ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

HARTMUT KREß: **Religiöse Vorgaben und individuelle Grundrechte im Konflikt. Die Frage der rituellen Beschneidung nicht einwilligungsfähiger Säuglinge und Jungen und ihr Stellenwert für das heutige Religions- und Staatskirchenrecht**

WERNER THIEDE: **Gefällt mir keineswegs. Ethische Grundprobleme der Social Media**

JOHANNES KRÄMMER: **Vom Wandel des Umgangs mit den Themen Tod und Sterben. Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen und Diskussionen**

Diskussionsforum:

Verbesserte Körper – gutes Leben? Bioethik, Enhancement und die Disability Studies (Rezension von Josef Römelt)

Bücher und Schriften

Jahr 22 – 2014 – 3

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 (Innsbruck), Prof. Dr. Josef Römelt (Erfurt), Dr.Dr. Dominikus Kraschl (Würzburg), Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

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

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. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

22. Jahrgang 3 – 2014 Innsbruck: Resch

Leitartikel

HARTMUT KREß: Religiöse Vorgaben und individuelle Grundrechte im Konflikt. Die Frage der rituellen Beschneidung nicht einwilligungsfähiger Säuglinge und Jungen und ihr Stellenwert für das heutige Religions- und Staatskirchenrecht 195

WERNER THIEDE: Gefällt mir keineswegs. Ethische Grundprobleme der Social Media 219

JOHANNES KRÄMMER: Vom Wandel des Umgangs mit den Themen Tod und Sterben. Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen und Diskussionen 253

Informationssplitter *252*

Diskussionsforum

Verbesserte Körper – gutes Leben? Bioethik, Enhancement und die Disability Studies (Rezension von Josef Römelt) 283

Bücher und Schriften

Giovanni Maio/Tobias Eichinger/Claudia Bozzaro (Hg.): Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung (V. Schubert-Lehnhardt) 288

ETHICA 22 (2014) 3, 195–218

HARTMUT KREß

RELIGIÖSE VORGABEN UND INDIVIDUELLE GRUNDRECHTE IM KONFLIKT

Die Frage der rituellen Beschneidung nichteinwilligungsfähiger Säuglinge und Jungen und ihr Stellenwert für das heutige Religions- und Staatskirchenrecht

Hartmut Kreß, seit 2000 Prof. für Sozialethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, zuvor 1993 bis 2000 Prof. für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Universität Kiel. Publikationen zu Grundlagenfragen der Ethik, zur medizinischen Ethik und zur Ethik der Rechtsordnung. Mitglied u.a. in der Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz, der Arbeitsgruppe „Memorandum Präimplantationsdiagnostik" der Bundesärztekammer, der Zentralen Ethikkommission für Stammzellenforschung am Robert Koch-Institut Berlin.

Religionen und Kirchen stehen zu den Grund- und Menschenrechten herkömmlich in einem gespannten Verhältnis. Zurzeit wird vor allem diskutiert, ob und in welchem Zeithorizont im Islam der Anschluss an moderne westliche Menschenrechtsstandards erreicht sein wird. Doch auch die christlichen Kirchen haben ihre Abwehr gegenüber der Menschenrechtsidee erst vor wenigen Jahrzehnten aufgegeben. Die römisch-katholische Kirche vollzog im Jahr 1965 den Schritt, die Grund- und Menschenrechte einschließlich der Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit prinzipiell zu respektieren.[1] Evangelischen Kirchen ist der Schritt nicht leichter gefallen. Von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wurde er förmlich im Jahr 1985 in ihrer Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe" vollzogen. Die Denkschrift räumte ein, dass Grundrechte wie z.B. Freiheit und Gleichheit „oft außerhalb oder sogar gegen die Kirchen gesucht und gefunden worden" sind.[2]

In den zurückliegenden Jahren brach in der Bundesrepublik Deutschland der potenzielle Antagonismus zwischen Vorgaben von Religionen einerseits

[1] Vgl. E.-W. Böckenförde: Kirche und christlicher Glaube (2004), S. 193ff., 426f.

[2] Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie (1985), S. 14. Vgl. A. von Schelihia: Protestantische Ethik des Politischen (2013), S. 197ff., 214f.

und modernen Grundrechten andererseits wiederholt an konkreten Einzelproblemen auf. Große Aufmerksamkeit fand es, ob die rituelle Beschneidung, die im Islam und im Judentum praktiziert wird, mit individuellen Grundrechten in Einklang zu bringen ist. Nachfolgend wird diese Frage aufgegriffen, auch um zu verdeutlichen, dass sie über das Einzelthema, die rituelle Circumcision, hinaus belangvoll ist. Sie rückt Grundsatzprobleme des Verhältnisses zwischen Religion und Grundrechten ins Licht und besitzt Implikationen, die aktuelle Fragen im Verhältnis zwischen dem Staat und den christlichen Konfessionen betreffen.

1. Die Problematik der rituellen Beschneidung im Anschluss an das Kölner Gerichtsurteil vom 7. Mai 2012

Sind in einem modernen Rechtsstaat rituelle, religiös motivierte Beschneidungen zulässig, für die kein medizinischer Grund vorliegt? Am 7.5.2012 verkündete das Landgericht Köln sein Urteil, das dies verneinte. Der Deutsche Bundestag zog die Frage an sich und nahm ungewöhnlich rasch eine gesetzliche Klarstellung vor. Am 20.12.2012 verabschiedete das Parlament ein Gesetz, welches im Gegensatz zum Landgericht Köln religiöse und auch anderweitig motivierte Circumcisionen zuließ, selbst wenn sie nicht medizinisch indiziert sind. Das Gesetz trat bereits am 28.12.2012 in Kraft. Seitdem enthält § 1631 des Bürgerlichen Gesetzbuchs mit seinen Regelungen zur Personensorge um ein Kind einen neuen Absatz.[3] Nachdem das Gesetz beschlossen war, ebbten die Auseinandersetzungen ab, die öffentlich zu dem Thema geführt worden waren. Diese Befriedung gehört zu den positiven Effekten des Gesetzes, weil die Debatten emotionale und bisweilen antijüdische oder -islamische Züge getragen hatten. In der Sache ist freilich zu bezweifeln, ob das Gesetz Rechtssicherheit geschaffen hat und die von ihm geschaffene Regulierung tragfähig ist.

Zum Sachverhalt: Im Kölner Fall war ein vierjähriger Junge auf Veranlassung der Mutter beschnitten worden. Obwohl der Eingriff medizinisch fachgerecht durchgeführt worden war, kam es zu Komplikationen und zu einer Klinikeinweisung. Das Landgericht Köln hielt die Beschneidung des nichteinwilligungsfähigen Kindes, für die keine medizinische Indikation und keine Gründe der Gesundheitsvorsorge vorgelegen hatten, für strafbar. Es sprach

[3] Vgl. Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes (2012): § 1631d.

den Arzt nur deshalb frei, weil es ihm einen Verbotsirrtum zugutehielt. Juristisch subsumierte es die Beschneidung unter § 223 Abs. 1 Strafgesetzbuch, der Körperverletzung und Gesundheitsschädigungen ahndet. Letztlich argumentierte das Gericht verfassungs- bzw. grundrechtlich. Bei religiös motivierten Beschneidungen breche ein Konflikt zwischen Grundrechten auf. Auf der einen Seite seien die Religionsfreiheit und das Erziehungsrecht der Eltern (Grundgesetz Artikel 4 und Artikel 6 Absatz 2), auf der anderen Seite die Persönlichkeits- und Selbstbestimmungsrechte des Kindes sowie sein Recht auf körperliche Unversehrtheit (Grundgesetz Artikel 2 Absatz 1 und Absatz 2) zu sehen. Bei der Abwägung zwischen diesen Grundrechten erkannte es den Grund- und Schutzrechten des Kindes den Vorrang zu.[4]

Das Kölner Urteil wurde vom Zentralrat der Muslime und vom Zentralrat der Juden kritisiert. Die christlichen Kirchen und eine Reihe von Politikern schlossen sich an. Unterstützt von den Kirchen rückten die religiösen Verbände den Einwand in den Vordergrund, das Gerichtsurteil beschädige in Deutschland die kollektive Religionsfreiheit von Muslimen und von Juden.[5] Mit seinem am 20.12.2012 verabschiedeten Gesetz wollte der Deutsche Bundestag alle Verunsicherungen beheben. Im Kern geht es darum, ob bestimmte religiöse Überlieferungen – hier: das Beschneidungsgebot im Judentum und Islam – die individuellen Schutzrechte eines Kindes, insbesondere sein Recht auf körperliche Unversehrtheit überlagern dürfen.

2. Religiöse versus medizinische Argumente

Im Islam und im Judentum sind Beschneidungen seit Langem üblich. Der Ritus geht auf vorisraelitische Ursprünge zurück und ist für den Alten Orient und das Alte Ägypten breit belegt.[6] Im Judentum wird er bis heute an männlichen Neugeborenen am 8. Tag, im Islam bei Jungen im Alter zwischen vier und acht Jahren, unter Umständen aber auch sehr viel später bis zum 20. Lebensjahr durchgeführt. Muslime halten ihn für beachtlich, obwohl er sich nicht direkt, sondern allenfalls indirekt (Sure 16,123) auf den Koran zurückführen lässt. Anders als Beten, Fasten oder Almosengeben gehört er nicht

[4] Vgl. Landgericht Köln, Urteil v. 7.5.2012, Az. 151 Ns 169/11. Hierzu H. Putzke: Recht und Ritual (2012); H. Kreß: Anmerkung zu LG Köln (2012).

[5] Vgl. Zentralrat der Muslime: Pressemitteilung (2012); Zentralrat der Juden: Zum Urteil des Kölner Landgerichts (2012).

[6] Vgl. M. Langanke/A. Ruwe/H. Theissen (Hrsg.): Rituelle Beschneidung von Jungen (2014), S. 39–112.

zu den fünf Hauptsäulen des Islam. Als Referenz dient die Hadithliteratur. Einzelne Rechtsschulen erachten die Beschneidung freilich durchaus als obligatorisch („wadjib").[7] Auf jüdischer Seite wird sie strikt als Gebot Gottes gedeutet. Die klassische Belegstelle im 1. Buch Mose 17,10-14 projiziert das göttliche Beschneidungsgebot literarisch auf den Patriarchen Abraham. Historisch erlangte die Circumcision ihren überragenden Stellenwert im Judentum allerdings erst im 6. vorchristlichen Jahrhundert, insbesondere seit der Verschleppung von Israeliten nach Babylon. Für die Israeliten, die den Tempel und das Land verloren hatten, wurde sie im babylonischen Exil zum Abgrenzungs- und Identitätsmerkmal gegenüber dem Herrschaftsvolk. Weil sie „in einem Volke lebten, das die Beschneidung nicht übte, mußte der althergebrachte Brauch mit einem Schlag zum Unterscheidungszeichen werden. Ähnliches gilt vom Sabbat ... So sind Sabbat und Beschneidung erst im Exil in einen status confessionis gerückt, den sie dann für alle Folgezeit behalten haben".[8] Nachdem das Landgericht Köln sein Urteil verkündet und im konkreten Fall die Beschneidung eines islamischen Jungen als strafbar bezeichnet hatte, sah der ZENTRALRAT DER JUDEN die rechtliche Duldung auch der jüdisch praktizierten Beschneidung in Gefahr und hob hervor, das Beschneidungsgebot sei im Judentum „essentiell" und „konstitutiv" und unter gar keinen Umständen verhandelbar.[9]

Gegenläufig machten Stimmen aus der Ärzteschaft geltend, dass Beschneidungen ohne medizinischen Anlass aus heutiger Sicht überaus fragwürdig sind.[10] Ärzte und medizinische Fachgesellschaften stellen die These in Frage, Beschneidungen seien gesundheitlich nützlich, und widersprechen ihrer Legitimierung, die unter Hinweis auf AIDS-Prävention und auf eine Verminderung des Risikos für andere sexuell übertragbare Krankheiten erfolgt. Selbst falls Letzteres für manche Weltregionen zutreffen sollte, sei es für die europäische Situation kein triftiges Argument.[11] Am ehesten ist eine gewisse vorbeugende Wirkung gegen Harnwegsinfektionen anzunehmen. Doch hieraus lässt sich für einen präventiven invasiven Eingriff keine Begründung ableiten, welche

[7] Vgl. A.J. WENSINCK: Khitan (1986), p. 20; B. KRAWIETZ: Die Hurma (1991), S. 222; S.A.H. RIZVI: Religious circumcision (1999); I. ILKILIC: Islamische Aspekte der Beschneidung (2014).

[8] G. VON RAD: Theologie des Alten Testaments Bd. 1 (⁶1969), S. 92; vgl. J. TUTSCH: Heilige Körperverletzungen (2014), S. 24.

[9] Vgl. ZENTRALRAT DER JUDEN: Dossier (2012); aerzteblatt.de v. 21.8.2012: „Oberrabbiner schlägt medizinische Grundausbildung für Beschneider vor".

[10] Vgl. nur KOMMISSION FÜR ETHISCHE FRAGEN DER DEUTSCHEN AKADEMIE FÜR KINDER- UND JUGENDMEDIZIN: Beschneidung von minderjährigen Jungen (2012).

[11] Vgl. z. B. CHR. KUPFERSCHMID: Die Beschneidung von Knaben (2014), S. 95.

die Verhältnismäßigkeit wahrt. Vor allem stützt sich die medizinische Kritik an der Beschneidung darauf, dass der Arzt keinen Schaden zufügen darf. Diese Norm ist nicht nur in der hippokratischen Tradition des Arztethos verankert, sondern war auch von dem römischen Juristen ULPIAN hervorgehoben worden („neminem laedere") und gehört zu den Prinzipien des philosophischen Naturrechts. Beschneidungen verlaufen keinesfalls risikofrei, sondern werden in signifikantem Maß von Komplikationen begleitet. Darüber hinaus verursachen sie Schmerzen.[12] Dass dies ausdrücklich auch für Säuglinge gilt, besagt der heutige medizinische Kenntnisstand über perinatale Schmerzempfindlichkeit, der noch vor wenigen Jahrzehnten so nicht vorhanden war. Auf Neugeborene wirkt ihnen zugefügter Schmerz belastender als auf ältere Kinder oder auf Erwachsene, da bei ihnen die neuralen Mechanismen der Schmerzmodifikation noch unausgebildet sind.

Solche Punkte werden nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern z.B. auch in Schweden, Österreich oder in den USA diskutiert. In Schweden sind seit 2001 für religiös motivierte Beschneidungen ganz enge Grenzen gesetzt.[13] Schwedischen Kinderärzten geht dies nicht weit genug; sie fordern ein vollständiges Verbot. Ethisch und rechtlich besteht der Kern der Vorbehalte darin, dass Circumcisionen, für die keine medizinische Indikation vorliegt, am Recht jedes Menschen auf körperliche Unversehrtheit und am Gesundheitsschutz zu bemessen sind. In der Hierarchie der Güter kommt der Gesundheit und der körperlichen Unversehrtheit ein fundamentaler Rang zu, so dass sie bei ethischen und rechtlichen Abwägungen besondere Dringlichkeit und Vorrangigkeit besitzen. Diese Abwägungsregel heutiger Ethik und Rechtswissenschaft hat kulturgeschichtlich eigentlich sogar alte Traditionen des Judentums auf ihrer Seite. Denn schon in der Antike bewerteten jüdische Autoritäten die Bewahrung von Gesundheit und Leben höher als kultisch-rituelle Gebote.[14]

[12] Vgl. M. FRIELE: Beschneidung nicht-einwilligungsfähiger Jungen (2012), S. 38f.; H. KREB: Anmerkung zu LG Köln (2012), S. 683, mit Nachweisen; J. THORUP/S.C. THORUP/I.B.R. IFAOUI: Complication rate after circumcision (2013); Chr. KUPFERSCHMID: Die Beschneidung von Knaben (2014), S. 98ff.; M. SCHÄFER/M. STEHR: Zur medizinischen Tragweite einer Beschneidung (2014), S. 121 ff.

[13] Vgl. SCHWEDISCHES GESETZ ÜBER DIE BESCHNEIDUNG VON JUNGEN, in Kraft getreten am 1.10.2001: § 5.

[14] Vgl. H.-J. LOTH: Judentum (2005), S. 132.

3. Ethisch und grundrechtlich maßgebend: Schutzrechte von Kindern und ihr vorwirkendes Selbstbestimmungsrecht

Für die ethisch-rechtliche Beurteilung der Beschneidung kommt hinzu, dass es um die körperliche Unversehrtheit und die Gesundheit speziell von Kindern geht. Hierzu ist bündig festgehalten worden: „Das Recht des Kindes auf körperliche Integrität wiegt allemal mehr als das Recht seiner Eltern auf Freiheit in der Religionsausübung."[15] Aufgrund der Hochrangigkeit der Kinderrechte und des Kindeswohls ist es z.B. auch nicht zulässig, dass Zeugen Jehovas aus Glaubensgründen ihren Kindern eine Bluttransfusion verweigern, die der Gesundheit und dem Leben dient.[16] Abgesehen von religiös bedingten Entscheidungskonflikten wird erörtert, ob das Ohrlochstechen bei einem dreijährigen Mädchen als Straftat zu bewerten sei[17] oder ob bestimmte Schönheitsoperationen an Kindern gesetzlich untersagt werden sollen.[18] Rituelle Circumcisionen kann man zwar mit dem Argument verteidigen, dass die Beweggründe der Eltern wohlmeinend sind, ihnen an der sozioreligiösen Integration des Kindes liegt und der Staat religiöse Motive des Elternwillens zu achten hat. Aber die Einwände bleiben bestehen: Schmerzzufügung, die medizinisch nicht notwendig ist; potenzielle Gefährdung der Gesundheit; langfristig eventuell psychische Belastungen sowie Beeinträchtigung der Sexualität; und vor allem: Es handelt sich um einen Eingriff in die physische Integrität eines Kindes, dessen Folge, der Verlust eines Körperteils, irreversibel ist.

Zusätzlich ist hervorzuheben, dass ein Kind in seinen Persönlichkeitsrechten und seinem Selbstbestimmungsgrundrecht betroffen ist. Hierzu sind angesichts der islamischen und der jüdischen Praxis unterschiedliche Gegebenheiten zu sehen. Islamisch wird eine rituelle Beschneidung an Jungen durchgeführt, die mehrere Jahre alt sind. Den Kinderrechten zufolge ist Heranwachsenden ein Recht zur Mitentscheidung und Selbstbestimmung zuzugestehen, das ihrem Alter und ihrem Reifegrad entspricht. Menschenrechtlich ist Artikel 12 Absatz 1 der am 20.11.1989 verabschiedeten UN-Kinderrechtskonvention einschlägig. Zu Belangen ihrer Gesundheit kommt Kindern in jüngeren Lebensjahren ein Vetorecht, später ein ansteigendes Mit- und Selbstbestim-

[15] E. Bernat: Die rituelle Beschneidung nichteinwilligungsfähiger Knaben (2012), S. 198; auf europäischer Ebene: Council of Europe: Children's right to physical integrity (2013).
[16] Vgl. bereits Oberlandesgericht Hamm: Urteil v. 10.10.1967, Az. 3 Ss 1150/67.
[17] Vgl. aerzteblatt.de v. 31.8.2012: „Richter: Ohrlochstechen bei Kindern möglicherweise eine Straftat".
[18] Vgl. Bundesärztekammer: Schönheitsoperationen bei Jugendlichen (2013).

mungsrecht zu. Dies ist für Beschneidungen im Islam relevant und wurde vom Oberlandesgericht Hamm in einem Beschluss aufgegriffen, der am 25.9.2013 erging. Das Gericht untersagte in einem Einzelfall eine Beschneidung nach muslimischem Ritus an einem sechsjährigen Jungen unter anderem deswegen, weil er hierzu nicht befragt worden war.[19]

Bei den Circumcisionen, die nach jüdischem Ritus praktiziert werden, liegt der Sachverhalt anders. Für Säuglinge ist ein Mit- oder Selbstbestimmungsrecht naturgemäß noch nicht in Anschlag zu bringen. Der Sache nach greift jedoch ein Postulat, das von dem jüdischen Philosophen HANS JONAS stammt und zunächst in einem anderen, nämlich in biomedizinischem Kontext dargelegt worden war. JONAS hatte sich paradigmatisch mit dem reproduktiven Klonieren als hypothetischer, futuristischer Handlungsoption der Fortpflanzungsmedizin auseinandergesetzt. Hierbei drohe für das potenzielle Kind die Gefahr, von den Vorerwartungen und Projektionen seines Erzeugers völlig überfremdet zu werden. Anspielend auf den kategorischen Imperativ KANTS, aber auch auf jüdische Traditionen brachte JONAS einen bioethischen Imperativ zur Geltung und forderte für den Umgang mit Kindern: „Achte das Recht jedes Menschenlebens, seinen eigenen Weg zu finden und eine Überraschung für sich selbst zu sein."[20] Diesem Satz gemäß sind Autonomie, Persönlichkeitsrechte und der Subjektstatus nicht nur für Erwachsene, sondern bereits für Kinder ernst zu nehmen. Bezogen auf Neugeborene und kleinere Kinder besagt er, dass sie ein Anrecht haben, hinsichtlich ihrer persönlichen Selbstbestimmung *vorsorglich* geschützt zu werden. Zu ihren Gunsten ist ein *vorwirkendes* Selbstbestimmungsrecht namhaft zu machen.

