Christen im Iran. Letztlich bringt uns der wichtige Verweis darauf, dass das Recht auf Religionsfreiheit in der „Freiheit der Person, ein religiöses Bekenntnis zu haben, und dieses individuell und gemeinschaftlich zu bezeugen und zu praktizieren" (47) verankert ist und es dieses und nicht Religionen als solche zu schützen gelte, zum zweiten Teilbereich des Buches.

Darin, unter dem Titel „Religionsfreiheit katholisch", erörtert Heimbach-Steins die Stellung der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit anhand einer Relektüre der Konzilserklärung „Dignitatis humanae" (53ff.). War wohl vor dem Konzil, wenn man hier der Autorin folgen mag, die lehramtliche Position zur Religionsfreiheit der römischen Linie oblegen, die, „von den Verwerfungen zwischen Staat, Gesellschaft und Kirche im Westeuropa des 19. Jahrhunderts bestimmt [war]" (57f.), so setzte sich während des Konzils die Erkenntnis durch, dass der Begriff der religiösen Wahrheit kein objektives Absolutum darstelle, sondern an das erkennende Subjekt gebunden, nicht losgelöst von ihm gedacht werden kann (vgl. 59). Diese Einsicht fußt auf der Erkenntnis, dass Freiheit als „gleichgewichtiges Prinzip des Zusammenlebens der Menschen und Völker in Frieden" (61), neben Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, anerkannt wird (siehe die Enzyklika „Pacem in terris") und dass die Würde der Person ein grundlegendes Momentum darstellt, auf Basis dessen die Konzilstheologen den Zusammenhang von Wahrheits- und Freiheitsansprüchen erst entwerfen konnten. Erst diese Differenzierungen ermöglichten es, die Freiheit des Glaubensaktes als personale zu erkennen und dem Gewissen eine bindende Kraft zuzuschreiben. Eine Fortführung dieser lehramtlichen Positionierung findet sich bei Johannes Paul II. (68ff.) und Benedikt XVI. (vgl. 72ff.).

Die teils implizite, teils explizite Kritik an Benedikt XVI. erscheint unangebracht und hinterfragbar. Unangebracht dann, wenn voll des Lobes über Johannes Paul II., über sein Aufgreifen der religiösen Freiheitsrechte auf Basis seines christologisch fundierten Personalismus gesprochen wird, während ein Bild Benedikt XVI. gezeichnet wird, worin er in meinen Augen primär als dem Modernismus skeptisch gegenüberstehender Akzentverschieber (vgl. 86)

erscheint und in Erinnerung bleibt. Hinterfragbar dann, wenn über das Beispiel der Re-Integration der traditionalistischen Piusbruderschaft in die katholische Kirche (vgl. 74) relativismuskritische Motivlagen als theologisch sehr sorgfältig zu prüfende auszuweisen sein sollen (vgl. 77).

Im dritten und zugleich längsten Teil des Buches (105–178) behandelt die Autorin die Frage nach den ethischen Konsequenzen, welche die Anerkennung der Religionsfreiheit nach sich zieht. Dabei widmet sie sich explizit Fragestellungen, „die den gesellschaftlichen Umgang mit Pluralität betreffen und über die Rechtsordnung hinausgehende ethische Anforderungen an die Gesellschaft, ihre Mitglieder und Institutionen enthalten" (108). Dazu zählen vor allem Mission und Religionswechsel; Ersteres mit Fokus auf die Erklärung „Dignitatis humanae". Der anschließende Abschnitt „Toleranz – Respekt – Anerkennung" (139–178) nimmt Anleihen an dem von Rainer Forst entwickelten Toleranzkonzept (vgl. 150ff.)

Im vierten Teil, „Religionsfreiheit und Geschlechtergerechtigkeit" (181–197), bezieht Heimbach-Steins Stellung. Sie führt die Genderkomponente im Blickfeld des Diskriminierungsdiskurses, über die Projektionsfläche Frauenkörper, ins Feld. Freilich fehlt der Verweis darauf, dass die katholische Kirche die Gender-Philosophie zu Recht ablehnt. Papst emeritus Benedikt XIV. brachte in seiner Weihnachtsansprache vor dem Kardinalskollegium unlängst die „tiefe Unwahrheit dieser Theorie"[2] zum Ausdruck.

Marianne Heimbach-Steins' Buch „Religionsfreiheit" stellt ein gekonntes Plädoyer für die Religionsfreiheit dar. Auch wenn man ihr nicht in allem folgen mag, so sollte man dieses Buch trotzdem gelesen haben.

[1] Huntington, Samuel: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster, 1996.

[2] Papst Benedikt XIV: Rede zum Weihnachtsempfang für die Kurie am 21. Dezember 2012. Abgerufen am 3.02.2013 unter: vatican.va

Jürgen Koller, Tobadill/Innsbruck

SOZIALWISSENSCHAFTEN

Bonfranchi, Riccardo: **Ethische Handlungsfelder der Heilpädagogik. Integration und Separation von Menschen mit geistigen Behinderungen.** Bern: Peter Lang, 2011 (Interdisziplinärer Dialog – Ethik im Gesundheitswesen; 11), 189 S., ISBN 978-3-0343-0650-8, ISSN 1424-6449, Brosch., EUR 33.10

Dr. Riccardo Bonfranchi, geb. 1950, war bis 2010 Schulleiter der heilpädagogischen Schule in Zürich und gründete in dieser Eigenschaft eine Tagesförderstätte für schwer- und mehrfachbehinderte junge Erwachsene. Auf dem Boden dieses Erfahrungsbereiches befasst er sich im vorliegenden Buch mit ethischen Grundfragen der Heilpädagogik im Zusammenhang mit der Frage der Integration und Separation von Menschen mit geistiger Behinderung.