Eine Beschneidung lässt sich mit diesem Imperativ schwerlich vereinbaren. Der rituelle Eingriff erzeugt ein unabänderliches körperliches Merkmal. Indem er bewirkt, dass ein Körperteil fehlt, beeinträchtigt er den Betroffenen in seiner Verfügungsmacht über seinen Körper, schränkt ihn in seiner Selbstbestimmung ein und determiniert ihn hinsichtlich seiner Religion. Der ZENTRALRAT DER JUDEN meint zwar, die Religionsfreiheit bleibe erhalten. Beschnittenen Säuglingen sei es unbenommen, sich später vom Judentum abzuwenden. Keine andere Religion werde sie aufgrund ihres Beschnittenseins zurückweisen. Auch Jesus, der beschnitten war, habe die Religion gewechselt.[21] Andere Voten gehen noch weiter und postulieren geradezu einen Anspruch des Säuglings auf Circumcision am 8. Tag. Werde sie ihm verweigert, habe man ihm

[19] Vgl. OBERLANDESGERICHT HAMM: Beschluss v. 25.9.2013, Az. 3 UF 133/13.
[20] H. JONAS: Technik, Medizin und Ethik (1985), S. 194 (im Original kursiv).
[21] Vgl. ZENTRALRAT DER JUDEN: Dossier (2012).

unwiederbringlich die Chance genommen, in Übereinstimmung mit dem mosaischen Gesetz aufgewachsen zu sein.[22] Diese Auffassung kann jedoch nicht überzeugen. Denn der Betreffende vermag den Akt der Beschneidung später jederzeit freiwillig nachzuholen, wohingegen der Vollzug der Beschneidung ihn mit einem unabänderlichen Merkmal an die jüdische Religion weist. Folgt man den Regeln ethisch-rechtlicher Abwägung, dann besitzen seine Abwehrrechte den Vorrang vor Anspruchsrechten, und zwar erst recht, weil Letztere in der vorliegenden Handlungskonstellation hypothetisch auf ihn projiziert werden und gar nicht von ihm selbst formuliert worden sind. Das Recht auf körperliche Unversehrtheit und das vorwirkende Selbstbestimmungsrecht wiegen als Abwehrrechte außerordentlich schwer.

4. Mangelnde Konsistenz des Gesetzes

Bedenklich ist, dass das am 20.12.2012 vom Deutschen Bundestag verabschiedete „Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes" Unschärfen enthält. Diskussionsbedarf besteht etwa dazu, dass das Gesetz Beschneidungen gestattet, die Eltern gar nicht aus religiösen, sondern aus sonstigen traditionsbedingten, allgemeinkulturellen oder weiteren Gründen wünschen. In einer Regelung, die der Berliner Senat am 5.9.2012 vor der Verabschiedung des Bundesgesetzes für das Land Berlin vorgestellt hatte, waren nichtreligiöse Motive ausgeschlossen worden.[23] Darüber hinaus ist das Gesetz so abgefasst, dass bei Beschneidungen von Säuglingen eine wirksame Anästhesie keineswegs sichergestellt ist. Deshalb wurde geäußert, das Gesetz müsse auf jeden Fall verfassungskonform ausgelegt werden, so dass eine Beschneidung nur dann statthaft sei, wenn eine wirksame Schmerzbetäubung nach medizinischem und nicht nur nach religiösem Urteil tatsächlich gesichert sei.[24] Hiermit werden die Schwierigkeiten jedoch nur überdeckt. Den gesetzlichen Vorgaben zufolge dürfen bei Säuglingen auch Nichtmediziner den Eingriff vornehmen, obwohl sie zu einer medizinischen Standards gemäßen Anästhesie, zur Injektion von Lokalanästhetika nicht befugt sind. Dies gilt wiederum abgesehen davon, ob sich eine Analgesie oder Anästhesie nach heutigem pharmakologischem und medizinischem Kenntnisstand bei Säuglingen überhaupt realisieren lässt. Bei Säuglingen eine Vollnar-

[22] Vgl. M. H. Werner: Körpergrenzen (2014), S. 233.
[23] Vgl. Senatsverwaltung: Berliner Rechtspraxis (2012).
[24] Vgl. T. Hörnle/St. Huster: Wie weit reicht das Erziehungsrecht der Eltern? (2013), S. 339.

kose durchzuführen, scheidet aus medizinischen Gründen aus. Eine Salbe, die zur lokalen Betäubung verwendet wird, gilt nach derzeitigem Stand als nicht genügend wirksam und als unerprobt, so dass ein off label-use vorliegt.[25]

Schon allein diese fachlich-medizinischen Gesichtspunkte lassen das Gesetz brüchig erscheinen. Dies soll hier aber auf sich beruhen bleiben. Stattdessen ist ein in ethisch-rechtlicher Hinsicht grundsätzlicher Aspekt zu thematisieren.

5. Grundsatzfrage: Vorrang der religiösen Tradition oder Vorrang persönlicher Grundrechte?

Angesichts von Themen wie der religiösen Circumcision sind Abwägungen vonnöten, die eine Eigenart besitzen, mit der umzugehen juristisch, ethisch und auch theologisch unvertraut ist. Sie haben eine geistesgeschichtliche Asymmetrie zu bewältigen. Als religiöser Brauch ist die Beschneidung vor zwei bis drei Jahrtausenden entstanden. In der Gegenwart wird sie mit einer normativen Logik in Frage gestellt, die auf den Individualgrundrechten des säkularen Rechtsstaates und auf der Menschenrechtsidee fußt, also in der Aufklärung bzw. in der Neuzeit und Moderne ihren Ursprung hat. Das Recht auf körperliche Unversehrtheit bildet seit der Neuzeit einen Schlüssel der Menschenrechtsidee[26]; und die Rechte von Kindern, namentlich ihr Persönlichkeits- und ansteigendes Selbstbestimmungsrecht sowie ihr Status als Rechts*subjekte* sind erst im 20. Jahrhundert in das Blickfeld gelangt. Die menschenrechtliche Kodifikation erfolgte in der UN-Kinderrechtskonvention von 1989. Auf diese Weise zeigt sich nicht nur – erstens – ein Konflikt zwischen einem religiösen partikularen Standpunkt und den universal konzipierten Menschenrechten. In kulturgeschichtlichem Horizont tritt vielmehr – zweitens – ein grundlegender Antagonismus zutage zwischen uralten religiösen Traditionen und vorneuzeitlichen religiösen Riten einerseits, der genuin modernen Sicht persönlicher Grund- und individueller Schutzrechte andererseits. Wie sind hierzu die Akzente zu setzen?

Der Jurist Josef Isensee plädiert für einen Vorrang der Tradition. Er konstatiert nüchtern, der Beschneidungsritus sei mit heutigen Grundrechten nicht vereinbar. Das am 20.12.2012 beschlossene Gesetz ist seines Erachtens „auch

[25] Vgl. Chr. Kupferschmid: Die Beschneidung von Knaben aus kinder- und jugendärztlicher Sicht (2014), S. 99ff., 103.
[26] Vgl. H. Kreß: Ethik der Rechtsordnung (2012), S. 182.

verfassungsrechtlich gescheitert".[27] Davon abgesehen sei es pragmatisch unangemessen und unzureichend: „Das Maßnahmegesetz hat sein Ziel nicht erreicht. Es stiftet nicht Rechtssicherheit, und es genügt nicht dem Untermaß der grundrechtlichen Schutzpflicht für das Kind. Der Gesetzgeber ist auf halbem Weg stehengeblieben."[28] Dennoch bewertet ISENSEE das Gesetz insgesamt als richtig. Denn gegenüber den Grundrechten des modernen Verfassungsstaates komme religiösen Traditionen und religiösen Überzeugungen gegebenenfalls das Übergewicht zu: „Wenn die Tradition ... keinen Rückhalt im individualistischen Grundrechtskonzept der Moderne mehr findet, erhebt sich die Frage, ob eben dieses Konzept das letzte Wort behält und ob nicht nach einem anderen Konzept zu suchen ist."[29] Der Kulturkampf des Bismarckstaates gegen die römisch-katholische Kirche dürfe sich nicht wiederholen. Deswegen sei ein „Traditionsvorbehalt" oder ein „Tabuvorbehalt" zu postulieren[30] und die Verfassung selbst insoweit in Frage zu stellen, als sie die Rechte des einzelnen Menschen – Selbstbestimmungs-, Persönlichkeitsrechte, Recht auf körperliche Unversehrtheit, Kinderrechte – zu einseitig in den Mittelpunkt rücke: „Am Ende ... stellt sich die Frage, ob das individualistische Konzept überhaupt dazu taugt, einer geheiligten Tradition Maß zu nehmen und ob hier die Grenzen seiner Möglichkeiten nicht überschritten werden." Anstelle persönlicher Grundrechte sei vielmehr die „Autonomie der Glaubensgemeinschaft" zu betonen.[31]

Hiermit schließt sich ISENSEE den Stimmen an, die den Akzent auf die kollektive oder auch die korporative Glaubensfreiheit legen und hierüber in Kauf nehmen, individuelle Grundrechte zu vernachlässigen.[32] In die gleiche Richtung weist es, wenn neuerdings pauschalisierend gesagt wird, die Beschneidungsfrage stelle für die moderne säkularisierte Gesellschaft eine neuartige Bewährungsprobe für Toleranz gegenüber fremden Riten dar.[33]

Nun ist es in Deutschland aufgrund der schweren Belastung und historischen Schuldverstrickung gegenüber Juden kulturell und rechtspolitisch nicht vorstellbar, zur religiös motivierten Beschneidung Restriktionen zu beschließen, die über Regulierungen anderer Staaten hinausgingen und von Vertretern

[27] J. ISENSEE: Grundrechtliche Konsequenz wider geheiligte Tradition (2013), S. 327.
[28] Ebd.
[29] Ebd., S. 317.
[30] Ebd., S. 323, 327.
[31] Ebd., S. 319.
[32] Gewisse Vorbehalte bei ISENSEE selbst: vgl. ebd., S. 323.
[33] Vgl. W. HUBER: Ethik (2013), S. 214ff.; E. SCHOCKENHOFF: Testfall für die Toleranzfähigkeit des demokratischen Rechtsstaats? (2014).

des Judentums für inakzeptabel gehalten würden. Ethisch und grundrechtlich sind überlieferte religiöse Vorstellungen zu achten. Andererseits gilt: Aus dem Faktum des religiösen Überliefertseins – sei es eines tradierten Gebotes oder einer tradierten Sitte oder Erlaubnis – lässt sich nicht auf normative Erlaubtheit schließen, die in der Gegenwart gelten soll. Hierbei würde es sich um eine bestimmte Spielart eines Sein-Sollen-Fehlschlusses handeln. Ein Problembeispiel aus der Epoche der protestantischen Reformation: Es trug MELANCHTHON und LUTHER heftige Kritik ein, dass sie aus der Polygamie im Alten Testament die Zulässigkeit der Doppelehe des Landgrafen PHILIPP VON HESSEN ableiteten.[34] Stattdessen sind auch im Umgang mit religiösen Traditionen Abwägungen und gegebenenfalls Grenzziehungen unerlässlich, sobald individuelle Grund- und Schutzrechte berührt sind. Wenn man im Sinn ISENSEES für religiöse Vorgaben „Heiligkeit" und einen „Traditionsvorbehalt" namhaft macht, sie zum „Tabu" erklärt und sie hiermit aus dem Geltungsbereich der Grund- und Menschenrechte herausnimmt, übergeht man die Einsicht, dass die individuellen Grundrechte ihrerseits auf der Aufarbeitung geschichtlicher Erfahrung beruhen. Sie bringen humane Rationalität zum Ausdruck und sind universal bzw. kultur- und religionsübergreifend angelegt.[35] In ihnen konvergieren unterschiedliche Traditionsstränge, zu denen neben philosophischen im Übrigen ebenfalls religiöse, nicht zuletzt jüdische Überlieferungen zählen. In der säkularisierten, weltanschaulich-religiös heterogenen Gesellschaft repräsentieren sie einen Grundlagenkonsens, welcher der zivilgesellschaftlichen Kohäsion dient.[36]

Wie eine religiös bedingte Beschneidung im Ausnahmefall erlaubt und geregelt werden kann – etwa hinsichtlich der medizinisch fachgerechten, Schmerzfreiheit gewährleistenden Durchführung[37] –, kann hier nicht diskutiert werden. Auf der Grundsatzebene ist jedoch zu betonen, dass rechtsstaatliche Tolerabilität dann auf Grenzen stößt, wenn der Schutz persönlicher Grundrechte und des persönlichen Selbstbestimmungsrechts in Gefahr gerät.

[34] Vgl. U. GAUSE: Durchsetzung neuer Männlichkeit? (2013), S. 326f. – Andere Problembeispiele z.B. bei W. HASSEMER: Zwar & Aber (2012), S. 180. Auch HASSEMER spricht von einem Sein-Sollen-Fehlschluss.

[35] Vgl. hierzu klassisch bereits G. RADBRUCH: Rechtsphilosophie ([2]2003), S. 210.

[36] Vgl. H.J. SANDKÜHLER: Pluralismus (2010), S. 2065; H. KREß: Ethik der Rechtsordnung (2012), S. 123, 161f., 163ff.

[37] Gegebenenfalls einschließlich Kostenerstattung, damit ärztlich sachgemäße Durchführung gesichert ist. Hinweise auf diesbezügliche Überlegungen in Großbritannien: H. KREß: Anmerkung zu LG Köln (2012), S. 683 Fußn. 15.

6. Chance und Notwendigkeit der Fortentwicklung religiöser Einsichten

Die soeben erwähnte Position, die im Konfliktfall die religiöse Tradition für unbedingt vorrangig erklärt, greift noch in weiterer Hinsicht zu kurz. Sie schiebt beiseite, dass religiöse Standpunkte ihrerseits fortentwicklungsfähig sind. In der Neuzeit kam in den Religionen selbst humaner Fortschritt wiederholt dadurch zustande, dass sie ihre Aussagen gerade auch im Licht der Menschenrechte überdachten, fortentwickelten und revidierten. Ein Beispiel bietet die Öffnung, die in der römisch-katholischen Kirche 1965 zur Akzeptanz von Menschenrechten, Rechtsstaat, Religions- und Gewissensfreiheit führte. Durch die Rezeption der neuzeitlich-modernen Menschenrechtsidee wurde in der römisch-katholischen Kirche das herkömmliche „Recht der Wahrheit" – im Sinn überzeitlicher katholischer Wahrheit – durch ein „Recht der Person" ersetzt.[38] Innerreligiöse Dynamik und Reformen lassen sich gleichfalls zu religiösen Einzelthemen beobachten, wobei es auch hier um die Kompatibilität mit individuellen Grundrechten geht. Dogmatische, moralische oder sonstige Aussagen von Religionen sind nicht in Stein gemeißelt; und sie dürfen es auch nicht sein. Sonst wäre eine Religion von innerer Aushöhlung und Erstarrung bedroht. Diese Gefährdung haben speziell mit Blick auf das Christentum FRIEDRICH SCHLEIERMACHER[39] oder ALBERT SCHWEITZER[40] oder generell GEORG SIMMEL, der Klassiker der Religionssoziologie, thematisiert. SIMMEL erörterte ein Wechselverhältnis zwischen Religiosität und Religion und legte dar, dass jede institutionalisierte, dogmatisch und kultisch objektivierte „Religion" auf die Verlebendigung, Aktualisierung und Fortentwicklung durch subjektive menschliche „Religiosität" angewiesen ist.[41] Faktisch haben sich Religionen immer wieder als korrigierbar, anpassungs- und fortentwicklungsfähig erwiesen.

Hierfür lassen sich zahlreiche Beispiele nennen. Zu ihnen gehört, dass im Judentum schon in der Vergangenheit zur rituellen Beschneidung Reformen erwogen wurden. Hierauf wird sogleich zurückzukommen sein. Aus dem Bereich des Christentums sei exemplarisch das Thema der Taufe erwähnt, und zwar auch deshalb, weil es in Bezug zur Beschneidungsfrage steht.

[38] Vgl. z.B. E.-W. BÖCKENFÖRDE: Kirche und christlicher Glaube (2004), S. 204.
[39] Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER: Über die Religion (1958), S. 67f.
[40] Vgl. A. SCHWEITZER: Gesammelte Werke Bd. 5 (o. J.), S. 375ff.
[41] Vgl. G. SIMMEL: Die Religion (1906).

7. Seitenblick: Verschiebungen im evangelischen Umgang mit der Taufe

Inzwischen erkennen evangelische Kirchen, dass zur Taufe gegenwartsbezogener Reflexionsbedarf besteht. Dabei geht es um die tradierte Lehre, sie verleihe einen *character indelebilis*. Für den Getauften bilde sie ein „unauslöschliches Siegel" mit „‚unverlierbarer' Bedeutung".[42] Einer solchen Aussage gemäß werden Getaufte, auch die minderjährig Getauften, für ihr ganzes Leben in die Kirche eingegliedert. Die Taufhandlung betrifft freilich nur das Innere, die spirituelle Seite des Menschen.[43] Anders als bei der rituellen Beschneidung wird das Kind nicht mit Hilfe eines physischen Merkmals, sondern lediglich symbolisch in die Kirche integriert. Dennoch ergibt sich an dieser Stelle ein bestimmter, zumindest abstrakter Widerspruch zu seinem Selbstbestimmungsrecht. Um ihn abzumildern, äußerte die EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: „Die Rede von der ‚unverlierbaren' Bedeutung der Taufe, auch für die aus der Kirche Ausgetretenen, will und kann die mit dem Austritt vollzogene Distanzierung von der Kirche oder gar den Bruch mit ihr nicht einfach überspringen". Man strebe keine „Vereinnahmung" von Menschen an, die aus der Kirche ausgetreten sind.[44]

Die dogmatische Lehre vom *character indelebilis* wird unter diesem Aspekt weiter zu präzisieren und zu modifizieren sein. Insgesamt ist im evangelischen Christentum sogar amtskirchlich jedenfalls viel stärker als in früheren Jahrzehnten bewusst, dass die Taufe im Licht des Selbstbestimmungsrechts von Kindern neu zu durchdenken ist. In den 1960er-Jahren hatten Repräsentanten evangelischer Kirchen eine späte Taufe bzw. eine Erwachsenentaufe noch schroff abgelehnt. Der damalige Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, JOACHIM BECKMANN, wandte sich gegen einen Vorstoß des Theologen KARL BARTH, der in diese Richtung gewiesen hatte.[45] Damals hatte in einer schriftlichen Abstimmung ein Viertel der rheinischen Geistlichen dafür votiert, die Taufe für alle Altersstufen freizugeben. Die rheinische Kirchenleitung bewertete dies als nicht „kirchenordnungsgemäß" und als eine Abkehr vom Bekenntnis. Die Initiative der Pfarrer sei „mit größter Besorgnis" zur Kenntnis zu nehmen.[46] Gegen einzelne Pfarrer wurden in Deutschland wegen dieser Frage Amtsenthebungsverfahren in Gang gebracht.[47]

[42] Vgl. D. SATTLER: Charakter, sakramentaler ([3]1994).
[43] Vgl. R. BULTMANN: Theologie des Neuen Testaments ([6]1968), S. 141, 159, 299.
[44] EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Taufe und Kirchenaustritt (2000), III Nr. 7, IV Nr. 4.
[45] Vgl. J. BECKMANN: Ist die Taufe ein Sakrament? (1968).
[46] Vgl. FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG v. 11.5.1968, S. 5: „Forderung nach freiem Tauftermin".

Heutzutage sind in evangelischen Kirchen Taufen, die nicht in Gestalt der Säuglingstaufe stattfinden, zum Alltag geworden. Erwachsenentaufen haben zwischen 1980 und 2003 um 71% zugenommen.[48] Eltern setzen sich über die tradierten kirchlichen Vorgaben zur Säuglingstaufe hinweg. Dies geschieht auch deshalb, weil sie Wert darauf legen, dass die religiöse Handlung auf der Willensbekundung ihrer Kinder als der Betroffenen beruht. Im Jahr 2011 wurden ca. 10% der evangelischen Taufen nicht mehr bei kleinen Kindern durchgeführt.[49] Insofern haben sich in der evangelischen Auffassung und Praxis von Taufe Verschiebungen ereignet, die der modernen Sicht des individuellen Selbstbestimmungsrechtes entsprechen. Sie tragen der späteren *eigenen* Selbstbestimmung von Kindern Rechnung – der Sache nach auf der Linie des von HANS JONAS formulierten Postulats, Heranwachsenden zu ermöglichen, ihren eigenen Weg in möglichst hohem Maß selbst zu finden.[50]

8. Reformdebatten zur Beschneidung im Judentum

Nun ist gerade das Judentum eine Religion, in der tradierte Lehren permanent neu ausgelegt werden. Besonders weit ging der jüdische Religionsphilosoph MARTIN BUBER. Im Horizont seines personalistisch angelegten Denkens übte er an jeder Religion, die sich auf Dogma und Ritus konzentriert, scharfe Grundsatzkritik. Doch auch der Rabbiner LEO BAECK konstatierte, das Judentum sei keine Religion mit unumstößlichen Dogmen.[51] Dem Religionshistoriker GERSHOM SCHOLEM zufolge hat die Aufgabe eines jüdischen „Schriftgelehrte(n) und Kommentator(s)" stets darin bestanden, „an seinem Punkte, da wo er steht, die Tora zu konkretisieren, sie *hic et nunc* anwendbar zu machen, und darüber hinaus diese seine spezifische Form der Konkretisierung überlieferbar zu gestalten".[52]

So betrachtet könnte man sich sogar zur Beschneidung gedankliche Fortentwicklungen vorstellen. Die jüdische Sicht der Circumcision bildet ohnehin keinen monolithischen Block. Seit der Antike wurden zu dem Ritus heterogene Zusatz-, Hilfs- und Sekundärbegründungen genannt. Sie reichen bis zu den Aussagen, es gehe um Dämonenabwehr oder um Hygiene oder um Verhinde-

[47] Kritisch hierzu H. GOLLWITZER: Zwang zum Säuglingstaufen (1971).
[48] Vgl. P.-A. AHRENS/G. WEGNER: Analysen zum Taufverhalten (2006), S. 5.
[49] Vgl. EKD-STATISTIK: Amtshandlungen. Online www.ekd.de/statistik/amtshandlungen.html [Zugriff 5.5.2014].
[50] S. oben Fußn. 20.
[51] Vgl. L. BAECK: Aus drei Jahrtausenden (1958), S. 12–27.
[52] G. SCHOLEM: Über einige Grundbegriffe des Judentums ([3]1980), S. 111f.

rung der Masturbation und Abwehr sexueller Lust[53] – Letzteres eine Deutung, die im 19. Jahrhundert in den USA außerhalb des Judentums in protestantischen und in säkularen Kreisen wiederkehrte, um die dortige sexualasketisch motivierte Medikalisierung der Beschneidung zu legitimieren.[54] In unserem Zusammenhang sind aber vor allem die Reformdebatten von Interesse, die im neuzeitlichen Judentum in Deutschland zur Beschneidung geführt worden sind.

Rabbiner und jüdische Ärzte waren im 18. und 19. Jahrhundert der Meinung gewesen, die Beschneidung lasse sich historisch relativieren. Sie sei nicht mehr als identitätsstiftend und essenziell anzusehen. Solche Überlegungen verdankten sich der jüdischen Rezeption der europäischen Aufklärungsphilosophie und waren ferner von liberalen Reformbewegungen des damaligen Christentums inspiriert. Als der Schriftsteller SAUL ASCHER 1792 in seinem Buch „Leviathan" das jüdische Religionsgesetz kritisierte, trat er zwar für eine Beibehaltung der Beschneidung ein, entkleidete sie aber ihrer Wertigkeit als geoffenbartes Gesetz und konzedierte ihr nur symbolische Bedeutung.[55] Der Rabbiner ABRAHAM GEIGER – Vordenker des Reformjudentums im 19. Jahrhundert – ging einen Schritt weiter. Im Zuge seiner Unterscheidung zwischen dem ewigen Sittengesetz und den Ritualgesetzen meinte er, Letztere könnten durchaus abgeschafft werden, wenn sie ihren Zweck nicht mehr erfüllten. Daher hielt er einen Verzicht auf die Beschneidung für möglich. In einem Brief bezeichnete er sie als „barbarisch blutige(n) Akt, der den Vater mit Angst erfüllt".[56] Im Jahr 1843 wurde in der Frankfurter jüdischen Gemeinde eine Kontroverse ausgetragen, bei der sich die liberalen kritischen Stimmen dafür aussprachen, die Beschneidung durch eine für männliche und weibliche Säuglinge gleichwertige Initiationsfeier zu ersetzen.[57]

Auf diese Weise gelangte seinerzeit sogar das Anliegen der Gleichbehandlung von Mann und Frau ins Spiel. Dass die „gender"-Frage aufkam, bleibt selbst dann bemerkenswert, wenn dies nur einen Seitenstrang der damaligen innerjüdischen Reflexionen über die Beschneidung ausmachte.[58] Für

[53] Vgl. F. DEXINGER: Beschneidung (1980), S. 724.
[54] Vgl. M. FRANZ: Beschneidung ohne Ende? (2014), S. 154f.; A. DE KLERK: Die Bedeutung der Kastrationsangst (2014), S. 192; F.H. MOLL: Medizingeschichtliche und urologische Aspekte der Knabenbeschneidung (2014), S. 60ff.; J. SEGAL: Die Beschneidung aus jüdisch-humanistischer Perspektive (2014), S. 214.
[55] Vgl. H. GREIVE: Die Juden (1980), S. 145f.
[56] Zit. nach M.A. MEYER: Jüdisches Selbstverständnis (1996), S. 158; vgl. R. JUDD: Contested Rituals (2007), p. 35.
[57] Vgl. M.A. MEYER: Jüdisches Selbstverständnis (1996), S. 169.
[58] Vgl. R. JUDD: Contested Rituals (2007), p. 53.

die Frankfurter Reformer war wesentlich, dass der jüdische Mann sich vom nichtjüdischen physisch nicht unterscheiden solle. Hiermit antizipierten sie den heutigen Vorbehalt gegen die Irreversibilität der Circumcision. Vor allem waren es aber medizinische Gründe, die kritisch gegen die Beschneidung eingewendet wurden. Auch hierdurch sind heutige Debatten antizipiert worden.

Einen Anknüpfungs- und Bezugspunkt bot die Schrift eines Dr. Goldmann aus dem Jahr 1829.[59] Er berichtete über Unglücksfälle bei Beschneidungen in Preußen und legte dar, „dass künftig bei dem Beschneidungsgeschäfte ein approbirter Wundarzt zugezogen, und dasselbe von einem anerkannt sittlichem Manne, mosaischen Glaubens vollzogen werden soll, welcher von dem zugezogenen Wundarzte über die Unfälle, die dabei vorkommen können, so wie über das kunstmässige Verfahren gehörig instruirt ist".[60] Im Ergebnis empfahl er, den Brauch der Beschneidung zu „vertilgen" oder zumindest die Vorschrift zu erwirken, dass eine solche Handlung „nur in Gegenwart sachkundiger Männer verrichtet werde".[61] Als jüdische Ärzte den mangelnden Nutzen und die gesundheitlichen Gefahren des Ritus erörterten, erwogen sie, ob die Ausbildung der Beschneider bei den jüdischen Gemeinden verbleiben oder den Medizinalbehörden des weltlichen, damals des christlichen Staates zugewiesen werden und ob man den rituellen und den chirurgischen Teil der Beschneidung personell voneinander abgrenzen solle.[62] Die Vorbehalte der jüdischen Ärzte waren so durchschlagend, dass sich Rabbiner dem Thema widmeten. Im Jahr 1846 geschah dies auf der Versammlung deutscher Rabbiner in Breslau. Überwiegend gelangten sie zu der Meinung, „es sei von großer Dringlichkeit, das Beschneidungsritual den aktuellen medizinischen Erfordernissen anzupassen".[63] Obwohl sich im damaligen deutschen Judentum letztlich eine konservativere Linie durchsetzte, ist bemerkenswert, dass insgesamt eine Bandbreite unterschiedlicher, darunter liberaler Positionen vertreten wurde. Typisierend gesagt waren es folgende Standpunkte: keine Zugehörigkeit zum Judentum ohne Beschneidung/Möglichkeit des „Jude"-Seins eines unbeschnittenen Jungen in seinem Verhältnis zu Gott, ohne dass er der jüdischen

[59] Vgl. E. Wolff: Medizinische Kompetenz und talmudische Autorität (2002), S. 124 Fn. 13.
[60] Dr. Goldmann: Über Verblutung bei der Beschneidung von Judenkindern (1829), S. 208 Fn.
[61] Ebd., S. 210; vgl. Ph. Wolfers: Die Beschneidung der Juden (1831), S. 51ff.
[62] Vgl. E. Wolff: Medizinische Kompetenz und talmudische Autorität (2002), S. 124f.; F.H. Moll: Medizingeschichtliche und urologische Aspekte der Knabenbeschneidung (2014), S. 63ff.
[63] E. Wolff: Medizinische Kompetenz und talmudische Autorität (2002), S. 139.

Gemeinschaft angehört/Irrelevanz der Beschneidung, da die Zugehörigkeit zum Judentum auf Geburt und Abstammung zurückgeht.[64]

Die beschneidungskritischen Gesichtspunkte, die damals eine Rolle spielten, kehren im heutigen europäischen und nordamerikanischen Judentum wieder. Daher ist jüngst rhetorisch die Frage gestellt worden: „Warum dürfte man sich heute auch als Jude nicht mit diesem Thema auseinandersetzen, wie es beispielsweise im 19. Jahrhundert bereits möglich war?"[65] Sogar in Israel selbst wird die rituelle Beschneidung kritisiert und der soziale Druck, Jungen beschneiden zu lassen, als unhaltbar bezeichnet.[66] Aus Deutschland berichtet ein Landesrabbiner, die meisten männlichen Mitglieder seiner Gemeinden seien vermutlich unbeschnitten. Wer einer jüdischen Gemeinde beitreten wolle, werde nicht gefragt, ob er beschnitten sei. Sehe man von der Minderheit der strengen Orthodoxie ab, werde die Durchführung von Circumcisionen als „eine Sache des individuellen Gebotes und des individuellen Entschlusses" angesehen.[67]

9. Kontextfragen und Implikationen. Gewährleistung individueller Grundrechte im Zusammenhang des Religions- und Staatskirchenrechts heute

Voranstehend wurde erkennbar, dass der Beschneidungsritus binnenjüdisch schon in der Vergangenheit kritisiert wurde. Neben der historisch-kritischen Relativierung spielten dabei medizinische Argumente eine Rolle. Gegenwärtig gelangen die ärztlichen Einwände des 19. Jahrhunderts, durch heutiges medizinisches Wissen unter anderem um die perinatale Schmerzempfindlichkeit ergänzt, neu zum Zuge. Der Sachverhalt, dass innerjüdisch schon früher kritische Diskurse geführt wurden, lässt es nochmals zusätzlich fragwürdig erscheinen, religiöse Aussagen aus dem Bereich rationaler Diskussion herauszunehmen und für sie einen Tabu-, Heiligkeits- und Traditionsvorbehalt zu fordern.[68]

Ein Tabu- oder Traditionsvorbehalt ist vor allem dann fragwürdig, wenn religiöse Vorgaben persönliche Schutz- und Grundrechte in Mitleidenschaft

[64] Vgl. R. Judd: Contested Rituals (2007), p. 48ff.
[65] J. Segal: Die Beschneidung aus jüdisch-humanistischer Perspektive (2014), S. 225.
[66] Vgl. nur N. Ahituv: Even in Israel (2012).
[67] W. Wolff: Beschneidung im Judentum (2014), S. 138.
[68] S. oben Abschnitt 5: „Grundsatzfrage: Vorrang der religiösen Tradition oder Vorrang persönlicher Grundrechte?".

ziehen. Dies gilt auch dann, wenn eine Religionsgemeinschaft oder eine Kirche sich hierfür explizit oder implizit auf ihr kollektives oder korporatives Selbstbestimmungsrecht bzw. auf ihre kollektive Religionsfreiheit beruft. Auf diesen Aspekt ist abschließend nochmals der Blick zu lenken. Individuelle Grund-, Schutz- und Freiheitsrechte besitzen vor kollektiven Rechten den Vorrang. Normlogisch sind die kollektiven Rechte einer Religionsgemeinschaft aus den individuellen Grundrechten ihrer Mitglieder abgeleitet und im Fall einer Normkollision ihnen gegenüber prinzipiell nachrangig. Normhierarchisch sind kollektive, institutionelle oder korporative Rechte prinzipiell an den individuellen Grundrechten zu bemessen und nicht umgekehrt.[69] Diese Überlegung ist keineswegs nur für den Islam oder das Judentum, sondern gleichfalls für das Christentum und die christlichen Kirchen zu berücksichtigen.

Exemplarisch sei auf eine Frage hingewiesen, zu der in der Bundesrepublik Deutschland verfassungsrechtlich und rechtspolitisch zurzeit hoher Klärungsbedarf entstanden ist, nämlich das kirchliche Arbeitsrecht.[70] Die beiden christlichen Kirchen gehören in Deutschland zu den größten Arbeitgebern. Bislang wurde ihnen vom Staat zugestanden, aufgrund ihres korporativen Selbstbestimmungsrechts bzw. ihrer institutionellen Religionsfreiheit ihren Beschäftigten arbeitsrechtliche Normen vorgeben zu dürfen, die sie nach außen hin nicht weiter zu erläutern brauchten.[71] Dabei wurde sogar hingenommen, dass sie individuelle Grundrechte beeinträchtigen. Die römisch-katholische Kirche untersagt ihren Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern zum Beispiel, eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft oder nach einer Scheidung eine zweite Ehe einzugehen. Beide Kirchen versagen ihren Beschäftigten das Recht auf Arbeitsstreik, das individualgrundrechtlich aus Artikel 9 Absatz 3 Grundgesetz (Koalitionsfreiheit) hergeleitet wird. Hierzu haben die Gewerkschaft ver.di und die Ärztegewerkschaft Marburger Bund beim Bundesverfassungsgericht eine Verfassungsbeschwerde eingelegt, zu der das Gericht für das Jahr 2014 eine Entscheidung angekündigt hat.[72] Gegebenenfalls wird sich danach ein europäisches Gericht mit dem Thema zu befassen haben.

[69] Vgl. nur F. Hufen: Staatsrecht II (⁴2014), S. 62; sodann z.B. auch P. Unruh: Religionsverfassungsrecht (²2012), S. 25; aus Sicht des Vf.s: H. Kreß: Die Sonderstellung der Kirchen (2014), S. 14–17, 119–134, 144–146.

[70] Vgl. z.B. B. Kämper / H.-W. Thönnes (Hrsg.): Das kirchliche Arbeitsrecht (2012); M. Haspel: Diakonie und Arbeitsrecht (2013); H. Munsonius: Kirchliches Arbeitsrecht (2013); H. Kreß: Die Sonderstellung der Kirchen (2014).

[71] Vgl. z.B. R. Richardi: Arbeitsrecht in der Kirche (⁶2012), S. 28, 57.

[72] Vgl. Bundesverfassungsgericht: Übersicht über die Verfahren, in denen das Bundesverfassungsgericht anstrebt, im Jahre 2014 unter anderem zu entscheiden, Zweiter Senat, Nr. 16,

Es ließe sich noch an anderen Beispielen aufzeigen, dass zwischen den Vorgaben, die von Religionsgemeinschaften stammen, und den individuellen Grundrechten Betroffener Widersprüche und Gegensätze bestehen, die der Klärung bedürfen. Die Problematik bricht keineswegs nur beim Thema der rituellen Beschneidung auf. Für die christlichen Kirchen wurde sie in den zurückliegenden Jahrzehnten auf die Formel gebracht, es gehe um die Geltung und Verbindlichkeit von „Menschenrechten in der Kirche".[73] Insofern ist die Beschneidungsdebatte ethisch, rechtspolitisch und verfassungsrechtlich in einen sehr viel größeren Rahmen einzuordnen. Ethisch und grundrechtlich kommt es darauf an, dass individuellen Grundrechten im Raum von Kirchen und Religionsgemeinschaften künftig generell der ihnen gebührende Stellenwert gesichert wird.

Zusammenfassung

KREß, HARTMUT: **Religiöse Vorgaben und individuelle Grundrechte im Konflikt. Die Frage der rituellen Beschneidung nichteinwilligungsfähiger Säuglinge und Jungen und ihr Stellenwert für das heutige Religions- und Staatskirchenrecht.** ETHICA 22 (2014) 3, 195–218

Religionen und Kirchen standen zu den Grund- und Menschenrechten lange in einem gespannten Verhältnis. Noch heute brechen konkrete Probleme auf, wenn Vorgaben von Religionen in Widerspruch zu Grund- und Freiheitsrechten von Menschen geraten. In den letzten Jahren zeigte sich dies an einer religiösen Bestimmung, die sich im Judentum und im Islam findet. Die beiden Religionen enthalten das Gebot, dass an männlichen Säuglingen oder an heranwachsenden Jungen eine rituelle Beschneidung durchzuführen ist. Hierdurch entsteht ein Konflikt zwischen dem kollektiven Selbstbestimmungsrecht der Religionen einerseits, den Persönlichkeitsrechten und dem Recht auf körperliche Unversehrtheit bei Säuglingen und Jungen andererseits.

Summary

KREß, HARTMUT: **Religious observance and individual fundamental rights in conflict. The question of ritual circumcision and its impact on contemporary religious law and the relationship between church and state.** ETHICA 22 (2014) 3, 195–218

For a long time, religions in general and churches in particular have had a strained relationship with fundamental human rights. Even today actual problems arise when religious norms clash with the fundamental rights of individuals. In recent years this has come to light in connection with a religious commandment observed by both Judaism and Islam. Both religions know the requirement for male babies or adolescent boys to undergo ritual circumcision. This leads to a conflict between the collective right to self-determination enjoyed by religions on the one hand and the individual rights, particularly the right to bodily integrity of the babies and boys concerned, on the other hand.

The author highlights that an asymmetry needs to be overcome with regard to such

Az. 2 BvR 2274/13, 2 BvR 2292/13, online www.bundesverfassungsgericht.de/organisation/erledigungen_2014.html [Zugriff 21.5.2014].