Nach kurzen einleitenden Worten eines Heilpädagogen, eines Philosophen und eines Jugendlichen mit Behinderung erörtert der Autor anhand eines Falles die ethische Implikation bei aktiver und passiver Euthanasie, um dann auf die vor 20 Jahren entbrannte Diskussion um Peter Singer aus heutiger Sicht einzugehen. Bonfranchi war damals gegen Singer, ist heute aber der Ansicht, dass die damals erfolgte Ausladung Singers fasch war, weil man dadurch eine Diskussion abgebrochen hat, die für die Heilpädagogik fruchtbar hätte sein können. Singer ist in seiner Ethik für die Aufgabe der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe. Wenngleich Bonfranchi die Argumentation Singers für richtig hält, führt er dennoch drei Gründe an, die gegen eine Tötung des Neugeborenen sprechen: Entzug der Bedenkzeit, Entstehen von Schuldgefühlen, Verlust des Vertrauens in die Kinderklinik. Allerdings sind dies rein

emotionale Aspekte, die Singer übersehen habe: „Es scheint mir nicht anders möglich zu sein, als dass ein freies, demokratisches Spiel der Kräfte entscheidet, was wichtig ist und was nicht" (S. 53). Damit schlägt sich Bonfranchi allerdings von der Sachargumentation auf die Seite der politischen Diktion, ohne jedoch die Suche nach einem ethischen Ansatz aufzugeben, den er in den folgenden vier Prinzipien von *Beauchamp* und *Childress* findet: Autonomie, Nichtschaden, Wohltun und Gerechtigkeit, die er, leicht modifiziert, mit Nichtschaden, Wohltun, Autonomie, Gerechtigkeit wiedergibt. Diese Prinzipien werden in den weiteren Ausführungen auf ihre Tauglichkeit für die Heilpädagogik durchleuchtet.

Doch inwieweit kann bei geistiger Behinderung von Moralentwicklung gesprochen werden? Diese hängt ja von der Fähigkeit ab, sich in die Intentionen der anderen Menschen hineindenken zu können, was von Sonderpädagogen, aber auch Eltern oft übersehen wird.

Wo nämlich den Behinderten ein gewisser Grad an geistiger Entfaltung nicht gelingt oder nicht beigebracht wird, kommen sie bei der heutigen Technisierung bis ins gesellschaftliche Leben hinein noch weniger zurecht. Daher wird der Ruf nach Integration in einer Gesellschaft immer lauter, bei der gerade Intelligenz, Arbeitserfolg und Schönheit bestimmend sind, was die Behinderten notgedrungen an den Rand drückt. Somit muss sich Integration an den Behinderten orientieren: „Die Integration von Kindern mit geistiger Behinderung sollte nicht deshalb umgesetzt werden, damit sich einige Eltern besser fühlen, wenn ihr Kind keine Heilpädagogische Schule besucht oder damit nicht behinderte Kinder die Kontaktaufnahme mit solchen Menschen erlernen. Es geht um diese Menschen selber und nicht darum, dass sich andere wohler fühlen können" (S. 116).

Im letzten Teil befasst sich Bonfranchi mit der Frage, ob die Pränataldiagnostik den endgültigen Ausschluss der Behinderten bedeutet. Die Diskussion darüber ist in vollem Gange. Bonfranchi ist für eine Relativierung des Schutzgebotes auch von extrauterinen Zellen, therapeutisches Klonen hingegen dürfe nur mit Informationspflicht sowie unter strengen Auflagen durchgeführt werden.

Was die Haltung dem Faktor Behinderung gegenüber betrifft, so zeigt Bonfranchi in einem kurzen geschichtlichen Abriss, dass sich diese nicht wesentlich verändert hat. Durch die PD wird der Entscheid, *be*hindertes Leben zu *ver*hindern, auf die Zeit vor der Geburt verschoben, und Behinderung kann in einem viel umfangreicheren Maße diagnostiziert werden. Daher wird die PD zu einem immer größeren Druck zum Zweck der *Ver*hinderung eines Kindes mit *Be*hinderung. Sicherlich trägt PD dazu bei, dass weniger Menschen mit geistiger Behinderung geboren werden. „Doch PD ist Teil einer umfassenderen medizinischen Entwicklung, die faktisch dazu beiträgt, dass es mehr insbesondere schwer geistig und mehrfach behinderte Menschen gibt – weil die Möglichkeiten zur medizinischen Intervention bei Frühgeburten, Unfällen, Hirnschlägen etc. wachsen. Wie bereits ausgeführt, kann mittels PD faktisch nur ein kleiner Bruchteil der Zahl behinderter Menschen überhaupt beeinflusst werden. Mit anderen Worten: Die Gesellschaft erliegt einer Illusion, wenn sie denkt, PD könne den Wunsch einer ‚Welt ohne Behinderung' erfüllen." (S. 179)

Das sollte nach Bonfranchi insbesondere auch die Heil- und Sonderpädagogik zur Kenntnis nehmen.