[73] Vgl. nur O. HÖFFE: Die Menschenrechte in der Kirche (1993).

Der vorliegende Aufsatz hebt hervor, dass bei solchen Fragen eine geistesgeschichtliche Asymmetrie zu bewältigen ist. Der Ritus der Beschneidung geht auf alte religiöse Traditionen zurück. Sie werden durch individuelle Grundrechte in Frage gestellt, die in der Moderne entstanden sind. Die persönlichen Grundrechte, die der säkulare Rechtsstaat verbürgt, besitzen universale Geltung. Gedanklich lassen sie sich nicht nur auf philosophische, sondern darüber hinaus auch auf religiöse Begründungen stützen. Bei ethischen und grundrechtlichen Abwägungen haben individuelle Grundrechte prinzipiell den Vorrang. Diese Einsicht ist nicht nur bei der Erörterung der rituellen Beschneidung zu beachten. Vielmehr ist sie auch für andere Themen des Religions- und Staatskirchenrechts zur Geltung zu bringen, zum Beispiel für das kirchliche Arbeitsrecht.

Beschneidung, rituelle
Grundrechte
Islam
Judentum
Religionsrecht
Selbstbestimmungsrecht
Staatskirchenrecht
Tradition, religiöse

questions. The ritual of circumcision has its roots in old religious traditions. They are being questioned by individual fundamental rights that have emerged in modern times. The individual fundamental rights that are guaranteed by the secular state are universal in nature. They are founded on philosophical as well as religious thoughts. In case of ethical deliberations priority has to be principally given to individual fundamental rights. This conclusion is not only to be applied to ritual circumcision but should also be asserted in other cases touching religion and the state-church relationship.

Circumcision, ritual
fundamental rights
Islam
Judaism
religious law
right to self-determination
state-church law
tradition, religious

Literatur

AHITUV, NETTA: Even in Israel, more and more parents choose not to circumcise their sons, in: Haaretz, June 14, 2012.

AHRENS, PETRA-ANGELA / WEGNER, GERHARD: Analysen zum Taufverhalten der evangelischen Bevölkerung in Deutschland. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2006. Online www.ekd.de/si/download/Ungebrochene_Akzeptanz-Endversion.pdf [Zugriff 5.5.2014].

BAECK, LEO: Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958.

BECKMANN, JOACHIM: Ist die Taufe ein Sakrament? *Evangelische Kommentare* 1 (1968), 330–333.

BERNAT, ERWIN: Die rituelle Beschneidung nichteinwilligungsfähiger Knaben. *Zeitschrift für Familien- und Erbrecht* (2012), 196–199

BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Münster: LIT, 2004.

BULTMANN, RUDOLF: Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), [6]1968.
BUNDESÄRZTEKAMMER: Schönheitsoperationen bei Jugendlichen: BÄK unterstützt geplantes Verbot, 3.12.2013. Online www.bundesaerztekammer.de/page.asp?his=3.71.11025.11789.11795 [Zugriff 5.5.2014].
COUNCIL OF EUROPE, PARLIAMENTARY ASSEMBLY: Children's right to physical integrity, Resolution 1952, 2013.
DEXINGER, FERDINAND: Beschneidung, III. Nachtalmudisches Judentum, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1980, S. 722–724.
EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Taufe und Kirchenaustritt. Hannover, 2000. Online www.ekd.de/EKD-Texte/kirchenaustritt_2000_taufe3.html [Zugriff 5.5.2014].
FRANZ, MATTHIAS: Beschneidung ohne Ende?, in: ders. (Hrsg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 130–189.
FRIELE, MINOU: Beschneidung nicht-einwilligungsfähiger Jungen. Verbotswürdig oder eine Sache religiöser Toleranz?, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik, Bd. 17. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013, S. 29–70.
GAUSE, UTE: Durchsetzung neuer Männlichkeit? Ehe und Reformation. *Evangelische Theologie* 73 (2013), 326–338.
GESETZ ÜBER DEN UMFANG DER PERSONENSORGE BEI EINER BESCHNEIDUNG DES MÄNNLICHEN KINDES, in: Bundesgesetzblatt Jg. 2012 Teil I Nr. 61, ausgegeben zu Bonn am 27. Dezember 2012, S. 2749–2750.
GOLDMANN, DR.: Über Verblutung bei der Beschneidung von Judenkindern. *Journal der Chirurgie und Augen-Heilkunde* 13 (1829), 201–210.
GOLLWITZER, HELMUT: Zwang zum Säuglingstaufen. Aus Anlaß der Versetzung in den Ruhestand von Pfr. Johannes Weygand. *Evangelische Theologie* 31 (1971), 575–578.
GREIVE, HERMANN: Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa. Darmstadt: Wissensch. Buchges., 1980.
HASPEL, MICHAEL: Diakonie und Arbeitsrecht in theologischer Perspektive. *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013), 349–377.
HASSEMER, WINFRIED: Zwar & Aber – Zwischenruf zum Beschneidungsrecht. *Zeitschrift für Rechtspolitik* 45 (2012), 179–181.
HÖFFE, OTFRIED: Die Menschenrechte in der Kirche, in: Anselm Hertz/Wilhelm Korff/Trutz Rendtorff/Hermann Ringeling (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3. Freiburg: Herder, 1993, S. 236–255.
HÖRNLE, TATJANA/HUSTER, STEFAN: Wie weit reicht das Erziehungsrecht der Eltern? Am Beispiel der Beschneidung von Jungen. *Juristenzeitung* 68 (2013), 328–339.
HUBER, WOLFGANG: Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod. München: C.H. Beck, 2013.
HUFEN, FRIEDHELM: Staatsrecht II. Grundrechte. München: C.H. Beck, [4]2014.
ILKILIC, ILHAN: Islamische Aspekte der Beschneidung von minderjährigen Jungen. *Zeitschrift für medizinische Ethik* 60 (2014), 63–72.
ISENSEE, JOSEF: Grundrechtliche Konsequenz wider geheiligte Tradition. Der Streit um die Beschneidung. *Juristenzeitung* 68 (2013), 317–327.
JONAS, HANS: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt/M.: Insel, 1985.

JUDD, ROBIN: Contested Rituals: Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany, 1843–1933. Ithaca, NY/London: Cornell Univ. Press, 2007.
KÄMPER, BURKHARD/THÖNNES, HANS-WERNER (Hrsg.): Das kirchliche Arbeitsrecht vor neuen Herausforderungen. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 46. Münster: Aschendorff, 2012.
KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1985.
KLERK, ADRIAAN DE: Die Bedeutung der Kastrationsangst und der Beschneidung in Freuds Werk und Leben, in: Matthias Franz (Hrsg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 190–210.
KOMMISSION FÜR ETHISCHE FRAGEN DER DEUTSCHEN AKADEMIE FÜR KINDER- UND JUGENDMEDIZIN (DAKJ): Beschneidung von minderjährigen Jungen. *Monatsschrift Kinderheilkunde* 160 (2012), 996–1000.
KRAWIETZ, BIRGIT: Die Hurma. Schariarechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
KRESS, HARTMUT: Anmerkung zu LG Köln, Urt. v. 7. 5. 2012 – 151 Ns 169/11 (AG Köln). Religiös motivierte Beschneidungen: Notwendigkeit der Restriktion aus ethischer Sicht. *Medizinrecht* 30 (2012), 682–684.
— Ethik der Rechtsordnung. Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
— Die Sonderstellung der Kirchen im Arbeitsrecht – sozialethisch vertretbar? Ein deutscher Sonderweg im Konflikt mit Grundrechten. Baden-Baden: Nomos, 2014.
KUPFERSCHMID, CHRISTOPH: Die Beschneidung von Knaben aus kinder- und jugendärztlicher Sicht, in: Matthias Franz (Hrsg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 82–108.
LANGANKE, MARTIN/RUWE, ANDREAS/THEISSEN, HENNING (Hrsg.): Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
LOTH, HANS-JÜRGEN: Judentum: Gesundheit, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hrsg.), Ethik der Weltreligionen. Darmstadt: Wissensch. Buchges., 2005, S. 132–136.
MEYER, MICHAEL A.: Jüdisches Selbstverständnis, in: Michael Brenner/Stefi Jersch-Wenzel/Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2. München: C.H. Beck, 1996, S. 135–176.
MOLL, FRIEDRICH H.: Medizingeschichtliche und urologische Aspekte der Knabenbeschneidung, in: Matthias Franz (Hrsg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 52–74.
MUNSONIUS, HENDRIK: Kirchliches Arbeitsrecht zwischen Glaube und Ökonomie. *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 (2013), 378–394.
PUTZKE, HOLM: Recht und Ritual – ein großes Urteil einer kleinen Strafkammer. *Medizinrecht* 30 (2012), 621–625.
RAD, GERHARD VON: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1. München: Chr. Kaiser, [6]1969.
RADBRUCH, GUSTAV: Rechtsphilosophie. Studienausgabe. Heidelberg: C.F. Müller, [2]2003.
RICHARDI, REINHARD: Arbeitsrecht in der Kirche. München: C.H. Beck, [6]2012.
RIZVI, S.A.H./NAQVI, S.A.A./HUSSAIN, M./HASAN, A.S.: Religious circumcision: a Muslim view, in: BJU International, Vol. 83, 1999, Suppl. 1, p. 13–16.

SANDKÜHLER, HANS JÖRG: Pluralismus, in: ders. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2. Hamburg: Meiner, 2010, S. 2057–2066.
SATTLER, DOROTHEA: Charakter, sakramentaler, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2. Freiburg/Br.: Herder, [3]1994, Sp. 1009–1013.
SCHÄFER, MATTHIAS/STEHR, MAXIMILIAN: Zur medizinischen Tragweite einer Beschneidung, in: Matthias Franz (Hrsg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 109–129.
SCHELIHA, ARNULF VON: Protestantische Ethik des Politischen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. Hans-Joachim Rothert. Philosophische Bibliothek Bd. 255. Hamburg: Felix Meiner, 1958.
SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Testfall für die Toleranzfähigkeit des demokratischen Rechtsstaats? Zur Debatte um die religiös motivierte Beschneidung von Knaben, in: Martin Langanke/Andreas Ruwe/Henning Theißen (Hrsg.), Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, S. 193–214.
SCHOLEM, GERSHOM: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt/M.: Suhrkamp, [3]1980.
SCHWEITZER, ALBERT: Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. 5. München: C.H. Beck, o.J.
SEGAL, JEROME: Die Beschneidung aus jüdisch-humanistischer Perspektive, in: Matthias Franz (Hrsg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 211–227.
SENATSVERWALTUNG FÜR JUSTIZ UND VERBRAUCHERSCHUTZ: Berliner Rechtspraxis zum Umgang mit Beschneidungen. Pressemitteilung Nr. 49/2012, 5.9.2012.
SIMMEL, GEORG: Die Religion. Frankfurt/M.: Rütten & Loening, 1906.
THORUP, JØRGEN/THORUP, SEBASTIAN CORTES/IFAOUI, INGE BOTKER RASMUSSEN: Complication rate after circumcision in a paediatric surgical setting should not be neglected. *Danish Medical Journal* 60 (2013) 8, 1–3.
TUTSCH, JOSEF: Heilige Körperverletzungen. Die Beschneidung im Kreis der Geburts- und Pubertätsriten der Völker, Kulturen und Religionen, in: Matthias Franz (Hrsg.), Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 20–51.
UNRUH, PETER: Religionsverfassungsrecht. Baden-Baden: Nomos, [2]2012.
WENSINCK, A.J.: Khitan, in: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. V. Leiden: Brill, 1986, p. 20–22.
WERNER, MICHA H.: Körpergrenzen und öffentliche Gründe, in: Martin Langanke/Andreas Ruwe/Henning Theißen (Hrsg.), Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, S. 214–236.
WOLFERS, PH.: Die Beschneidung der Juden. Eine Anweisung für Beschneider, Aerzte und Wundärzte. Lemförde/Hannover: Helwingsche Hofbuchhandlung, 1831.
WOLFF, EBERHARD: Medizinische Kompetenz und talmudische Autorität. Jüdische Ärzte und Rabbiner als ungleiche Partner in der Debatte um die Beschneidungsreform zwischen 1830 und 1850, in: Arno Herzig/Hans Otto Horch/Robert Jütte (Hrsg.), Judentum und Aufklärung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, S. 119–149.
WOLFF, WILLIAM, Beschneidung im Judentum, in: Martin Langanke/Andreas Ruwe/Hen-

ning Theißen (Hrsg.), Rituelle Beschneidung von Jungen. Interdisziplinäre Perspektiven. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, S. 135–138.
ZENTRALRAT DER JUDEN IN DEUTSCHLAND K.D.Ö.R.: Zum Urteil des Kölner Landgerichts zur Beschneidung von Jungen, 26.6.2012. Online www.zentralratdjuden.de/de/article/3705.html [Zugriff 5.5.2014].
— Dossier des Zentralrats der Juden in Deutschland zum Thema Beschneidung, 2012. Online www.hagalil.com/judentum/2012/beschneidung.pdf [Zugriff 5.5.2014].
ZENTRALRAT DER MUSLIME IN DEUTSCHLAND E.V.: Pressemitteilung des ZMD zum sogenannten „Beschneidungsurteil", 27.6.2012. Online zentralrat.de/20584.php [Zugriff 5.5.2014].

Prof. Dr. Hartmut Kreß,
Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät, Abt. Sozialethik,
Am Hof 1, D-53113 Bonn
hkreß@uni-bonn.de

ETHICA 22 (2014) 3, 219–251

WERNER THIEDE

GEFÄLLT MIR KEINESWEGS

Ethische Grundprobleme der Social Media

Prof. Dr. Werner Thiede ist Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern. 1990 Promotion in München mit einer Arbeit über „Auferstehung der Toten" (Göttingen 1991). 1991–1996 wissenschaftlicher Referent an der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Stuttgart. 1996–1998 wissenschaftlicher Mitarbeiter am „Institut zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur" der Universität Bayreuth. 2000 Habilitation in Erlangen mit der Studie „Wer ist der kosmische Christus?" (Göttingen 2001). Seither lehrt Werner Thiede Systematische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg; von deren Rektor wurde er 2007 zum außerplanmäßigen Professor ernannt. 2004–2006 war er Chefredakteur des „Evangelischen Sonntagsblatts aus Bayern". Anschließend wurde er Theologischer Referent beim Regionalbischof im Kirchenkreis Regensburg.
Von seinen zahlreichen Büchern, Aufsätzen und Artikeln wurden einige in andere Sprachen übersetzt; so auch *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee* (Gütersloh 2007/Salamanca 2008). Neuere Veröffentlichungen: *Mystik im Christentum* (Frankfurt/M. 2009); *Mythos Mobilfunk. Kritik der strahlenden Vernunft* (München 2012); *Die digitalisierte Freiheit. Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion* (Berlin 2014²); *Die Wahrheit ist exklusiv. Streitfragen des interreligiösen Dialogs* (Gießen 2014). Weiteres unter: www.werner-thiede.de

Rund ein Viertel der Menschheit nutzt heute *Social Media* („Soziale Medien", im Folgenden abgekürzt: SM).[1] Stetig wächst so die Macht von Facebook, Twitter, Xing, Google+ & Co. weltweit.[2] Es hat den Anschein, als würden SM immer mehr zu „alternativlosen" Instanzen – und das durch einen lautlosen Wachstumsprozess. Wäre aber nicht genau dies Grund genug zu scharfer ethischer Nachfrage hinsichtlich der Auswirkungen auf ihre Nutzer, auf die Kultur und insbesondere auch die Religion? Doch die „digitale Revolution"[3] erweist sich nachhaltig als „stille Revolution". Keine meditative Stille ist hiermit ge-

[1] Vgl. zum Thema CHR. KÖNIG u.a. (Hg.): Soziale Medien (2014).

[2] Zur ambivalenten Geschichte dieser Unternehmen vgl. S. ADAMEK: Die Facebook-Falle (2011); CHR. STÖCKER: Nerd Attack! (2011); J. JARVIS: Mehr Transparenz wagen! (2012); N. BILTON: Twitter (2013).

[3] „Merke: Es ist eine Revolution, also ist jeder Widerstand zwecklos" (E. MOROZOV: Smarte neue Welt (2013), S. 298). Vgl. W. THIEDE: Die digitale Revolution frisst ihre Kinder (2014).

meint, sondern die des technischen Erschleichens und des Verschweigens. Offenkundig geht es um ein Totschweigen des ethischen Moments. Der einschlägige Befund des Philosophen GÜNTER ROHRMOSER lautet: „Das Ethische ist in die Technik hinein verschwunden. Die Ethik ist nicht mehr da."[4]

Wie verhalten sich angesichts dessen Theologie und Kirche? Passen sie sich der weltweiten Entwicklung an, oder schwimmen sie mit ethischer Emphase gegen den Strom? Fügen sie sich in den digitalen „Schwarm"[5]-Geist ein oder bewahren sie angesichts der verführerischen Möglichkeiten der SM geistlich Haltung? Wie positionieren sich kirchenleitende Persönlichkeiten und die Pfarrerschaft, was tut sich im Kirchenvolk? Um für derlei Fragen gerüstet zu sein, gilt es zunächst einmal die wichtigsten Herausforderungen durch SM in den Blick zu nehmen. Wird meine in sieben Punkte zu gliedernde Analyse eine pauschale Empfehlung rechtfertigen können, sich als Christenmensch möglichst in SM anzusiedeln und einzubringen, oder womöglich einen eher gegenteiligen Rat zur Folge haben müssen?

1. Beschleunigte Kommunikation – Fortschritt oder Gefahr?

Kein Zweifel: SM vereinfachen und beschleunigen die Kommunikation ungemein. Darin besteht ihr Reiz: Sie multiplizieren die Möglichkeiten des Kontaktierens und des Informationsaustausches. Der Internettheoretiker EVGENY MOROZOV drückt den Sachverhalt kritisch aus: „Der Netzwerkfetischismus lässt sich nicht zuletzt mit der überzogenen Begeisterung für die Leichtigkeit und das Tempo erklären, mit denen solche Netzwerke gebildet werden können."[6] Solchem „Netzwerkfetischismus" wohnen psychologische und kulturelle Gefahren inne, von denen hier die Rede sein muss. Eine Mitgliedschaft in SM bedeutet allemal Unterstützung einer keineswegs unproblematischen Kommunikationskultur, über die im Folgenden näher zu reflektieren sein wird.

Dass Beschleunigung ein zentrales Kennzeichen der digitalisierten Kultur ist, bedarf keiner Erläuterung. HARTMUT ROSA resümiert auf Grund ausführlicher Studien: „Das ursprüngliche Glücksversprechen, das Wachstum und Beschleunigung bargen, verblasst zusehends und verwandelt sich in den Fluch einer stetig wachsenden Gefährdung individueller und kollektiver Autonomie."[7] Die im Entstehen begriffene „schöne smarte Welt" zieht immer mehr

[4] G. ROHRMOSER: Platon hochaktuell II (2008), S. 3.
[5] Vgl. B-C. HAN: Im Schwarm (2013).
[6] E. MOROZOV: Smarte neue Welt, S. 213.

Kulturkritik auf sich – in Form von Büchern, Aufsätzen, Artikeln, Blogs usw. Nutzer der SM aber lassen sich durch solch kritische Stimmen kaum hinterfragen. Soziale Netzwerke bringen vielmehr kraft ihrer Dynamik einen anhaltenden Sog ins „Online-Sein" mit sich. Der lässt dann auch das Offline-Leben, ja die eigene Identität nicht untangiert: „Wer bin ich, wenn ich online bin ... und was macht mein Gehirn solange?" Dieser Buchtitel von NICHOLAS CARR[8] sollte gedanklich mit dem Bestseller-Titel „Digitale Demenz" des Gehirnforschers MANFRED SPITZER kombiniert werden, um schon im Ansatz zu erkennen, welch tief greifende existentielle und sonstige[9] Probleme SM generieren können.