Ein Literaturverzeichnis und Angaben zum Autor beschließen diese informative und seltene Arbeit zur Ethik der Heilpädagogik. Ein Personen- und Sachregister fehlen.

Andreas Resch, Innsbruck

GRAUMANN, SIGRID: **Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte.** Frankfurt a.M.: Campus 2011, 314

S., ISBN 978-3-593-39396-4, Kart., EUR 34.90

Es ist höchste Zeit, dass die praktische Philosophie beginnt, sich ernsthaft mit dem Thema Behinderung zu befassen. Sigrid Graumann legt ein wichtiges Referenzwerk vor, mit dem wir uns werden auseinandersetzen müssen. Anlass und Ausgangspunkt für die systematische Analyse der rechtsphilosophischen Fragen im Umkreis von Behinderung, Diskriminierung, Inklusion und Anerkennung ist die im Mai 2008 in Kraft getretene UN-Behindertenrechtskonvention.

Der *World Disability Report* der WHO und der Weltbank von 2011 hat gezeigt: Weltweit gibt es mehr als eine Milliarde (!) Menschen mit verschiedenartigen Behinderungen, die in ihrem Leben vor Hürden gestellt sind. Diskriminierung ist in vielen Ländern nach wie vor Alltag; Inklusion ist eine Vision der Gerechtigkeit. Das betrifft arme und reiche Länder gleichermaßen, wenn auch je spezifisch. Armut ist ein wesentlicher, zusätzlich verschlimmernder Faktor. Alle Menschen, die sich gegenwärtig als „nichtbehindert" wahrnehmen, sind einem Risiko ausgesetzt, später in ihrem Leben von Behinderung betroffen zu werden. Für die Bio- und Medizinethik ist das Thema Behinderung und der Rechte von Menschen mit Behinderungen in verschiedenen Hinsichten aktuell, wenn es z. B. darum geht, die richtigen Unterscheidungen zu finden, welche pränatalen Tests und welche genetischen Untersuchungen am fötalen Genom durchgeführt werden sollen. Eine behindertengerecht(er)e Gesellschaft wäre eine Gesellschaft, in dem werdende Eltern weniger Angst davor haben müssten, dass ihrem Kind ein schlechtes Leben bevorsteht, wenn es von chronischen Krankheiten oder Funktionsstörungen betroffen ist. Und wie kann Respekt gegenüber Menschen mit angeborenen Behinderungen und chronischen Krankheiten mit der Möglichkeit zur Verhinderung der Geburt von Menschen mit genau denselben Eigenschaften koexistieren? Um solche Frage zu klären, braucht es eine vertiefte Reflexion auf den normativen Gehalt der Menschenrechte von Menschen mit Behinderungen.

Graumanns Buch beginnt mit einem detaillierten Kommentar zu den wesentlichen Inhalten der einzelnen Artikel der *UN-Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)*. Zugleich nimmt sie eine Analyse der diesem völkerrechtlichen Text zugrunde liegenden Prinzipien vor. Die CRPD geht von zwei wesentlichen Grundsätzen aus: erstens vom Prinzip der Berücksichtigung aller behinderten Menschen als Träger der Menschenrechte. Diese werden dann in konkreten Menschenrechtsnormen konkretisiert. Zweitens geht die CRPD vom Prinzip der vollen und gleichberechtigten gesellschaftlichen Inklusion aus. Dies geht einher mit einem nicht-individualistischen Verständnis von Behinderung als interaktivem Geschehen zwischen dem Menschen und seiner sozialen und physischen Umwelt. Entsprechend wird „Diskriminierung" nicht nur als willkürliche Vorenthaltung bestimmter Rechte verstanden, sondern in einem umfassenderen Sinn gedeutet, der auch strukturell bedingte Benachteiligungen umfasst. Die Konvention möchte garantieren, dass Menschen, die mit Behinderungen leben, gleichberechtigt mit anderen Menschen *Rechte* wahrnehmen können. Das ist bemerkenswert, wie Graumann mit Dieter Bielefeldt (S. 37) zu Recht hervorhebt, denn es beinhaltet ein anderes Verständnis von humanem Fortschritt im Hinblick auf eine Gesellschaftsform, die Menschen mit Behinderungen davon befreit, sich selbst als defizitär wahrnehmen zu müssen.

Die leitende Idee, die Graumann als moralphilosophische Grundlage zunächst aus der Konvention selbst, dann aber in sorgfältig gearbeiteten und spannend zu lesenden Theoriekapiteln herausarbeitet, ist die „assistierte Freiheit". Die Ansätze u. a. von John Rawls, Alasdair MacIntyre und

Martha Nussbaum werden auf Vorzüge und Grenzen hin abgeklopft und schließlich wegen eines identifizierten Mangels, nämlich der Unfähigkeit, die Inklusion aller, auch schwer behindert geborener Menschen, begründen zu können, als ergänzungsbedürftig dargestellt. Diese Ergänzung wird dann auf der Grundlage einer Interpretation von Kants Rechts- und Moralphilosophie im Hinblick auf die Inklusion von Menschen mit Behinderungen dargelegt. Assistierte Freiheit beinhaltet die Möglichkeit, „menschenrechtliche Forderungen nach der Garantie von Hilfe, Unterstützung und Sorge sowie nach sozialen Diensten und Leistungen in Abhängigkeit von individuellen Bedürfnissen und Lebenssituationen zu begründen, [und] dabei aber an der konsequenten Achtung der Freiheitsrechte derjenigen festzuhalten, denen Wohltätigkeits- und gemeinschaftliche Solidaritätspflichten auferlegt werden" (S. 245). Diese Forderungen gelten schlechthin für alle geborenen Menschen.