Psychologisch ist es keineswegs irrelevant, dass die jeweiligen Aktivitäten in den SM tendenziell von kurzen, aber möglichst häufigen Botschaften gekennzeichnet sein sollten – wenn nicht immer so gesetzlich kurz wie auf Twitter, so doch in der Regel derart bemessen, dass wegen ihrer Quantität und Stetigkeit Tiefe und Ausführlichkeit tendenziell eingeschränkt werden. MOROZOV spricht von „Reduktionismus", welcher nur solange echte Vorteile bietet, wie man es schafft, sich „immer daran zu erinnern, was gerade reduziert wird und welche Teile der Realität ausgeblendet werden..."[10]. Nachdem aber solche Reflektiertheit kaum die Regel sein dürfte, erweist sich der Reduktionismus der SM-Kommunikation als auf längere Sicht nachteilig. Dies umso mehr, als sich die in den SM vermittelte „Realität" den jeweiligen maschinellen Wahrnehmungsmustern verdankt:

> „Heute bestimmen Algorithmen zunehmend, welche Informationen die Nutzer erreichen. Die Welt wird vorsortiert... Ein Algorithmus, der Leben und Meinungen von Millionen beeinflusst, ... kann eine Waffe sein."[11]

[7] H. ROSA: Beschleunigung (2005), S. 453. Von regelrechten „Beschleunigungspathologien" ist die Rede (482 u.ö.).

[8] N. CARR: Wer bin ich, wenn ich online bin (2010). „Die Reizkakofonie des Internets schließt sowohl bewusstes als auch unterbewusstes Denken kurz, so dass unser Geist weder konzentriert noch kreativ denken kann", heißt es dort (S. 189).

[9] So können Ablenkungen und Irritationen durch SM abträglich wirken. INGE KUTTER berichtet etwa, bei Wettbewerben hätten Australier künftig „striktes Facebook- und Twitter-Verbot." Denn „das Feedback der Fans machte manche Sportler offenbar zu siegesgewiss. Sie strengten sich zu wenig an. Andere wurden durch die Kommentare ihrer Follower abgelenkt" (Twittern oder siegen, in: DIE ZEIT Nr. 10/2013, 37).

[10] E. MOROZOV: Smarte neue Welt, S. 155. Die virtuelle Realität erfasst „nicht die Komplexität der Realität", betont auch P. FISCHER: Philosophie der Technik (2004), S. 227. Ähnlich J. LANIER: Wem gehört die Zukunft? (2014²), S. 199, 206f., 257 und 286.

[11] GÖTZ HAMANN/MARCUS ROHWETTER: Vier Sherrifs zensieren die Welt, in: DIE ZEIT Nr. 32/2012, 19f.

Hier wird also systematisch gefiltert: „Die Realität wird nicht nur widergespiegelt, sondern auch aktiv erschaffen."[12] SM orientieren zwar schnell, aber in oft fragwürdiger Weise – mit unüberschaubaren Konsequenzen. So kombiniert beispielsweise im 2004 gegründeten „Facebook" die Suchfunktion „Graph Search" Profil-Ergebnisse auf der Basis von *Like*-Klicken in den vier Bereichen *Orte, Personen, Interessen und Fotos* miteinander, ohne dass klar wäre, ob die jeweiligen Einzel-Klicks ernst oder etwa ironisch gemeint waren; die Ergebnisse können unter Umständen delikat, komisch oder verzerrend ausfallen.[13] Mit Recht kritisiert der Computerwissenschaftler JARON LANIER SM von daher grundlegend:

> „Facebook suggeriert nicht nur eine moralische Verpflichtung, bestimmte Informationen in seinem Netzwerk hochzuladen, sondern auch, dass man Menschen im Wesentlichen mit einer einzigen Schablone darstellen und so vergleichen kann. ... Twitter suggeriert, dass sich aus vorübergehenden Gedankenblitzen Bedeutung ergibt, die vor allem durch den Kontext des Absenders, weniger durch den Inhalt des Gedankens spezifiziert ist."[14]

Zur reduktionistischen Wirklichkeitsverzerrung gehört auch, wie HARTMUT ROSA beobachtet hat, dass die im digitalen Zeitalter exorbitante Beschleunigung „zu einem säkularen Ewigkeitsersatz wird"[15]. Dabei führt die Realitätsverkennung – unter anderem die, dass Fortschritt heutzutage keineswegs mehr einfach in eins gesetzt werden kann mit kulturellem Gewinn – insgesamt zu einem „ungebremsten Weiterlaufen in einen Abgrund..."[16]. Eine innerweltliche Apokalypse ist im Anheben.[17] Zumal diese sich ihrerseits beschleunigende Gesamtentwicklung durch die SM-Kultur indirekt mitgetragen wird, sollte sie nicht unkritisch betrachtet werden.

Die mit der Leichtigkeit der digitalen Kontaktpflege in den SM einhergehende Häufigkeit derselben erfordert einen gewissen, mehr oder weniger regelmäßigen Aufwand an Zeit, über die man dann in der „Kohlenstoffwelt"

[12] E. MOROZOV: Smarte neue Welt, S. 253. „Twitter sagt nicht, welche Faktoren berücksichtigt werden, und diese Ungewissheit trägt nur noch dazu bei, dass ein Trend organisch gewachsen und natürlich wirkt" (S. 254) – ohne dass er es tatsächlich ist! „Die Filter von Facebook sind ebenfalls darauf ausgelegt, bereits populäre, regelmäßig angeklickte Elemente zu sondieren und andere ... außer Acht zu lassen" (265).

[13] Vgl. THOMAS JÜNGLING: Heikle neue Suche, in: *Die Welt aktuell* vom 25.1.2013, 8.

[14] J. LANIER: Wem gehört die Zukunft?, S. 249.

[15] H. ROSA: Beschleunigung, S. 309 und 472.

[16] Ebd., S. 489.

[17] Vgl. G. TAXACHER: Apokalypse ist jetzt (2012); W. THIEDE: Die digitalisierte Freiheit (2014²), S. 55ff. GÖTZ HAMANN prophezeite bereits 2011: Was die Netzgesellschaft betrifft, „liegen Utopie und Apokalypse total eng beisammen" (in: DIE ZEIT Nr. 48/2011, 36).

nicht mehr verfügt.[18] Insgesamt fressen SM heutzutage von allen Weisen, online zu sein, offenbar die meiste Zeit.[19] Aus gutem Grund warnt der Württembergische Landesbischof OTFRIED JULY vor der Gefahr, im täglichen digitalen Kommunikationswahnsinn „abzusaufen"[20]. Mit gleichem Tenor geißelt der bayerische Landesbischof HEINRICH BEDFORD-STROHM „zu viel Facebook-Besoffenheit"[21]: Es sei nicht sinnvoll, zu viel Zeit in Facebook zu verbringen. In der Tat lässt, wie eine österreichische Studie aufgezeigt hat, die ständige Verbundenheit in SM die Nutzer kaum mehr richtig zur Ruhe kommen: 28 Prozent der über 1000 Befragten betrieben *Social Networking* sogar auf der Toilette! Laut ANGELIKA KOFLER, der Leiterin der betreffenden Studie, fragten sich viele selber: „Inwiefern mutieren wir zu einem entmenschlichten Wesen, das nur auf Piep- und Klicklaute reagiert?"[22] Eine andere, neuere Studie aus Österreich zeigt, dass ein Netzwerk wie Facebook depressiv machen kann:

> „Je länger sich die Versuchspersonen in dem sozialen Netzwerk aufhielten, desto schlechter wurde deren Laune. Hauptgrund für die miese Stimmung ist das Gefühl, seine Zeit auf Facebook sinnlos zu vergeuden."[23]

Das entspricht den Resultaten einer Studie von Forschern der Technischen Universität Darmstadt und der Humboldt-Universität zu Berlin, in der 600 deutsche Facebook-Mitglieder befragt wurden: Über ein Drittel fühlte sich während und nach der Nutzung des sozialen Netzwerks schlecht: einsam, müde, traurig oder frustriert.[24]

Gewiss hat in unserer Kultur jeder Mensch die Freiheit[25] der Entscheidung, ob er sich in den SM ansiedeln möchte – oder etwa nicht? MOROZOV bemerkt:

[18] Vgl. CH. COSTANZA: Beschleunigung oder Slow Media? (2013); H. ROSA: Beschleunigung, S. 471f.

[19] Siehe http://de.statista.com/infografik/1995/online-zeit-in-deutschland-nach-kategorien/ (Zugriff 21.5.2014).

[20] Vgl. http://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.kirchentagsmotto-2015-in-stuttgart-wieder-neu-klug-werden.5cfe70cf-d368-40d9-84a5-748d98dc5869.html (Zugriff 26.5.2014).

[21] Artikel „Landesbischof nutzt Facebook", in: *Frankenpost* (Kulmbach) vom 16.5.2014. Falls des Bischofs Formulierung hier korrekt wiedergegeben war, bliebe rückzufragen: Wäre nur vor „*zu* viel Besoffenheit" zu warnen oder nicht auch schon vor „viel"?

[22] Zit. nach: *Kurier* vom 3.8.2012, 12: „Privatgeräte immer öfter im Job."

[23] Siehe http://www.focus.de/digital/internet/facebook/soziale-netzwerke-miese-stimmung-studie-erklaert-warum-uns-facebook-runterzieht_id_3831681.html (Zugriff 20.5.2014).

[24] „Macht Facebook schlechte Laune?", in: *idea Spektrum* Nr. 4/2013, 26f.

[25] Siehe zu diesem Begriff Näheres in W. THIEDE: „Die digitalisierte Freiheit" (2014²). ADAMEK betont: „Längst ist das Gefühl, dass uns das Internet gehört, eine naive Verklärung der Realität. Vielmehr gehören wir inzwischen den Internet-Konzernen, und zwar in Form einer massenhaften Wissensquelle, die sich beliebig anzapfen lässt" (Die Facebook-Falle, S. 323).

„Jeder von uns hat das Recht, kein Handy und keinen Facebook-Account zu haben. Doch hat dieses Recht nur geringe Bedeutung in einer Gesellschaft, in der fast alle beides haben. Leute ohne Handy und ohne Facebook-Profil werden als kauzige Außenseiter betrachtet, die ihre eigenen Gründe dafür haben, sich so bedeckt zu halten – und das können ja wohl keine besonders guten Gründe sein, oder?"[26]

Tatsächlich entsteht heute ein gesellschaftlicher bzw. sozialer Druck in Richtung einer SM-Mitgliedschaft, und zwar sowohl für Personen als auch für Institutionen. Diesem nicht zuletzt ökonomisch bedingten Druck gilt es auf Grund freiheitlichen Denkens bewusst entgegenzutreten. Ethisch legt sich ein wacher Widerstand gegen die neuen, zu- und überhandnehmenden Zwänge des digitalen „Netzes" insgesamt nahe, wie ihn etwa Hans Magnus Enzensberger in seinem Zehn-Punkte-Appell „Wehrt euch!"[27] angeregt hat.

Fazit: Wer ent- statt weiter beschleunigen möchte, wer die analoge Welt der digitalen eindeutig vorzieht, der hat es unter der Herrschaft digitaler Technokratie[28] immer schwerer. Denn – so Morozov – „der Internetzentrismus ist zu einer Art Religion geworden"[29]. Der Umstand aber, „dass die meisten Internetdenker einem imaginären Gott eigener Schöpfung huldigen", sollte zu einer angemessenen „Religionskritik" von christlicher Seite führen. Ist der Geist des Internets „ein mächtiger Mythos", „noch dazu ein ziemlich schädlicher Mythos"[30], dann verdient er Entmythologisierung statt Empfehlung. Das gilt insbesondere auch für den Sektor der SM mit ihrem energischen Hinwirken auf intensive, womöglich stetige Web-Nutzung. Unter den beschriebenen und weiter auszuführenden Aspekten ist ethisch dazu zu raten, sich eine Mitgliedschaft in den SM sehr genau zu überlegen.

[26] E. Morozov: Smarte neue Welt, S. 398.

[27] Hans Magnus Enzensberger: Wehrt Euch!, in: F.A.Z. vom 28.2.2014 (zitiert nach http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/enzensbergers-regeln-fuer-die-digitale-welt-wehrt-euch-12826195.html – Zugriff 1.4.2014).

[28] Morozov unterstreicht: „Das Paradoxon ist, dass die Technokratie zwar eine Ideologie ist, die meisten Technokraten sich jedoch alle Mühe geben, jeglichen Verdacht von sich abzuwenden, sie könnten von irgendetwas anderem als reinem Pragmatismus und dem Streben nach Effizienz geleitet sein" (Smarte neue Welt, S. 233).

[29] Ders., ebd., S. 112; vgl. 49 und 66. Für den Russen liegt auf der Hand, „dass es eine Religion ist" (52). Nächstes Zitat ebd., S. 590.

[30] Ebd., S. 128 und 140. „Der Mythos eines einzigen, verwobenen und fragilen Netzes lähmt und blendet uns, wenn wir die sehr realen Probleme angehen wollen, die aufgetaucht sind, seitdem unterschiedliche Datenplattformen vernetzt und leicht zugänglich sind" (128).

2. Digitale Freundschaftspflege – Weg in die Vereinsamung?

Schon die Bezeichnung „SM" verheißt als solche Förderung des menschlichen Miteinanders auf digitalem Weg. Wer wollte dergleichen auch nur im Ansatz kritisch betrachten? Doch der Fortgang der digitalen Revolution ändert die Geschäftsgrundlage von Wahrnehmung, Handhabung und Wertung – nicht zuletzt für den hohen Wert der Freundschaft. Wie inflationär ist er doch geworden, seit er weithin der Digitalisierung zum Opfer gefallen ist, wie hohl sein Klang, seit er die Farbe des „Smarten" angenommen hat! Mit Recht kritisiert ANNA MAROHN, dass Facebook „zu der eigenartigen Weltsicht zwingt, alle Menschen, denen man zufällig mal die Hand geschüttelt hat, müsse man auch gleich zu seinen Freunden zählen"[31].

CHRISTIAN RUCH zufolge lassen sich die Kontaktpartner auf Facebook am ehesten als „Freunde als ob" bezeichnen: „Man tut so, als wäre man befreundet, ist es im realen Leben aber gar nicht unbedingt. Nicht umsonst wählte der ‚Spiegel' für eine Titelgeschichte über Facebook die Formulierung ‚Fremde Freunde'." Insofern ermögliche Facebook eine Kommunikation im geschützten Biotop der postmodernen Oberflächlichkeit und damit eigentlich auch nur eine „Kommunikation als ob"[32]. BIRGIT GEBHARDT bemängelt ähnlich, man könne in den digitalen Medien „weniger mit realen Menschen interagieren als mit der Simulation realer Menschen über das Facebook-Profil oder den Avatar im Chat"[33].

Echte Freunde sind – ob nah oder fern – persönlich ernsthaft zugetane, herzlich verbundene, in Freud und Leid mehr oder weniger greifbare Mitmenschen. Man kennt und vertraut sich. Anders steht es bei den digitalen Beziehungen, sofern sie nicht schon „analog" fest gegründet und erprobt worden sind: Sie sind oft nur oberflächliche Zählnummern, die der Vergrößerung des Bereichs des Wahrgenommen-Werdens dienen sollen, Pseudo-Freundschaften, gerade indem sie jenseits realer Nähe und Distanz „funktionieren". Die heutigen Kommunikationsmedien fördern – so der Berliner Philosophieprofessor BYUNG-CHUL HAN – „Unverbindlichkeit, Beliebigkeit und Kurzfristigkeit"[34].

Oft genug beglücken demgemäß digitale Freundschaften allenfalls auf trügerische Weise. Drohen sie Einsamkeit nicht etwa zu vertreiben, sondern

[31] ANNA MAROHN: Allein, aber glücklich, in: DIE ZEIT Nr. 31/2012, 22.
[32] CHR. RUCH: „Freunde als ob" (2013), S. 49f.
[33] B. GEBHARDT: 2037 (2011), S. 146.
[34] B-C. HAN: Im Schwarm, S. 80. „Das Digitale verabsolutiert die Zahl und das Zählen. Auch

mitunter sogar zu fördern?[35] BYUNG-CHUL HAN weiß: „Elektronische Medien wie das Radio *versammeln* Menschen, während die digitalen Medien sie *vereinsamen*."[36] Das gilt gerade auch für die so leicht zu verführenden jungen Menschen – und zwar nicht allein unter kriminellen Aspekten.[37] Deshalb findet MANFRED SPITZER die SM gar nicht „sozial" und betont: Sie machen „unsere Kinder und Jugendlichen einsam und unglücklich! Und man mag sich gar nicht ausmalen, was langfristig mit den noch in Entwicklung befindlichen sozialen Modulen geschieht..."[38].

Demgegenüber zeigen sich beispielsweise Psychologen der Freien Universität Berlin überzeugt, dass man sich umso weniger einsam fühlt, je mehr man

Facebook-Freunde werden vor allem gezählt", bemerkt HAN; Zählen aber ist eine posthistorische Kategorie: „Weder Tweets noch Informationen fügen sich zu einer Erzählung zusammen. Auch die Timeline erzählt keine Lebensgeschichte, keine Biografie. Sie ist additativ und nicht narrativ" (50). Freundschaft bedeute Erzählung, nicht Zählung.

[35] Vgl. C. GÖRIG: Gemeinsam Einsam (2011²); S. TURKLE: Verloren unter 100 Freunden (2012); U. SEILER: Soziale Netzwerke: Wie Facebook & Co. unseren Nachwuchs zerstören, in: *ZeitenSchrift* Nr. 78 (4/2013, 12f. – auch unter http://www.zeitenschrift.com/artikel/soziale-netzwerke-wie-facebook-co-unseren-nachwuchs-zerstoeren#.U4r0wyjmcwc (Zugriff 1.6.2014); STEFANIE RAMSPERGER/JÖRN SCHUMACHER: 15 Sekunden berühmt sein, in: *pro* 2/2014, 6–10 (auf der Titelseite dieses christlichen Medienmagazins heißt es: „1.000 Freunde und doch allein"). Siehe auch H. THEUNERT/U. WAGNER (Hg.): Alles auf dem Schirm? (2011).

[36] B-C. HAN: Im Schwarm, S. 21. „Die digitale Kommunikation lässt die Gemeinschaft, das Wir, vielmehr stark erodieren. Sie zerstört den öffentlichen Raum und verschärft die Vereinzelung des Menschen" (65). Ein regelrechter Hit, der über zwölf Millionen Mal bei der Videoplattform *YouTube* angesehen wurde, ist der von GARY TURK: Er erzählt in „Look Up" eine kleine Liebesgeschichte, die es nicht gegeben hätte, wenn zwei Menschen bloß immer auf ihre Handy-Bildschirme gestarrt hätten. „Ich habe 422 Freunde, aber ich bin einsam", beginnt er seinen Begleittext. Er kritisiert u.a., dass der Blick auf die Displays soziale Kontakte ersetzt habe und Kinder nicht mehr wie früher draußen spielten (siehe http://www.news.at/a/look-up-internethit – Zugriff 8.5.2014, Text engl.).

[37] Dass der Prozentsatz pädophiler Aktivitäten in SM erstaunlich hoch ist, zeigen z.B. CHRISTINA EPPLE und HELMUT PARZEFALL: Chancen und Risiken des Internets für unsere Kinder, in: *Kitz* 17, 3/2014, 68f.

[38] MANFRED SPITZER in: http://www.schattauer.de/de/magazine/uebersicht/zeitschriften-a-z/nervenheilkunde/inhalt/archiv/issue/special/manuscript/17875/download.html (Zugriff 1.6.2014). Eine Sendung in *3sat* hat am 13.2.2013 im Blick auf Facebook laut Programmankündigung aufgezeigt: „Für viele jugendliche Nutzer des sozialen Netzwerks wandelt sich der vermeintliche Spaß in einen Albtraum." Man bedenke: 2014 sind bereits zehn Prozent der Zehnjährigen aktive Netzwerk-Nutzer; im Alter zwischen 12 und 13 sind es 42 Prozent, bei den 16- bis 18-Jährigen 85 Prozent. (http://www.spiegel.de/netzwelt/web/internet-nutzung-von-kindern-laut-studie-ersetzt-smartphone-computer-a-966710.html – Zugriff 1.6.2014). Laut einer vom deutschen Bundesgesundheitsministerium in Auftrag gegebenen Studie sind vier Prozent aller 14- bis 16-Jährigen süchtig nach Internetspielen und sozialen Netzwerken, zehn Prozent gelten als „gefährdet" (http://www.epochtimes.de/Psychologen-warnen-vor-Suchtpotenzial-von-Smartphones-a1156308.html - Zugriff 9.6.2014). Vgl. auch PH. WAMPFLER: Generation ‚Social Media' (2014).

sich in einem Netzwerk mitteilt.[39] Das entspräche ja auch dem Zweck der SM; insofern sind Auskünfte dieser Art nicht verwunderlich. Die Frage ist, wie viele von ihnen wirklich qualitativ Gewicht haben und wie interpretationsbedürftig sie sind. Was das Einsam-Werden von Nutzern angeht, so hat die Soziologie-Professorin SHERRY TURKLE auf Grund ihrer Untersuchungen dargelegt,

> „dass die kleinen Geräte, die die meisten von uns mit sich tragen, nicht nur unsere Verhaltensweisen, sondern auch uns selbst verändern: Wir haben es gelernt, gemeinsam einsam zu sein. ... Wir glauben, andauernde Kommunikation führe dazu, dass wir uns weniger einsam fühlen. Das Gegenteil ist der Fall. Wenn wir nicht mehr dazu in der Lage sind, allein zu sein, werden wir irgendwann einsam. ... Jetzt gehen die meisten mit gesenktem Kopf, tippend. Selbst dann, wenn sie mit ihren Freunden, Partnern oder Kindern unterwegs sind, ist jeder nur mit seinem Handy beschäftigt"[40].

Verändern sich dabei nicht nur die digitalisierten Freundschaften, sondern die digital kommunizierten Identitäten?[41] Kraft der technologisch ermöglichten Beschleunigung „ticken" Menschen auch in ihren Beziehungen schneller. Dieser raschere Beziehungswechsel birgt die Gefahr sozialer Desintegration in sich.[42] Wird die menschliche Subjektivität hochgradig durch ihre Relationen konstituiert, so wirkt sich solche Beschleunigung auf die Identität verflüssigend und destabilisierend aus; richtungslose Dynamik geht mit einer regelrechten „Identitätsschrumpfung" einher.[43] Digitale Quantifizierungen der Identität tun das Ihre dazu. „Individualität wird zu einem Oberflächenphänomen", bemerkt der Technik-Philosoph GERNOT BÖHME.[44]

Prompt treten dort, wo Identitäten erodieren und aus echter Freundschaft eine künstliche Status-Kategorie wird, an die Stelle eines vertrauensvollen Miteinanders leicht Irritationen, Neid und Hader. Die bereits erwähnte Studie der Technischen Universität Darmstadt berichtet, Facebook mache wegen

[39] Vgl. INGE KUTTER: Facebook macht dick, blöd... und wirkt wie Sex: Ist das tatsächlich zu beweisen?, in: DIE ZEIT Nr. 6/2013, 36. Siehe bereits H. BEDFORD-STROHM: Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit (1999).

[40] SHERRY TURKLE: Wir müssen reden, in: DIE ZEIT Nr. 19/2012, 11.

[41] „Das Leben im Internet wird für viele Menschen zum Teil ihres wirklichen Lebens, wobei sie sich aber in eine Mannigfaltigkeit von Identitäten aufspalten, deren Einheit von ihnen nicht mehr geleistet werden kann oder muss", erklärt G. BÖHME: Invasive Technisierung (2008), S. 309. N. CARR warnt: „Wenn wir unser Gedächtnis in eine Maschine auslagern, lagern wir damit auch einen wichtigen Teil unseres Intellekts und sogar unsere Identität aus" (Wer bin ich, wenn ich online bin... [2010], S. 306).

[42] Vgl. H. ROSA: Beschleunigung, S. 433.

[43] Ebd., S. 238f. und 437.

[44] G. BÖHME: Invasive Technisierung, S. 18.

des ständigen Vergleichs mit „Freunden" neidisch und unzufrieden.[45] Auch Mobben und Rufmord greifen eher Raum.[46] Dass die Rede von Freundschaft im Web-Horizont einer geradezu missbräuchlichen Begriffsverwirrung unterworfen ist, ändert sich im Übrigen kaum dadurch, dass *Facebook* es ermöglicht, „enge Freunde" von der breiten Freundesmenge abzugrenzen – was wiederum sogar Feindschaften provozieren mag.[47] Jedenfalls instrumentalisiert die Digitalisierung der Freundschaft deren Wert, reiht ihn ein in die Kategorie des Berechenbaren und funktionalisiert ihn so im digitalen Kampf um Aufmerksamkeit im weltweiten Netz. Sind SM geeignet, Freundschaften zu pflegen, so bergen sie gleichzeitig die Gefahr, den Level von Freundschaften verflachen zu lassen. Fordert nicht Facebook gar dazu auf, Freunde zu verpfeifen?[48] Und gibt es nicht auch die unter anderem ethisch fragwürdige App *Down* (ursprünglich: *Bang with Friends*), kraft derer man jene unter seinen Facebook-Freunden, mit denen man gerne schlafen möchte, anonym markiert, so dass es im Fall von „Gegenseitigkeit" zu einem ‚*match*' kommen kann?[49]

Beziehungen können durch SM gepflegt, ja intensiviert und als bereichernd erfahren werden, aber auch verderben. Inmitten all der sozialen Kommunikation keimt innere Vereinsamung – zumal die Grundkategorie des Vertrauens in der Gefahr steht, als solche an Wert einzubüßen: „Die digitale Vernetzung erleichtert die Informationsbeschaffung dermaßen, dass das Vertrauen als soziale Praxis immer mehr an Bedeutung verliert."[50] Leben Freundschaften im bisherigen Sinn gerade auch von der Differenz zwischen Ferne und Nähe, so schwindet diese in den SM oder wird nivelliert: „Verlernen wir es durch sie nicht tatsächlich, an einen fernen Menschen zu denken und einen nahen Menschen zu fassen?"[51]

[45] http://www.tu-darmstadt.de/vorbeischauen/aktuell/einzelansicht_63808.de.jsp (Zugriff 24.1.2013).
[46] Vgl. Roberto Saviano: Fangt die Schmäher ein, in: DIE ZEIT Nr. 25/2013, 9.
[47] Vgl. Nina Pauer u.a.: Die große Vergiftung, in: DIE ZEIT Nr. 21/2013, 2f.
[48] Vgl. Kilian Trotier: Familienfest. Der Börsengang zwingt Facebook zu Denunziation und Zensur, in: DIE ZEIT Nr. 30/2012, 41; E. Morozov: Smarte neue Welt, S. 311–317 und 323.
[49] Diese App hat sich wie ein Flächenbrand verbreitet; dabei „verbleibt jede Anmache, die nicht auf Gegenliebe stößt, in den Grenzen des eigenen Bewusstseins (und natürlich der Big Data von Facebook und Co. – aber das ist kein sexkulturelles Problem, sondern eines der Datensicherung)" – so Ijoma Mangold: Eine Welt ohne Flirt, in: DIE ZEIT Nr. 7/2013, 44. Vgl. auch Benedikt Fuest: Umstrittene App macht Facebook zum Sexvermittler, in: *WELT kompakt* vom 1.2.2013, 27.
[50] B-C. Han: Im Schwarm, S. 91.
[51] Ebd., S. 72.

Fazit: SM sind durchaus geeignet, Beziehungen herzustellen oder zu intensivieren. Aber der dafür erforderliche Zeitaufwand, ja das grundsätzlich vermehrte Hineingezogen-Werden ins künstliche Online-Dasein[52] droht Freundschaftspflege im nichtvirtuellen Raum eventuell zu schmälern. Der Begriff der Freundschaft verflacht, Beziehungen und die eigene Identität werden in fragwürdiger Weise umstrukturiert. Dem Johannesevangelium zufolge hat Jesus seine Jünger ausdrücklich als seine „Freunde" bezeichnet (15,14): Freundschaft ist aus neutestamentlicher Perspektive geradezu eine Kategorie des Gottesreiches.[53] Ist es nicht auch in Anbetracht dieses Befunds als eher frag-würdig anzusehen, wenn jemand „Freunde" mittels Facebook sucht?

3. Social Media contra Datenschutz – zumutbare Verletzungen?

Dass SM problematische Aspekte hinsichtlich Datenschutz und Datennutzung aufweisen, ist längst bekannt. Man weiß ohnehin: „Daten sind ein perfektes Hortungsobjekt für unsere hyperkapitalistische Ära."[54] Der Journalist Götz Hamann hatte bereits 2012 formuliert:

> „Es gibt Firmen, die nerven. Google und Facebook gehören dazu. Sie entwickeln geniale Produkte – und gehen dann immer wieder unfair mit ihren Nutzern um, wenn es um Datenschutz geht. Es reicht! Datenschutz ist nicht irgendeine Lappalie, sondern ein zentrales Bürgerrecht im 21. Jahrhundert."[55]

2014 heißt es in einem Leitartikel des *Spiegel* deutlicher:

> „Unternehmen wie Google und Facebook dominieren nicht nur ihre Märkte, sie gewinnen auch Gewalt über die Menschen. Sie lernen aus den Daten, die wir ihnen mit unseren Klicks und Einträgen zur Verfügung stellen, sie bilden Konsumentenprofile und lenken uns so, dass wir unser Geld auch zu ihrem Nutzen ausgeben. Wir müssen nicht folgen, aber wir werden konditioniert, manchmal ohne dass wir es merken."[56]

Lanier zählt SM zu den sogenannten „Sirenenservern": Die „sammeln Daten im Netzwerk, für die sie meist nichts bezahlen müssen. Die Daten werden mit den leistungsfähigsten Computern analysiert, die von Spitzenkräften gewartet

[52] Siehe M. Lütz: Bluff! (2012), bes. Kap. 3c., wo vor SM und der medial inszenierten Pseudowelt gewarnt wird.
[53] Vgl. W. Sparn: Reich Gottes – Reich der Freundschaft (1999).
[54] E. Morozov: Smarte neue Welt, S. 386. Vgl. auch A. Lück: Der gläserne Mensch im Internet (2013).
[55] Götz Hamann: Falsche Verbündete, in: DIE ZEIT Nr. 43/2012, 21.
[56] Wolfgang Büchner: Kampf den Avataren. Leitartikel in: *Der Spiegel* Nr. 21/2014, 12.

werden. Die Ergebnisse der Analysen werden geheim gehalten, aber dazu genutzt, die übrige Welt zum eigenen Vorteil zu manipulieren"[57].

Nicht nur ökonomische, sondern auch politische Interessen greifen hierbei Raum. SM kommen durch den von EDWARD SNOWDEN ins Rollen gebrachten NSA-Skandal ins Visier: Nicht ohne Grund wünschte der Untersuchungsausschuss des deutschen Bundestages zur Späh-Affäre unter anderem die Spitzen von Facebook und Twitter als Zeugen zu laden.[58] Selbst wer etwa Google, Facebook, PalTalk, AOL, Skype oder YouTube nicht nutzt, wird vom Prism-System der NSA indirekt erfasst: Es könnte bereits ausreichen, mit einem Kunden der SM- Dienste beispielsweise per E-Mail in Kontakt zu treten; wird nämlich dessen Kommunikation überwacht, ist auch der Gesprächspartner betroffen.[59] Noch brisanter klingen folgende Medieninformationen von Ende Mai 2014: Der deutsche Bundesnachrichtendienst (BND) will demnach SM nicht nur nachträglich ausforschen, wenn ein Verdacht vorliegt, sondern automatisch und permanent: „Echtzeitanalyse von Streaming-Daten" heißt das dann.[60]

Umso erstaunlicher bleibt die anhaltende Unbedarftheit vieler „Nutzer" in dieser Hinsicht. Offenbar wird gerade der Wert „sozialer" Sofortvernetzung meist so hoch veranschlagt, dass entsprechende Nachteile gern oder zähneknirschend in Kauf genommen werden. Allerdings ist zu vermuten, dass Umfang und langfristige Folgen der Datenspeicherung und -Verarbeitung der Kundschaft oft kaum in angemessener Weise bewusst sind – und zwar umso weniger, je mehr „Beruhigungspillen" von den betreffenden Internet-Unternehmen verabreicht werden. Beispielsweise hat Facebook schon 2011 versprochen, den Datenschutz zu verbessern[61] – und 2014 eine neue Datenschutzhilfe offeriert. Doch selbst die neueste Maßnahme fand deutliche Kritik: Hier

[57] J. LANIER: Wem gehört die Zukunft, S. 88. LANIER bemerkt zudem: „Bei den meisten sozialen Netzwerken gab es bereits erhebliche Datenpannen, bei denen Daten nach außen gelangten, die Privatsphäre-Einstellungen der Nutzer missachtet wurden oder gegen Regeln der Datennutzung verstoßen wurde. Man könnte ein eigenes Buch nur mit solchen Datenpannen veröffentlichen" (S. 386).

[58] Laut *F.A.Z.* Nr. 118 vom 22.5.2014, 1. Siehe zum Thema auch https://www.socialmedialernen.com/medienpraevention/liest-nsa-daten-facebook-user-mit/ (Zugriff 19.5.2014).

[59] http://www.zeit.de/digital/datenschutz/2013-06/nsa-prism-gegenwehr (Zugriff 20.5.2014).

[60] http://www.heute.de/bnd-will-angeblich-soziale-netzwerke-in-echtzeit-live-ausspaehen-33398204.html (Zugriff 31.5.2014).

[61] Siehe die *dapd*-Meldung „Facebook will nachbessern" in: *Stuttgarter Zeitung* Nr. 209 vom 9.9.2011, 18.

entstehe bei näherem Hinsehen durchaus der Eindruck, der Bock werde zum Gärtner gemacht.[62]

Die ethisch relevante Datenschutz-Problematik betrifft freilich die Internet-Kultur insgesamt: „Datenschutz und Privatsphäre sind de facto abgeschafft."[63] Laut THOMAS FISCHERMANN und GÖTZ HAMANN ist das Internet „die größte Überwachungsmaschine aller Zeiten", durch welche die Freiheit und Kommunikation ungezählter Nutzer bedroht wird und von der inzwischen nicht mehr klar ist, ob sie künftig vielleicht von „Hightech-Verbrecherbanden" beherrscht werden wird.[64] Die SM aber haben an der digitalen Datenschutz-Problematik insofern besonderen Anteil, als sie in vorzüglicher Weise dazu verleiten, persönliche Daten preiszugeben: Man tut es ja vordergründig für „Freunde", für die funktionierende Live-Kommunikation mit vertrauenswürdigen Personen. Nur scheinbar sind SM kostenlos, in Wahrheit haben sie „ihren Preis: Daten und Werbung. Mit der Auswertung Ihrer Daten verdient Facebook Geld"[65]. Was datensaugende SM-Unternehmen und außerdem Hacker unterschiedlichster Provenienz im Hintergrund anstellen, diese Frage wird oft allzu fahrlässig ausgeblendet, verdrängt oder kleingeredet. Bereitwillig gibt man allenthalben der taktischen Forderung nach mehr „Offenheit" und „Authentizität" nach – ohne zu bedenken, dass es sich um eine höchst ambivalente, insbesondere von kommerziellen Interessen gesteuerte Erwartung handelt. MOROZOV betont mit Recht, es gelte, der „Tyrannei der Offenheit" zu widerstehen[66]: Ethisch gehe es um den Schutz der Privatheit zur Wahrung und Förderung eigener Identität.[67] LANIER weiß indessen, dass Konzerne wie unter anderem Facebook darauf abzielen, es werde „keine Geheimnisse und keine Zugangsbeschränkungen mehr geben. Die ganze Welt wird offen sein, als ob die Erde eine Kristallkugel wäre"[68].

[62] So der Artikel „Was ist los im Social Web?" in: *Computer Bild* Nr. 11/2014, 38.

[63] M. DÖPFNER: Die Freiheitsfalle (2011), S. 22. Längst „ist die Freiheit bedroht, vor allem durch die ... Abschaffung der Privatsphäre im Internet" (19). Siehe auch CHR. SCHERTZ/D. HÖCH: Privat war gestern (2011); C. KURZ/F. RIEGER: Die Datenfresser (2011); TH. R. KÖHLER: Die Internetfalle (2012²).

[64] Vgl. TH. FISCHERMANN/G. HAMANN: Zeitbombe Internet (2011), S. 31 und 37.

[65] Evangelisches Bildungswerk München e.V. (Hg.): „Soll ich, soll ich nicht ... auf Facebook?" (2014), S. 23. Bei Twitter soll der neue Deutschland-Chef Thomas de Buhr „den Kanal zum erfolgreichen Werbemedium machen" (Leif Pellikan: #21, in: *W&V* Nr. 18 vom 28.4.2014, 11).

[66] E. MOROZOV: Smarte neue Welt, S. 170; vgl. 145. Der Internettheoretiker warnt „vor den Göttern der Transparenz" (150).

[67] Vgl. ebd., S. 399 und 403. „In den Händen von Facebook ist Authentizität nur eine rhetorische Waffe, die Ängste von Usern schürt und bewirkt, dass noch mehr ‚Big Data' hochgeladen wird" (522).

[68] J. LANIER: Wem gehört die Zukunft?, S. 39. Für den Internetspezialisten ist klar, dass „Face-

Faktisch trägt indessen jeder „User", der sich entscheidet, sich auf den Portalen der SM zu bewegen bzw. dort zu bleiben, mit zum kulturweiten Abbau der Privatsphäre bei. HAN kritisiert: „Die sozialen Netzwerke erweisen sich als Ausstellungsräume des Privaten."[69] Denn: „Überwachung und Kontrolle sind ein *inhärenter* Teil der digitalen Kommunikation", und in diesem Zusammenhang nähert sich die Tätigkeit von SM „der eines Geheimdienstes": „Unternehmen wie Facebook oder Google arbeiten selbst wie Geheimdienste. Sie leuchten unser Leben aus, um aus den ausgespähten Informationen Kapital zu schlagen."[70]

Facebook, das weitaus größte aller SM, hat wenige Monate vor seinem Börsengang für seine Nutzer verpflichtend „Timeline" eingeführt – eine Art Lebenschronik auf der Basis sämtlicher Einträge. „Niemals zuvor hat es einen weiter reichenden Versuch gegeben, den gläsernen Menschen zu schaffen", bemerkte dazu JOHANNES BOIE am 26. Januar 2012 auf Seite 1 der *Süddeutschen Zeitung*. Er erläuterte: „Die chronologische Übersicht macht das Leben der Nutzer transparenter, als es ohnehin war: etwa für Facebooks Werbekunden, die den dort registrierten Menschen stets das Produkt anbieten können, das sie gerade angeblich benötigen oder – künftig dank Timeline – schon einmal besessen haben." Wer ein bestimmtes Bild aus dem eigenen Profil entferne, markiere es wohl lediglich als unsichtbar; das bedeute nicht, dass es tatsächlich von Facebooks Großcomputern verschwinde. In Europa bereite diese Erweiterung vielen Menschen Sorge, denn: „Gründer und Chef Mark Zuckerberg betont gern, er arbeite an der Vision einer vernetzten Welt. Da ist wenig Platz für vermeintlich kleinliche Bedenken." Angesichts dieser Entwicklung erklärte der Professor für Medienpädagogik an der Universität Leipzig, BERND SCHORB:

> „Ich bin nicht bereit, die ökonomischen Ziele von Facebook zu unterstützen. ... Das Prinzip, nach dem Facebook arbeitet, halte ich für höchst problematisch."[71]

book einen Weg gefunden hat, Nutzer unter einem eigenen exklusiven Mikroskop zu versammeln" (150). Demnach „gibt es zwei Versionen von Ihnen auf Facebook: die Version, die Sie eifrig und vielleicht offen und ehrlich pflegen – und das streng gehütete, größte Geheimnis der Welt: die Daten über Sie, die dazu benutzt werden, den Zugang zu Ihnen an Dritte wie beispielsweise Werbekunden zu verkaufen. Diese zweite Version der Daten bekommen Sie nie zu Gesicht" (157).