Graumann ist es gelungen, den Menschenrechtsansatz der Behindertenpolitik philosophisch detailliert zu explizieren und zu verteidigen. Sie hat mit diesem Buch auch einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, die Thematik der Behinderung als menschenrechtsethisches Forschungsfeld im deutschen Sprachraum zu etablieren. Davon hängt einiges ab. Es reicht ja nicht aus, dass es nun einen völkerrechtlich verbindlichen Text gibt, der die Menschenrechte für Menschen mit Behinderungen konkretisiert. Die Forderungen müssen auch umgesetzt werden. Wenn es so wäre, dass die Forderungen als gutgemeinte Postulate von BehindertenaktivistInnen abgehandelt und mit anderen Interessen auf eine Ebene gestellt werden könnten, würden den Worten wohl nur wenige Taten folgen. Graumanns Argumente beanspruchen, diese Forderungen stringent zu begründen und sie deshalb als unabweisbar darzulegen.

Auf einen Punkt möchte ich noch besonders hinweisen. Das Argument Graumanns führt zur Forderung nach Einschluss auch der behinderten Neugeborenen und der Erwachsenen mit schweren kognitiven und intellektuellen Beeinträchtigungen. Diese Forderung steht im Gegensatz zu der in der Bioethik gegenwärtig in der Debatte um eine „after birth abortion" wieder aufgegriffene, letztlich auf Thesen von Michael Tooley und Peter Singer zurückgehenden Idee, die Menschenrechte an das Vorliegen bestimmter kognitiver Fähigkeiten zu knüpfen. Diese Idee wird von vielen zu Recht als empörend empfunden. Der Vorzug von Graumanns Vorschlag, sich stattdessen konsequent am Kriterium der Geburt zu orientieren, ist, dass man nicht bei undifferenzierten Lebensschutzforderungen Zuflucht suchen muss.

Christoph Rehmann-Sutter, Lübeck

RECHT

LAMPRECHT, FLORIAN: **Darf der Staat foltern, um Leben zu retten? Folter im Rechtsstaat zwischen Recht und Moral.** Paderborn: mentis, 2009, 298 S., ISBN 978-3-89785-566-3, Kart., EUR 38.00

Folter und anderen grausamen, unmenschlichen oder erniedrigenden Behandlungen oder Strafen schien angesichts der Kontrasterfahrungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch einschlägige Menschenrechtskonventionen definitiv ein Riegel vorgeschoben – bis die Terroranschläge des 11. September 2001 neben einer bedenklichen Einschränkung der Freiheitsrechte in vielen demokratischen Staaten auch zu einer groben Missachtung des Folterverbots seitens der USA führten. In Deutschland setzte mit der Androhung von Gewalt gegen den Entführer des Bankierssohnes Jakob von Metzler im Jahr 2002 eine breite Diskussion darüber ein, ob ein Rechtsstaat bei potentiellen Delinquenten quasi als letztes Mittel ausnahmsweise doch ein bisschen foltern dürfe, um damit das Leben unschuldiger Menschen zu retten. Florian Lamprecht untersucht diese

höchst brisante Frage in seiner im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs „Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam" verfassten und 2007 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Otto-Friedrich-Universität Bamberg angenommenen Dissertation.

Nach einem Überblick über die Hintergründe der aktuellen Diskussion um die sogenannte „Rettungsfolter" (13–29) verortet der Verfasser das Thema in der rechtsphilosophischen Debatte um die Verhältnisbestimmung von Recht und Moral: Da beide sich nicht einfach diametral gegenüberstünden, sondern trotz ihrer Verschiedenheit aufeinander bezogen seien, lasse sich die Frage der Rettungsfolter nicht einfach auf einen Konflikt zwischen Recht und Moral reduzieren; vielmehr sei diese Frage in beiden Sphären getrennt zu untersuchen und seien die Ergebnisse anschließend zu vergleichen (31–63).

Die Analyse der einschlägigen internationalen und nationalen Rechtsnormen führt zu dem eindeutigen Ergebnis, dass bereits die Androhung, in jedem Fall aber die Zufügung polizeilicher Gewalt zu einem „guten" Zweck durchaus unter den völkerrechtlichen Folterbegriff subsumierbar sei und weder nach dem Völkerrecht noch nach dem nationalen Recht aus irgendwelchen Gründen gerechtfertigt werden könne. In verfassungsrechtlicher Hinsicht wäre polizeilich-präventive Gewalt zur Erzwingung einer Aussage eindeutig als Verstoß gegen die unantastbare Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) zu qualifizieren. Daneben seien Straftatbestände erfüllt, die nicht gerechtfertigt werden könnten. Auch im Polizeirecht der Länder ließe sich dafür keinerlei Ermächtigungsgrundlage finden (65–131).