[69] B-C. HAN: Im Schwarm, S. 8.

[70] Ebd., S. 93 und 95.

[71] BERND SCHORB: „Internet ist das reale Leben", Interview in: *zeitzeichen* 3/2012, 34–37, hier 34. Wirtschaftlich strebt Facebook weiter in auffälliger Weise voran: „Ist Mark Zuckerberg shopping-süchtig? Nach der Mega-Übernahme von WhatsApp hat der Facebook-Boss jetzt den nächsten Milliarden-Kauf unter Dach und Fach. ... Für Kaufrausch-Zuckerberg sind Datenbril-

Auch der Internet-Experte JARON LANIER betont, dass er „die Bedingungen von Facebook nicht zu akzeptieren bereit" sei.[72] Kein Wunder, dass 2014 nicht zuletzt die neue deutsche Bundesdatenschutzbeauftragte ANDREA VOSSHOFF ihren mandatsbedingten Facebook-Account aufgegeben hat: „Den wollte ich als Datenschutzbeauftragte so nicht weiterführen...."[73] Und selbst kirchlich hat sich Entsprechendes getan: Der namhafte Ethiker und Altbischof WOLFGANG HUBER hat 2012 seine Mitgliedschaft im sozialen Netzwerk beendet und öffentlich erklärt:

> „Die Verfügungsgewalt über die einmal in Facebook eingestellten Daten geht für alle Zeit an den Internetkonzern über. Das halte ich mit der Wahrung der Persönlichkeitsrechte für nicht mehr vereinbar."[74]

Facebook missbrauche seine Monopolstellung vor allem aus ökonomischen Gründen.[75] Kirchliche Institutionen wären seiner Überzeugung nach „gut beraten, sich mit den Auswirkungen von dem, was Facebook jetzt tut, auseinanderzusetzen und in die öffentliche Debatte einzusteigen."

In der *Pforzheimer Zeitung* war am 5. Januar 2013 auf Seite 1 über Facebook nachzulesen, das Netzwerk hake „seit kurzem stellvertretend für die virtuelle Freundesschar im Statusfeld nach, wie es um das werte Befinden steht – und bringt die Antwort gleich unter die Leute. Kein Wunder also, wenn die Mitglieder künftig nicht mehr nur erfahren, wer gerade wo und mit wem an welchem Strand verweilt, auf welcher Party versucht oder welches Mini verkostet." Am 6. Februar 2013 meldete die *BILD-Zeitung* auf Seite 1:

> „Nach Informationen der Nachrichtenagentur Bloomberg arbeitet Facebook zurzeit an einer neuen Smartphone-App, die den Aufenthaltsort ihres Besitzers jederzeit protokolliert und die Daten ans soziale Netzwerk überträgt. ... Mit diesen Daten können Bewegungsprofile erstellt, ortsbezogene Werbung verkauft werden."

len das nächste große Ding", so DIRK BENNINGHOFF: Shopaholic Zuckerberg (http://www.bild.de/geld/wirtschaft/facebook/zuckerberg-im-kaufrausch-35228948.bild.html (Zugriff 12.5.2014).

[72] J. LANIER: Wem gehört die Zukunft?, S. 273. „Um weiterhin daran teilzunehmen, müsste ich die Philosophie von Facebook akzeptieren, die unter anderem besagt, dass dritte Parteien mich und meine Familie ausspionieren dürfen, um die besten Manipulationsmöglichkeiten zu finden..." (ebd.).

[73] ANDREA VOSSHOFF im Interview: Kein Abkommen schützt die Bürger, in: *Die Welt* vom 22.5.2014, 5.

[74] WOLFGANG HUBER: „Das geht zu weit". Altbischof Wolfgang Huber verlässt Facebook, in: *zeitzeichen* 3/2012, 24. Siehe auch JOHANNES GERNERT: Plötzlich im Glashaus (ebd. 25-27).

[75] HAN betont: „Die sozialen Netzwerke verstärken diesen Zwang zur Kommunikation massiv. Er ergibt sich letzten Endes aus der Logik des Kapitals. Der beschleunigte Kreislauf von Kommunikation und Information führt zum beschleunigten Kreislauf von Kapital" (Im Schwarm, S. 77).

THILO WEICHERT, der Datenschutzbeauftragte Schleswig-Holsteins, kommentierte: „Ich halte diese Geschäftsmodelle für inakzeptabel, da Nutzerprofile kommerziell ausgebeutet werden!"[76] Tatsächlich gibt sich Facebook explizit das Recht, die Profilfotos und Namen seiner Nutzer sowie deren Inhalte für Werbung zu verwenden.[77] MAX SCHREMS, der die größte Datenschutz-Prüfung in der Geschichte von Facebook angestoßen hat, betont: „So viele und so sensible Bürgerinformationen wie Facebook hat nicht einmal die Stasi gesammelt."[78] Mit ihm wehren sich zumindest einzelne „Verbraucher"[79]. Im Übrigen werden auch manche öffentlichen Einrichtungen im Umgang mit den SM endlich vorsichtiger.[80]

Fazit: Der Daten-Zugriff durch die digitale Revolution stellt gerade auf dem Gebiet der SM eine besondere Herausforderung dar.[81] Der Lyriker und

[76] *BILD-Zeitung* vom 6.2.2013, 1. Der Hamburger Datenschutzbeauftragte JOHANNES CASPAR kritisiert die Suchfunktion „Graph Search" im Gespräch mit der Nachrichtenagentur *dapd*: Sie ermögliche eine „gezielte private Rasterfahndung über bestimmte Merkmale"; Nutzer könnten durch andere Nutzer kategorisiert und Profilen zugeordnet werden; Freundschaften würden zu Datenbanken (laut *ARD*, 17.1.2013). Vgl. auch KNUT KROHN: Datenschutz gegen Sammelwut, in: *Stuttgarter Zeitung* Nr. 40 vom 16.2.2013, 2: „Facebook will mit einer neuen Anwendung den aktuellen Aufenthaltsort seiner Mitglieder verfolgen, um sie über Freunde in ihrer Nähe zu informieren... Datenschützer laufen aber Sturm."

[77] http://www.n-tv.de/technik/Comeback-der-Gesichtserkennung-article11285926.html (Zugriff 6.9.2013). Der *n-tv*-Beitrag fragt: „Kommt jetzt die Gesichtserkennung in Facebook wieder?"

[78] Zit. nach: ALINA FICHTER: Der junge Mann und der Multi, in: DIE ZEIT Nr. 5/2013, 19; vgl. M. SCHREMS: Kämpf um deine Daten (2014).

[79] „Fast unbemerkt von der Öffentlichkeit haben Verbraucherschützer den Kampf gegen die Schnüffelei aufgenommen. Mit einer Reihe von Verfahren gegen Google, Facebook und Apple oder deren App Stores wollen sie das Recht auf Privatheit retten. Schließlich ist es in Deutschland von der Verfassung garantiert, also ein Grundrecht. Wenn sich nichts ändert, droht es während der allgemeinen Euphorie um die digitalen Errungenschaften zu verkümmern" (GUNHILD LÜTGE: Schnüffeln verboten, in: DIE ZEIT Nr. 19/2014, 22).

[80] Der rheinland-pfälzische Datenschutzbeauftragte EDGAR WAGENER rügte Facebook-Fanseiten von Behörden: Es gebe gegen diese Seiten erhebliche Bedenken; ein Klick auf den *Like*-Button sei mit eigenen Daten zu bezahlen (*Die Welt aktuell* vom 9.7.2012, 8). Inzwischen verzichten öffentliche Einrichtungen in Baden-Württemberg auf Facebooks *Like*-Button: „Auf den Webseiten von 47 öffentlichen Einrichtungen im Südwesten können Nutzer den Facebook-Button ‚Gefällt mir' gar nicht mehr oder nur noch über eine Zwei-Klick-Lösung benutzen." Damit reagierten sie auf die Aufforderung des Landesbeauftragten für Datenschutz (Näheres unter http://www.heise.de/newsticker/meldung/Oeffentliche-Einrichtungen-in-Baden-Wuerttemberg-verzichten-auf-Facebooks-Like-Button-2050332.html (Zugriff 30.4.2014).

[81] JOHANNES GERNERT warnt: „Die Daten sind für die Werbeindustrie bestimmt. Alles was die Facebook-Mitglieder in die Eingabemasken einspeisen, könnte irgendwie kommerziell verwendet werden – wenn nicht jetzt, dann vielleicht in der Zukunft" (Plötzlich im Glashaus, in: *zeitzeichen* 3/2012, 25–27, hier 25). „Facebook lässt seine Mitglieder oft im Unklaren darüber, was mit ihren Daten passiert, was die Algorithmen aus ihnen errechnen. Vielleicht ist das das größte Vergehen dieses globalen Online-Unternehmens"(26). GERNERT betont andernorts:

Schriftsteller HANS MAGNUS ENZENSBERGER hat es in seinem schon erwähnten Aufruf zum Widerstand auf den Punkt gebracht:

> „Netzwerke wie Facebook nennen sich ‚sozial', obwohl sie ihren Ehrgeiz daransetzen, ihre Kundschaft so asozial wie möglich zu behandeln. Wer solche Freunde haben will, dem ist nicht zu helfen. Wer bereits das Unglück hat, einem solchen Unternehmen anzugehören, der ergreife so schnell wie möglich die Flucht. Das ist gar nicht so einfach. Was ein Krake einmal erbeutet hat, gibt er nie wieder freiwillig her."

Aus ethischer Sicht sollte der damit angesprochene Sachverhalt nicht verharmlost werden.[82] Vielmehr verdient er, klar als Skandal benannt zu werden – erst recht im Zeitalter von „Big Data"![83] Denn es „gibt nichts Gefährlicheres als jemanden mit vielen großen Computern und der Fähigkeit, nach Gutdünken Daten zu sammeln – egal ob es eine Firma oder ein Staat ist"[84].

4. „Soziale Medien" – Mittel narzisstischer Selbstaufblähung?

Was nicht digital zählbar ist, zählt heute immer weniger. Offline-Sein hat ontologische Relevanz bald nur noch unter Bezug aufs scheinbar „eigentliche" Online-Sein. Insofern ist es oft nackte Seinsangst, die Menschen in die Bejahung der Digitalisierung und so auch in die SM treibt. Tiefenpsychologisch gesehen ist es der Versuch digitaler Todesangstbewältigung[85], der die Massen zur Mitgliedschaft in jenen Vernetzungen veranlasst, in denen sich das vermeintliche „neue Sein" finden lässt: „Ich bin auf Facebook, also bin ich."[86]

Dieses neuartige Sein ist nicht zuletzt dadurch neu, dass es auf eingängige Art eine enorme Steigerung des in jedem Menschen angelegten, bis zu einem gewissen Grad gesunden Narzissmus ermöglicht. In den SM geht es CHRISTIAN

„Facebook versteht sich als ein Unternehmen von Hackern" (Wie wird Facebook wieder cool? in: DIE ZEIT Nr. 38/2012, 23).

[82] Eine solche Verharmlosung unternimmt die evangelische „Orientierungshilfe für Kirchengemeinden" (a.a.O. 23), indem sie darauf verweist, dass viele Online-Einkaufsportale und Payback-Karten ja noch mehr Daten erheben. Das aber ist erstens kein „Trost", und zweitens wird die gewaltige Macht der SM mit ihren Algorithmen-Berechnungen hier heruntergespielt.

[83] Vgl. V. MAYER-SCHÖNBERGER/K. CUKIER: Big Data (2013). In den USA wurde die „Heimliche Studie" von Facebook (2012) 2014 sogar ein Fall für Aufsichtsbehörden: Das Psycho-Experiment des Unternehmens habe Nutzerrechte missachtet (http://www.zeit.de/digital/datenschutz/2014-07/facebook-nutzerdaten-datenschutz-experiment-klage – Zugriff 12.7.2014).

[84] So der US-Informatiker ALEX PENTLAND im Interview „Wow, das macht Spaß!" (in: *Der Spiegel* Nr. 21/2014, 100–104, hier 104).

[85] Vgl. HERMANN VOGT: Todesangst prägt die Kultur mit. Entdeckungen amerikanischer Psychologen, in: *Lutherische Monatshefte* 29 (1990), 402–404.

[86] CHR. RUCH: „Freunde als ob", S. 51.

RUCH zufolge in durchschaubarer Weise „um eitle Selbstbespiegelung“[87]. Sind schon Handy- und Mail-Kommunikation „eine Art Nuckelflasche, aus der man sich süßen Brei holt“[88], so verstärken SM den regressiven Trend, wie der Psychologe HANS-JOACHIM MAAZ bemerkt: „Narzisstisch bedürftige Menschen machen sich zu Junkies der medialen Angebote, der Sintflut an sinnloser, überflüssiger und verwirrender Information aus dem Internet....“[89] Sein verstorbener Kollege WOLFGANG BERGMANN erläutert:

> „Wenn sich nun also mit Hilfe der neuen Technologien urplötzlich Erlebnislandschaften und Kommunikationsfelder auftun, die den harten, widerständigen Charakter der gegenständlichen Welt zeitweise widerrufen – sollten dann die zurückgedrängten archaischen und narzißtisch-untröstlichen Wunschanteile nicht nach ihnen greifen wie nach einer unvergleichlichen Befreiung?“[90]

Diese scheinbare „Befreiung“ komme der Ersatz-„Erlösung“ eines Drogentrips nahe. Tatsächlich ist der Name *Narziss* verwandt mit dem Begriff der Narkose:

> „Die Unterdrückung des Fühlens, des Schmerzes wird damit Programm. Wer keinen Schmerz mehr empfindet, braucht auch keinen Trost, wird damit unabhängig und stolz, was die ‚Grandiosität‘ des Narzissmus erklärt.“[91]

Das bekanntlich hohe Suchtpotential der SM hängt genau damit zusammen, dass sie narzisstische Gefühle mit großem Geschick bedienen.[92] Wissenschaftler der Universität in Chicago haben herausgefunden, dass das Suchtpotential der SM sogar höher ist als das von Zigaretten und Alkohol – lediglich Sex und Schlaf sollen den Probanden wichtiger als Facebook oder Twitter gewesen sein. Wie der wissenschaftliche Leiter WILHELM HOFMANN erklärte, kann dem Verlangen nach SM so leicht nachgegeben werden, weil sie – dank mobilem

[87] Ebd.; NINA PAUER weiß: „Optimal fängt Facebooks Struktur den User in seiner warmen Krabbeldecke der Ich-Bezogenheit auf: Wer eingeloggt ist, schaut den ganzen Tag sein eigenes Profilbild an, als sei er im frühkindlichen Spiegelstadium hängen geblieben.“ Doch „was vom Netzwerk Facebook bleibt, sind User in einem halb komatösen Zustand. ... Was vom Netzwerk bleibt, ist Ödnis – und die Sehnsucht, dieses Mal nicht nach dem Wir, sondern nach dem Ich“ („Mama, mir ist langweilig!“, in: DIE ZEIT Nr. 42/2012, 58).

[88] ALEX RÜHLE: Jenseits der Stille, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 21.6.2009.

[89] H.-J. MAAZ: Die narzisstische Gesellschaft (2012), S. 95f.

[90] W. BERGMANN: Abschied vom Gewissen (2000), S. 150. „Das Selbst des Körpers ist nicht das Selbst der Kommunikation im Netz“ (51).

[91] H.-J. MAAZ: Die narzisstische Gesellschaft, S. 7. Vgl. bereits CHR. LASCH: Das Zeitalter des Narzißmus (1980).

[92] Vgl. z.B. G. FARKE: Gefangen im Netz? (2011). „Aber wenn Speicherplatz billig ist und die Angst um menschliche Schwäche so groß wie eh und je, ist Narzissmus nicht leicht von Pragmatismus zu unterscheiden“ (E. MOROZOV: Smarte neue Welt, S. 446).

Netz – immer verfügbar sind und wenig kosten; er wusste, Experten hätten sogar vor gesundheitsgefährdenden Auswirkungen durch SM-Nutzung gewarnt.[93]

Auch laut BYUNG-CHUL HAN erweist sich bei den SM die digitale Technik „als eine narzisstische Ego-Maschine. Und sie ist kein dialogisches Medium"[94]. In der Tat begegnet hier, genau betrachtet, kein echtes Du:

> „Das Face, das sich ausstellt und um Aufmerksamkeit buhlt, ist kein *Antlitz*. Ihm wohnt kein *Blick* inne. Die Intentionalität der *Ausstellung* zerstört jene *Innerlichkeit*, jene *Zurückhaltung*, die den Blick konstituiert... So weicht der Kerker der Liebe heute der Hölle der Freiheit."[95]

Nächstenliebe macht – unterstützt durch die technizistisch bedingte Erodierung menschlicher Empathiefähigkeit[96] – zunehmend narzisstischer Selbstverliebtheit Platz. MAAZ bestätigt:

> „Ein wesentliches Symptom des Narzissmus ist die Unfähigkeit zur Empathie. Der narzisstisch gestörte Mensch ist nur mit sich selbst beschäftigt, um die Wunden zu lecken, die durch Liebesmangel geschlagen wurden, da bleibt kein Raum für andere."[97]

Im Zuge der krankhaften Durchsetzung seines Freiheitswillens schreckt das narzisstische Subjekt nicht davor zurück, die Freiheit anderer zu beschädigen. Wo sich aber der Narzissmus zu einem Kulturphänomen auswächst, dort kann man auch kollektiv von einer „narzisstischen Gesellschaft" reden, wie das MAAZ im Titel seines Bestsellers von 2012 tut. Indes – „Gesellschaften, die in ihren Mitgliedern Narzissmus erzeugen, funktionieren nicht..."[98] Insofern

[93] Laut *Evangelisches Sonntagsblatt aus Bayern* Nr. 43/2012, 4, sowie http://www.heute.de/ZDFheute/inhalt/20/0,3672,8477172,00.html (Zugriff: 16.2.2012). Vgl. auch N. CHRISTAKIS/J. FOWLER: Die Macht sozialer Netzwerke (2011).

[94] B-C. HAN: Im Schwarm, S. 65. „Nicht die ‚Nächstenliebe', sondern der Narzissmus beherrscht die digitale Kommunikation" (ebd.). Weil diese eine sofortige Affektabfuhr ermöglicht, lassen sich die SM mit HAN auch als „Affektmedien" (10) bezeichnen.

[95] Ebd., S. 39.

[96] CARR weiß: „Der Preis den wir für die Macht der Technik bezahlen, ist die Entfremdung. Dieses Opfer kann insbesondere bei unseren intellektuellen Technologien sehr hoch sein. Die Werkzeuge des Geistes verstärken und betäuben gleichermaßen die intimsten und menschlichsten unserer natürlichen Fähigkeiten – die Vernunft, die Beobachtungsgabe, das Gedächtnis und unsere Gefühle" (Wer bin ich, S. 326).

[97] H.-J. MAAZ: Die narzisstische Gesellschaft, S. 27. Diese Fähigkeit zur Empathie ist eigentlich „Grundlage der menschlichen Kommunikation", betont DETLEF B. LINKE: Religion als Risiko (2003), S. 245. Es ist fatal, dass die dem Namen nach „sozialen" Kommunikationsmedien bei näherer Betrachtung das Soziale, Kommunikative im Kern zu untergraben drohen.

[98] J.F. SCHUMAKER: Das manipulierte Glück (2009), S. 175. „Die Konsumkultur hat in den Narzissmus ... hohe Investitionen gesteckt" (173).

tun SM, indem sie narzisstischer Selbstaufblähung förderlich sind, der Gesellschaft insgesamt auf die Dauer wohl keinen guten Dienst. Es wäre an der Zeit, dass namentlich christliche Ethiker mehr auf die interdisziplinär diagnostizierten Zusammenhänge dieser Thematik eingehen.