Dieses Ergebnis wird auch in dem umfangreichen sozialethischen Hauptteil des Buches bestätigt. Nach handlungstheoretischen Vorüberlegungen zur Präzisierung und Verortung des moralischen Dilemmas der Rettungsfolter analysiert der Verfasser die im ethischen Diskurs vornehmlich verwendeten Argumente. Während Deontologen damit argumentieren, dass ein Mensch durch Brechen seines Willens zum bloßen Objekt degradiert und in seiner unverfügbaren Würde verletzt werde, verweisen „Konsequentialisten" darauf, dass sich Folter nicht auf Ausnahmen beschränken lasse, sondern bei jeder noch so restriktiven Zulassung eine allmähliche Ausweitung der Methoden, Ausnahmekriterien und Adressaten und damit letztlich eine Unterwanderung der weltweiten Ächtung von Folter drohe. Genau betrachtet, würde aber weder eine rein deontologische noch eine rein folgenorientierte Argumentation der Komplexität der Problematik wirklich gerecht. Einen integrativen Ansatz zur Beurteilung der Rettungsfolter sieht der Verfasser deshalb im Prinzip der Doppelwirkung (PDW) nach der Interpretation von Peter Knauer. Demnach sei präventive Gewaltandrohung zwar keine in sich schlechte Handlung, da sie auf die Rettung von Menschenleben abziele; weil jedoch die Brechung des Willens des Gefolterten keineswegs nicht-intendierte Nebenfolge, sondern ein absichtlich gesetztes Übel sei, das gezielt als Mittel zum guten Zweck der Lebensrettung eingesetzt werde, und weil diese Folterhandlung als ohnehin schon unverhältnismäßige Menschenwürdeverletzung zu qualifizieren sei, durch welche langfristig noch größerer Schaden entstehen würde, erweist sich die Rettungsfolter zur Gefahrenabwehr nach drei von vier Kriterien des PDW als ethisch unerlaubt (133–248).

Insgesamt legt Florian Lamprecht eine klar strukturierte, gut lesbare, durch Ergebnissicherungen am Ende jedes der vier Kapitel rezipientenfreundlich aufbereitete Studie vor. Gewiss wären an manchen Stellen durch ein vertieftes Literaturstudium noch weitergehende und differenziertere Erkenntnisse möglich gewesen. Dies betrifft beispielsweise die komplexe Diskussion um Menschenwürde als Verfassungsbegriff oder rechtsethische Grundlagendiskussio-

nen, die beide nicht aufgegriffen werden. In systematischer Hinsicht nicht korrekt ist, den entschuldigenden Notstand (§ 35 StGB) unter das Kapitel 5.2 zu subsumieren, in dem es um strafrechtliche Rechtfertigungsgründe geht, denn beim entschuldigenden Notstand bleibt die Rechtswidrigkeit bestehen, ohne dass sich der Täter schuldig macht. Am Rande sei noch bemerkt, dass die Monographien von Bruno Schüller und Annemarie Pieper nach alten Auflagen zitiert wurden. Diese Hinweise sollen den Wert des vorliegenden Buches jedoch keineswegs schmälern, sondern eher als Anregung zur weiteren wissenschaftlichen Auseinandersetzung verstanden werden. Florian Lamprecht hat dafür in seinem empfehlenswerten Buch eine wichtige Basis geschaffen.

Markus Babo, München

WIRTSCHAFT

PFLEIDERER, GEORG/SEELE, PETER (Hgg.): **Wirtschaftsethik kontrovers. Positionen aus Theorie und Praxis.** Zürich/Baden-Baden: Nomos Verlag, 2012 (Religion – Wirtschaft – Politik; 5), 238 S., ISBN 978-3-290-22014-3; 978-3-8329-7550-0, Brosch., EUR 32.30

Es ist für einen Wirtschaftsethiker interessant, aus der Schweiz stammende verschiedene Positionsbestimmungen zum Objekt, Subjekt und zur Durchführung bzw. Implementierung von Ethik im ökonomischen System zu reflektieren.

Zwei Extrempositionen stehen sich bekanntlich gegenüber, die entsprechend kontrovers diskutiert werden: einmal werden Ethik und das ökonomische System als voneinander unabhängige Größen verstanden, wonach sich Werte, Ideale, Ziele und Direktiven quasi von außen her und extern in das relativ autarke Wirtschaftssystem implementieren lassen sollen. Das Resultat solcher Bemühungen wäre ein verstärkter Appell an Manager und Wirtschaftssubjekte (inkl. ganzer Unternehmen), sich an Werten anstelle von Profit, Gewinnmaximierung und Renditen auszurichten. Eine weitere Konsequenz ist der Ruf nach einer verstärkten Einmischung des Staates und insbesondere der Rechtsprechung, um Werteverstöße entsprechend zu sanktionieren und Werte-Befolger gegenüber anderen Akteuren nicht zu benachteiligen.

Die zweite Extremposition möchte angeblich realistischer bleiben und akzentuiert die Eigendynamik des ökonomischen Systems. Sie macht sich keine Illusionen hinsichtlich des konkreten Wirtschaftshandelns von Wirtschaftssubjekten und versucht nun, der Dominanz des ökonomischen Systems gerecht zu werden und das System selbst ex post factum zu ethisieren, d.h. ethisch aufzuladen. Also: ein in sich neutrales Wirtschaftssystem soll durchaus im neoliberalistischen Sinn seine intrinsische Eigendynamik in ethisch definierten Grenzen entfalten. Hier wäre die Aufgabe des Staates, vor allem positive Anreize für ein aposteriorisch ethisches Handeln zu schaffen und erneut via Sanktionen durchzusetzen. Doch ist der staatliche Eingriff hier weniger restriktiv, da sich im Idealfall die Ethik aus dem autonomen Wirtschaftssystem ableiten lässt und der Staat dieses geschickt flankiert.

Im Rahmen dieser Grundsatzkontroverse zwischen dualistischen und monistischen Konzeptionen gestalten sich die einzelnen Beiträge mit ihrer je spezifischen Akzentuierung: der erste Komplex „UnternehmerInnen und Unternehmen" (19–118) beschäftigt sich mit Fragen wie „Verdirbt Geld den Charakter? Ein Beruf zwischen Midas und Salomo" von Georg Krayer (19–32), oder mit „Unternehmerischer Verantwortung" von Klaus Leisinger (33–56), in dem die Problematik zwischen der Verantwortung von Individuum bzw. Systemelement und Unternehmen bzw. System skizziert wird, je nach Verantwortlichkeit für das Funktionieren und die Konstitution des Systems. „Ethik als Erfolgsfaktor?

The Case against the Business Case und die Idee verdienter Reputation" von Ulrich Thielemann (57–88) betrachtet die angelsächsisch pragmatische These der Nützlichkeit und Vorteilhaftigkeit einer Ethik i.S. einer Selbstverpflichtung und Authentifizierung eines Unternehmens i.S. einer CSR für ethisch nicht ausreichend, dennoch wiederum für nützlich i.S. ihrer Funktion als „Korridor" für eine Ethisierung eines Unternehmens – damit wird ein gangbarer möglicher Mittelweg zwischen den beiden o.g. Extremen versucht, durchaus mit praktischen Ansätzen, etwa unter Hinweis auf einen ethischen Wettbewerb zwischen zwei Konzernen in der Schweiz, der über die Nützlichkeit und pragmatische Dienlichkeit einer Ethik hinausgeht, um eine „verdiente Reputation" zu fördern.

Der Themenkomplex „Gesellschaft und Politik" (119–158) kreist nun explizit um die Verhältnisbestimmung des politischen und ökonomischen Systems: inwiefern handelt es sich dabei um autonome oder heteronome Systeme, kann es überhaupt zu einer Ko-Evolution beider kommen oder dominiert das eine System das andere? Angesprochen werden die Minderheitsproblematik, insofern bestimmte Personengruppen von den Benefits des Wirtschaftssystems ausgeschlossen bleiben (119–130), ebenso das brisante Thema „Steuern" und deren Legitimierung, in der wiederum ein spezifisches Selbstverständnis und Leitbild des Staates manifest wird, der sich ökonomisch refinanzieren muss, um existieren und agieren zu können – eine nicht zu tilgende Abhängigkeit des Staates vom Wirtschaftssystem. Doch wann und ob Steuern „gerecht" und somit ethisch gerechtfertigt werden können, ist praktisch schwer zu bestimmen: Deutschland und die Schweiz geben darauf bekanntlich unterschiedliche Antworten (131–144). Der politischen Mündigkeit der Bürger wird eine wirtschaftliche Mündigkeit entgegengesetzt, insofern ein Konsument durch seine individuelle Selektion, d.h. durch sein konkretes Kaufverhalten, systemisch relevante Präferenzen mit definieren kann (145–152). Hier ertönt schließlich ein dezidiertes Plädoyer für eine wirtschaftsethische Bildung der politischen und letztlich auch ökonomischen Bürger (vom bekannten Schweizer Wirtschaftsethiker Peter Ulrich, 153–158), um durch die ethische Reflexion und Legitimation des ökonomischen Systems eine ausreichende Basiskompetenz der Wirtschaftsakteure zu erreichen, die dieses System de facto ausgestalten und mit-tragen.

Das dritte Kapitel „Philanthropie und Religion" (159–216) widmet sich – vielleicht entgegen der Überschrift, hinter der der Leser eher einen dezidiert anthropologischen Ansatz vermuten würde – vielmehr alltagspraktischen Fragen wie „Gutes tun ist genug? Philanthropie zwischen Mission und Management" (159–180), „Das Verbot von Zinsnahme und Risikogeschäften. Theorie und Praxis islamischer Finanzethik" (181–196) sowie „Die protestantische Ethik und der Geist des heutigen Kapitalismus" (197–216). Es geht also primär um eine religiöse Fundierung des ökonomischen Systems. Aufschlussreich ist etwa, dass im Islam u.a. spekulative Investitionen abgelehnt werden, um der Produktivität der Arbeit Rechnung tragen zu können: sonst würde Arbeit nicht mehr gerecht entlohnt werden. In diesem Sinn geht es dem Islam um eine „Moralisierung des Bankenwesens".

Die anschließende Podiumsdiskussion sowie ein Autoren- und Personenregister beschließen diesen interessanten Tagungsband aus der Schweiz, an dem neben alteingesessenen Proponenten der Wirtschaftsethik die nächste nachrückende Generation von Wissenschaftlern und Praktikern teilgenommen hat. Man sollte nichts Neues erwarten, jedoch das Bekannte auf prägnante Weise zusammengefasst und als Querschnitt einer schweizerischen Bestandsaufnahme lesen – so wird diese Erwartung seitens des Lesers sicher positiv erfüllt.

Imre Koncsik, LMU München

ASSLÄNDER, MICHAEL (Hrsg.): **Handbuch Wirtschaftsethik.** Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2011, 490 S., ISBN 978-3-476-02270-7, Geb., EUR 49.95

„Wohl kaum ein Themenbereich der angewandten Ethik erfuhr innerhalb der letzten Jahre eine derartige öffentliche Resonanz wie die Wirtschafts- und Unternehmensethik. [...] Die Aufmerksamkeit der kritischen Öffentlichkeit gilt den ökologischen und sozialen Problemen der Unternehmen ebenso wie den Fragen fairer Produktions- und Geschäftsbedingungen. [...] Demgegenüber steht augenfällig die gestiegene Aufmerksamkeit, die Unternehmen dem Thema Wirtschafts- und Unternehmenspolitik entgegenbringen" (S. 1). „Allerdings ist die Wirtschafts- und Unternehmensethik in Deutschland noch weit davon entfernt, sich als eigenständiges Fach an den Hochschulen zu etablieren und zum festen Bestandteil des Fächerkanons einer wirtschaftswissenschaftlichen Ausbildung zu werden, wenngleich die durch den so genannten Bologna-Prozess initiierten Veränderungen der Hochschullandschaft die Integration wirtschafts- und unternehmensethischer Fragestellungen im Rahmen der hier eingeforderten so genannten Schlüsselkompetenzen durchaus fördern" (S. 2). „Die Trennung von Wissenschaft und Ethik erreichte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit der scharfen Trennung von Sein und Sollen im Anschluss an David Hume ihren ersten Höhepunkt und prägte im 19. Jahrhundert auch die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Ökonomie und Ethik" (S. 7). Daher sind deskriptive Ethik, normative Ethik, Metaethik und angewandte Ethik zu unterscheiden (vgl. S. 9f.). „Entscheidendes Ergebnis der Arbeiten von Piaget und Kohlberg ist es, dass moralisch relevantes Urteilen und Handeln entwicklungsfähig ist. Bei fortschreitender moralischer Sozialisation kann das Individuum komplexe Entscheidungssituationen klarer analysieren und gut begründete Lösungen vortragen" (S. 23).

Die großen Unternehmensskandale der jüngeren Vergangenheit haben die Brisanz wirtschafts- und unternehmensethischer Fragestellungen verdeutlicht. Die ersten ernst zu nehmenden großen Herausforderungen an eine Wirtschafts- und Unternehmensethik stellen sich im Zusammenhang mit der Globalisierung der Wirtschaftsräume und dem damit einhergehenden Steuerungsverlust nationalstaatlicher Regulierungen. Ökologische Fragen wurden bisher überwiegend im Kontext einer ökosozialen Marktwirtschaft und dem Spezialgebiet des Nachhaltigkeits- oder des Umweltmanagements behandelt. Sie stellen heute keine Nebenrolle mehr dar, sondern sind ins Zentrum des Interesses gerückt. Neben den Einschränkungen durch Globalisierung ergeben sich für Nationalstaaten innerhalb der globalisierten Wirtschaft allerdings auch neue Handlungsoptionen. Zwar verlieren sie einerseits innerhalb ihrer Territorien zunehmend an Handlungsmacht gegenüber multinationalen Akteuren, andererseits aber erweitern sich die Steuerungsmöglichkeiten besonders der westlichen Industrienationen, die nun international gesehen erheblichen Einfluss auf die Weltwirtschaftsordnung gewinnen. So verliert die nationale Wirtschaftspolitik in den klassischen Bereichen an Bedeutung, zugleich aber ist sie für die Förderung und Koordinierung der wirtschaftlichen Aktivitäten im internationalen Kontext umso umfänglicher (vgl. S. 387–393). Nicht zuletzt die Armutsbekämpfung weltweit muss Unternehmen dazu veranlassen, über ihre neue Rolle in der Weltwirtschaftspolitik nachzudenken und neue Verantwortlichkeiten anzuerkennen. Dies betrifft nicht zuletzt die Kapital-, Aktien- und Finanzmärkte. Neben der langfristigen Standortsicherung für Unternehmen und die Sicherung der Arbeitsplätze spielen in Zukunft immer mehr Probleme der Langfristigkeit eine Rolle bei der Definition von Unternehmensstrategien.

Das Handbuch Wirtschaftsethik ist eine übersichtlich geordnete, äußerst kenntnis-

reiche, umfassende und gegliederte Übersicht zur Geschichte wie Systematik der Wirtschaftsethik. Man kann es wie ein herkömmliches Buch durchlesen, sich aber auch auf einzelne interessierende Untergebiete beschränken. Wer an Wirtschaftsethik oder unternehmensethischen Fragen interessiert ist, dem kann dieses Buch nur wärmstens empfohlen werden.

Bernhard Irrgang, Dresden

MEDIZIN

BORKENHAGEN, ADA / BRÄHLER, ELMAR (Hg.): **Die Selbstverbesserung des Menschen: Wunschmedizin und Enhancement aus medizinpsychologischer Perspektive.** Gießen: Psychosozial-Verlag, 2012, 228 S., ISBN 978-3-8379-2183-0, Kart., EUR 24.90

Das Buch enthält 12 Beiträge zu einem hochbrisantem Thema – dem Wunsch und der Realität nach Verbesserung des Menschen. Diese Thematik wird fokussiert auf die Frage: Handelt es sich bei den gegenwärtigen Angeboten des medizinisch-technischen Enhancements nur um eine Fortsetzung kulturell vertrauter Formen der Körperverschönerung und -verbesserung oder ist nicht vielmehr eine neue Qualität menschlicher Selbstverbesserung erreicht – und diese nicht nur bezogen auf den Körper, sondern auch auf die kognitiven Fähigkeiten?

Der ausführliche geschichtliche Rückblick auf zentrale Argumentations- und Rechtfertigungsstrategien z. B. des Dopingdiskurses wird dabei stets mit gegenwärtigen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskursen zu Neuroenhancement verbunden. Konsequenzen dieser Eingriffe auf unser Selbstbild werden ebenso ausgeführt wie der zahlenmäßige Anstieg von Verschreibung und Verbrauch von Psychostimulanzien in den letzten 20 Jahren. Umfangreich werden nicht nur Pro- und Contra-Argumente vorgestellt, sondern auch der Begriff Enhancement selbst wird nochmals zur Disposition gestellt und es wird auf Risiken bzw. notwendige Folgenabschätzungen bei wissenschaftlichen Entwicklungen eingegangen.

Während sich der erste Teil des Buches ausführlich dem kognitiven Enhancement widmet, befasst sich der zweite mit körperlichen Veränderungen – und den veränderten Motiven für diese. War bis dato ein subjektiv empfundener Mangel das Motiv für schönheitsmedizinische Eingriffe, schreiben Borkenhagen und Brähler, so ist es heute eher die „Tatsache des Gemachten" – „simply to look done". Alle Techniken (angefangen von PID über Schönheits-OPs bis hin zu Körperhaarentfernung, Piercings und Tatoos haben den „Sprung vom Rand in die gesellschaftliche Mitte" geschafft. Auch in diesen Beiträgen wird der Körper als Ausdrucksmittel eigener Individualität diskutiert.

Die Darstellung besticht nicht nur durch die Breite der einbezogenen Möglichkeiten und die Beschreibung der jeweiligen historischen Entwicklung dieser einzelnen Techniken, sondern auch durch eingebundene aktuelle Umfrageergebnisse zur Akzeptanz bzw. bereits vorhandenen Nutzung dieser Methoden in Deutschland.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zur fachlichen Beratung, zur Gegenlesung von Beiträgen und zur Anregung 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 41.40 [D], 42.50 [A], sFr 64.–, zuzügl. Versandspesen

Einzelh. EUR 11.50 [D], 11.80 [A], sFr 16.50 zuzügl. 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 10 kostenlose Sonderdrucke.
Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekannt zu geben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

In den Beiträgen der Zeitschrift wird aus Gründen der Lesbarkeit auf eine geschlechtsspezifische Differenzierung verzichtet. Wenn nicht ausdrücklich auf das Geschlecht hingewiesen wird, sind immer beide Geschlechter in gleicher Form gemeint und angesprochen.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2012:

Lysann Hennig/Uta Bittner: Lifestyle-Gentests. Eine Betrachtung aus rechtlicher und ethischer Perspektive

Simone Horstmann: Das Tier als Bild. Ethische Ikonologie des Sprachlosen

Franz Josef Illhardt: Bürokratie und medizinische Forschung – Das Ende von Wissenschaftlichkeit und Patientensicherheit?

Bernhard Irrgang: Synthetische Biologie und künstliche Organismen

Mark Joób: Der Mensch als Subjekt von Freiheit und Verantwortung

Dominikus Kraschl: Die moderne Demokratie und die Frage ihrer Legitimation. Zu einem Vorschlag von Jürgen Habermas

Hans J. Münk: Von der Natur zur Gegennatur? Synthetische Biologie (SB) in der Diskussion

Jochen Ostheimer: Neoliberal – neosozial: der Wandel des Sozialstaats. Sozialethische Anfragen und Impulse

Thomas Philipp: Eine Philosophie der Subjektivität

Hans-Martin Schönherr-Mann: Willensfreiheit und Verantwortung zwischen Philosophie und Hirnforschung

Werner Thiede: Wenn Strom- und Wasserzähler „strahlen". Ethische Aspekte der künftig einzusetzenden digitalen Messgeräte

Tobias Trappe: Der Eid als Vision. Ein Beitrag zur Rolle der Ethik für das Selbstverständnis des Beamten

Katharina Westerhorstmann: Wie weit reicht die Verantwortung? Zur Ambivalenz eines ethischen Begriffs

Dieter Witschen: Religionsfreiheit schützen. Eine spezifische menschenrechtliche Verpflichtung

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