Fazit: Der im digitalen Zeitalter immer öfter glücklich[99] betäubte, sich geradezu süchtig machende Mensch „surft auf der Welle der Moden und des Zeitgeistes und ist ständig Opfer von Suggestionen und Verheißungen"[100]. Die gern genutzten SM fördern Narzissmus – individuell[101] und als gesamtgesellschaftliches Phänomen. Mit dem Philosophen HAN bleibt festzuhalten: „Soziale Medien wie Twitter oder Facebook ... sind narzisstische Medien."[102] Auch auf Grund dessen sollten christliche Ethik und Kirchenleitungen mit Beitrittsempfehlungen doch wohl besser zurückhaltend sein.

5. Demokratische Macht sozialer Medien – eine politische Illusion?

Vielfach wird zu Gunsten der SM unter Hinweis auf ihre demokratieförderliche Macht argumentiert. So unterstreicht die Fraktionsvorsitzende der Grünen im deutschen Bundestag, KARIN GÖRING-ECKHARDT, die hilfreiche Funktion der SM für Demokratisierungsprozesse: „In der revolutionären Situation gehört das Netz der Bürgergesellschaft."[103]

Dergleichen mag in manchen Situationen im fernen Ausland stimmen: Da haben Facebook, Twitter & Co. in der Tat schon diverse *Democracy*-Effekte gezeigt – aber mit welcher Langzeitwirkung, das bleibt in Ägypten, in Tunesien[104], in der Türkei und ebenso in der Ukraine merkwürdig offen. Mit Recht

[99] SCHUMAKER beobachtet, dass „viele Menschen, die unter deprimierenden Bedingungen leben und sogar auf der Schwelle zu einer schwerwiegenden Depression stehen, sich selbst weiterhin als glücklich wahrnehmen können" (Das manipulierte Glück, S. 26f.). Eine verbreitete narzisstische Selbsttäuschung!

[100] H.-J. MAAZ: Die narzisstische Gesellschaft, S. 12. Vgl. auch M. SPITZER: Digitale Demenz (2012), S. 274: „Digitale Medien machen süchtig und rauben uns den Schlaf."

[101] „Soziale Netzwerke weisen ein Muster auf, das viele Leute in die Lage versetzt, die Aufmerksamkeit anderer auf sich zu ziehen" (J. LANIER: Wem gehört die Zukunft?, S. 316).

[102] B-C. HAN: Im Schwarm, S. 80. Vgl. KHUÊ PHAM: Der Fluch des Twitterns, in: DIE ZEIT Nr. 10/2013, 11; W. THIEDE: Freiheit, S. 63ff.

[103] KARIN GÖRING-ECKHARDT: Das dionysische Moment des Netzes, in: *F.A.Z.* Nr. 86 vom 11.4.2014, 14.

[104] Vgl. GERO VON RANDOW: Mit Facebook und Scharia, in: DIE ZEIT Nr. 43/2011 (http://www.zeit.de/2011/43/Tunesien-Reportage – Zugriff 3.5.2014). In Tunesien begann der Arabische Frühling, doch die Wahlen wurden von Islamisten gewonnen (zum Islamismus siehe W. Thiede: „Die Wahrheit ist exklusiv (2014), S. 151ff.).

unterstreicht LINUS NEUMANN: „Der Mythos der Facebook-Revolution ist nicht nur falsch, sondern auch gefährlich."[105] Er ruft in Erinnerung:

> „Revolutionen, egal ob von rechts, links, oben oder unten, richten sich per definitionem gegen das Bestehende und überwinden es durch das Brechen seiner Regeln und Gesetze: Das Undenkbare wird gedacht, dass Unmögliche getan. Ein Kommunikationsmedium, das sich aber diese Gesetze und Regeln einverleibt, ist daher für Revolutionen ungeeignet. Hinsichtlich der Wirkung einer solchen Maßnahme bietet sich ein Vergleich mit dem an, was man bei traditionellen Medien ‚Gleichschaltung' nennt. Wenn ein solcher Effekt jedoch nicht nur Massenmedien, sondern auch unseren halb öffentlichen und privaten Gedankenaustausch in Computer-Netzen befällt, dann unterscheidet uns von einer Orwellschen Dyspotie nur noch die Tatsache, dass wir uns die Teleschirme voller Begeisterung und freiwillig anschaffen."

Die Argumentation für die Brauchbarkeit von SM unter Verweis auf ihre politische Nützlichkeit ist im Grunde von gestern:

> „Die neuen Instrumente, so die Prediger einer naiven Technik-Utopie, würden eine bessere Politik möglich machen, eine bessere Gesellschaft, eine bessere Demokratie. Selten hat sich eine Utopie so rasch so gründlich entzaubert."[106]

Meines Erachtens bleibt strukturell und generell die Nachhaltigkeit digitaler Schwarm-Aktionen zweifelhaft. Laut HAN sind „Empörungswellen" zwar effizient in der Mobilisierung von Aufmerksamkeit, aber wegen ihrer Fluidität und Volatilität „nicht dazu geeignet, den öffentlichen Diskurs, den öffentlichen Raum zu gestalten"[107]. Insofern kommt ihnen auf die Dauer eher geringe politische Relevanz zu. LANIER kritisiert, man nutze

> „die sozialen Netzwerke, um sich über verlorene Vorteile und Chancen zu beschweren, doch die sozialen Netzwerke sind in ihrer derzeitigen Form nichts anderes als Sirenenserver und konzentrieren daher selbst immer mehr Kapital und beschneiden den Handlungsspielraum gewöhnlicher Bürger"[108].

[105] LINUS NEUMANN: Für Umstürze ungeeignet. Der Mythos der Facebook-Revolution ist nicht nur falsch, sondern auch gefährlich, in: *zeitzeichen* 3/2012, 28-30. Vgl. auch E. MOROZOV: Smarte neue Welt, S. 248ff.

[106] NINA PAUER u.a.: Die große Vergiftung, in: DIE ZEIT Nr. 21/2013, 2f, hier 3. Vgl. auch den Artikel „Die Kehrseiten der Twitter-Revolution", in: *pro KOMPAKT* Nr. 15/2011, 18.

[107] B-C. HAN: Im Schwarm, S. 15. „Der zunehmende Präsenz-Zwang, den das digitale Medium erzeugt, bedroht allgemein das Prinzip der Repräsentation" (S. 28). Insofern gefährden auch SM die repräsentative Demokratie. Überhaupt lassen sie die Kultur verflachen (S. 29). HEINRICH WEFING überlegt: „Die Demokratie in der digitalen Gesellschaft wird eine andere sein. Öffentlichkeit, Teilhabe, Legitimation – alle Gewissheiten der alten Welt sind infrage gestellt" (Wir! Sind! Wütend! in: DIE ZEIT Nr. 10/2012, 3).

[108] J. LANIER: Wem gehört die Zukunft?, S. 265.

Gewiss lassen sich dank der Effektivität von SM vorläufige Resultate erzielen, die demokratischen oder humanen Zielsetzungen förderlich sind.[109] Nicht zuletzt spielen sie auch bei der Organisation von sozialem Widerstand eine Rolle. Doch was bedeutet es für solche Protestbewegungen, wenn Daten des Widerstands sowohl im Vorhinein als auch im Nachhinein ausgespäht werden können?[110] Und ließen sich nicht sogar ethisch und politisch fragwürdige Aktionen durch SM puschen?[111] Wie steht es von daher um die Erkenntnis NICHOLAS CARRS, im Zuge der Digitalisierung aller Dinge würden die Menschen zu „geistlosen Datenkonsumenten"?[112] MAAZ erklärt als Psychologe, die politische Macht liege bei Mehrheiten, an deren Informiertheit und politischer Bildung oft Zweifel angebracht seien:

> „Menschen lassen sich aus psychischen (narzisstischen) Abwehrgründen leicht beeinflussen und manipulieren und werden dann zu Opfern von Meinungsmachern, statt nach einem wohlüberlegten politischen Willen zu handeln. Die politische Überzeugung und Entscheidung kann ganz oberflächlich bleiben, ohne dass die ihr zugrundeliegende psychische Motivation geklärt wäre... Das aus narzisstischer Not bestehende Bedürfnis, dazuzugehören, so zu sein, wie alle sind, und sich möglichst gut dem Zeitgeist anzupassen, kurz, das zu machen, was alle machen – um nicht alleine dazustehen und den Selbstwertmangel zu erleiden –, ist eine nicht zu unterschätzende Kraft für unreflektierte Fehlentwicklungen einer Gesellschaft."[113]

Insgesamt täuscht der verbreitete und auch von den Internetunternehmen gewollte[114] Eindruck, mittels SM ließe sich unbedingt zu Gunsten der Demokratie agieren. Es ist im Gegenteil so, dass die digitalen Kommunikationsmedien im Kontext der fortschreitenden digitalen Revolution faktisch einem kulturgefährdenden[115], globalen technokratischen System dienlich sind, das unsere

[109] Vgl. z.B. ANDREA BÖHM: Wir sind keine Märtyrer! Junge Libanesen wollen den Kult der Selbstmordattentäter stoppen: Per Twitter und Facebook bekämpfen sie den Terror, in: DIE ZEIT Nr. 19/2014 vom 30.4.2014, 52.

[110] Vgl. zur Grundproblematik M. ROSENBACH / H. STARK: Der NSA-Komplex (2014); W. THIEDE: Freiheit, S. 29ff.

[111] DÖPFNER erklärt: Auch „die digitalen Kämpfer für unbeschränkte Freiheit haben nicht immer nur das Gute im Sinn, sondern oft vor allem eine eigene Agenda" (Die Freiheitsfalle, S. 213).

[112] Vgl. N. CARR: Wer bin ich, S. 23, 180, 189, 223 und 199. „Das Internet ist eine Technologie der Vergesslichkeit" (302).

[113] H.-J. MAAZ: Die narzisstische Gesellschaft, S. 209.

[114] Siehe z.B. mit Blick auf *Google* E. MOROZOV: Smarte neue Welt, S. 248f. „Das kafkaeske Demokratieverständnis von Google bewirkt etwa Folgendes: Man betritt eine Wahlkabine und stellt dort fest, dass die Wahlkommission auch den modischen Geschmack, den sprachlichen Akzent, das Wetter am Wahltag und viele weitere Faktoren berücksichtigt – über die man natürlich nichts weiß" (ebd.).

[115] ECKHARD FUHR unterstreicht: „Die digitale Revolution droht die bürgerliche Kultur zu zerstören, auch wenn im Internet noch so heiß über neue Bürgerlichkeit diskutiert wird" (http://www.

Demokratie zu untergraben droht und eine neue Art von Totalitarismus heraufbeschwört[116]. Sogar intern hat *Facebook* – ähnlich wie *Wikipedia* – begonnen, Meinungszensur auszuüben: Es droht der „Zwang zur Einheitsmeinung"[117].

Fazit: Die Argumentation, SM seien namentlich wegen ihrer demokratiefreundlichen Effektivität zu bejahen, ist bei näherer Betrachtung ein unhaltbarer, ja bedenklicher Mythos.[118] Vielmehr agieren SM im Kontext eines weltweiten Big-Data-Systems, das als solches die Demokratie eher gefährden als stützen dürfte. MOROZOV fragt mit Recht: „Warum sollte jemand das System, das wir haben, so unvollkommen es sein mag, einmotten und durch Zuckermans System ersetzen wollen, in dem Google und Facebook einseitig entscheiden, was wichtige Themen sind und wie man für sie trommelt?"[119] Auch von daher kann auf dem Boden einer namentlich christlichen Ethik nach eingehender Betrachtung schwerlich empfohlen werden, man solle in den SM vertreten sein bzw. verbleiben – als stünden ihren Vorteilen nicht ernste Nachteile und Risiken gegenüber.

6. Wenn der Funken springt – ökologischer Irrsinn?

Bereits Jahre vor dem Aufkommen der SM hat HANS A. PESTALOZZI gewusst: „Je mehr Technik zwischen mich und meinen Mitmenschen zwischengeschaltet ist, desto weniger ist Kommunikation möglich."[120] Heute ist diese Einsicht weithin verloren gegangen. Die SM dehnen sich mit ihren Ansprüchen an

welt.de/debatte/kommentare/article6833285/Digitale-Revolution-bedroht-buergerliche-Kultur.html – Zugriff 5.5.2012; ähnlich N. CARR: Wer bin ich, S. 307).

[116] Das habe ich unter Zitierung etlicher Gewährsleute näher ausgeführt in dem Aufsatz „Die ‚Digitalisierung aller Dinge' als totalitäre Gefahr (2014); MOROZOV weiß: „Das technokratische Denken betrachtet den Pluralismus als Feind, nicht als Verbündeten" (Smarte neue Welt, S. 233).

[117] Vgl. SIGMAR VON BLANCKENBURG: Zensiert Facebook seine Nutzer? in: *idea Spektrum* Nr. 25/2013, 22.

[118] Der Weltverbesserungsmythos drückt sich z.B. auch in den Worten des US-Informatikers ALEX PENTLAND aus: „Wir versuchen, das menschliche Miteinander zu verbessern" – im Interview „Wow, das macht Spaß!" (in: *Der Spiegel* Nr. 21/2014, 100–104, hier 101). Die Basis dafür ist: „Erst dank Big Data können wir jetzt genau erfassen, wer wann wo und mit wem kommuniziert" (102). Dabei weiß PENTLAND: Bei Facebook & Co. „herrschen die Gesetze des Wilden Westens" (104). LANIER kritisiert: „Der Betreiber eines sozialen Netzwerks wird rasch glauben, dass sein Netzwerk mit der idealen menschlichen Gesellschaft so gut wie identisch sei" (Wem gehört die Zukunft?, S. 208).

[119] E. MOROZOV: Smarte neue Welt, S. 488. „Wollen wir wirklich ein System, das die Aufmerksamkeit der Bürger mit digitalen Tricks und Kniffen kapert, die Google und Facebook aus dem Hut zaubern, ohne dass wir es überhaupt merken?" (S. 488f.).

[120] H. A. PESTALOZZI: Auf die Bäume, ihr Affen (1990[6]), S. 255.

Raum und Zeit immer mehr aus. Dazu verhilft ihnen entscheidend der Ausbau des weltweiten Mobilfunk-Netzes, mit dessen Hilfe das Internet quasi omnipräsent wird. Gerade die SM stützen sich auf häufiges oder permanentes Funken: So erst ist ja die narzisstisch ersehnte Dauerkommunikation und Dauerdokumentation von überall aus möglich. Ein wachsender Prozentsatz nutzt die SM ausschließlich „mobil"[121]. Demgemäß verkündete 2012 Facebook explizit als neue Strategie: *mobile first*! Wer seine „Freunde" ständig auf dem Laufenden halten will – und wessen Daten umgekehrt Facebook & Co. möglichst häufig abgreifen möchten! –, der sollte dank Mobilfunk stets *online* sein. Inzwischen nutzen allein in Deutschland rund 13 Millionen Menschen täglich „Facebook mobile" (das sind ungefähr die Hälfte der aktiven Registrierten); 14-mal täglich wird Facebook im Durchschnitt pro *user* auf dem Handy besucht.[122] Rund um die Erde soll Facebook bereits über rund eine Milliarde aktiver *Mobile-First*-Nutzer verfügen.[123] In Europa verbrauchen von der mobilen Bandbreite unter maximaler Ausnutzung Facebook 13,7 und YouTube sogar 15,2 Prozent[124]; zusammengerechnet zeichnen SM also für einen nicht unbeträchtlichen Anteil des mobilen Bandbreitenverbrauchs verantwortlich.

Dabei stehen der Faszinations- und Leistungskraft des mobilen Internets die unbestreitbaren Risiken des Mobilfunks gegenüber. Nachdem ich dazu bereits das Buch „Mythos Mobilfunk" (2012) veröffentlicht habe, kann ich mich hier kurz fassen und brauche nicht im Einzelnen daran zu erinnern, wie dieser Mythos öffentliche, ja sogar wissenschaftliche Tabus erzeugt. Es mag genügen, einige aktuellere Informationen und Hinweise anzuführen. Ende 2012 wurde der „Internationale Ärzte-Appell" veröffentlicht, in dem es heißt:

> „Technisch erzeugte Felder können mit ihren sehr niedrigen bis sehr hohen Frequenzen die biologischen Stoffwechsel- und Kommunikationsvorgänge der Zellen tiefgreifend stören. Mit Hilfe von fein abgestimmten Regulationsmechanismen können die Selbstheilungskräfte des Organismus solche Störungen anfangs ausgleichen. Bei anhaltendem elektromagnetischem Stress kann es jedoch zu einer chronischen Schädigung dieser biologisch sinnvollen Organisation des Le-

[121] Holger Schmidt erklärte 2012: „Einziges Wachstumsfeld der Unternehmen ist im Moment das mobile Internet. Der Umsatz in dieser Sparte stieg seit 2008 schon von 3,2 auf 4,4 Milliarden Euro und wird bis 2014 auf 6,6 Milliarden Euro in Deutschland zulegen" (Die bessere SMS, in: *Focus* Nr. 4/2012, 116f., hier 117); vgl. ders.: Aufholjagd im falschen Web, in: *Focus* Nr. 52/2012, 80f.

[122] Vgl. http://www.thomashutter.com/index.php/2013/12/facebook-das-mobile-first-weihnachtsfest/ (Zugriff 9.5.2014).

[123] Vgl. http://marketingland.com/mobile-first-facebook-claims-1-billion-active-mobile-users-200-million-instagram-77931 (Zugriff 9.5.2014).

[124] Informationsstand März 2014: http://www.mowo-flieden.de/statistik/ (Zugriff 9.6.2014).

bens und daraus folgend zu Erkrankungen kommen. Die Folgen dieser grundlegenden Störung der Selbstregulation sind wissenschaftlich vielfach bestätigt: erhöhte Durchlässigkeit der schützenden Blut-Hirn-Schranke, Veränderung der Hirnströme, Störungen der Ausschüttung von Nervenbotenstoffen und Hormonen (insbesondere der Anstieg von Stresshormonen), Schädigung von Immunsystem und Erbinformation und Minderung der Fruchtbarkeit, um nur einige der auffälligsten Beispiele zu nennen."[125]

Als ein zentraler Wirkmechanismus der Strahlung des Mobil- und Kommunikationsfunks zeichnet sich immer deutlicher oxidativer Zellstress ab – eine Hauptursache vieler Krankheiten.[126] Kein Wunder, dass angesichts manch kritischer Forschungsergebnisse einer der weltweit größten Rückversicherer, die *Swiss Re*, im Herbst 2013 den Mobilfunk in die höchste Risikostufe eingruppiert hat![127]

Es bleibt offenkundig riskant, den standardmäßig Entwarnenden zu trauen. Mehr als riskant, nämlich geradezu brutal ist es, die Strahlung dieser Technologie auf Gedeih und Verderb, ohne hinreichende und überzeugende Prüfung ihrer biologischen Allgemeinverträglichkeit der Allgemeinheit zuzumuten – also auch gerade denen, die sie ganz oder teilweise ablehnen.[128] Fluchtmöglichkeiten werden keine mehr gelassen: Damit das mobile Internet überall funktioniert, muss die Strahlung überall hingeschickt werden – selbst in bergige Höhen und Klüfte, in tiefste Täler und in möglichst alle Keller, und zwar immer noch schneller. Die „Versorgung" soll – so will es die Industrie, und so will es die „narzisstische Gesellschaft" – total sein. Damit aber wird sie gewissermaßen zu einem totalitären Phänomen.

Fazit: Das Mobilfunk-Risiko wird um ökonomischer und praktischer Interessen willen allzu gern kleingeredet. Auf der Strecke bleiben diejenigen, die es ernst nehmen: Sie sind der Freiheit beraubt, der Strahlung zu entkommen. Ob es sich um rationale Skeptiker handelt, die langfristige Gesundheitsgefahren nicht verdrängen wollen, oder um die Minderheit elektrohypersensibler Mitmenschen, denen die Strahlung in unterschiedlicher Weise körperliche Schmerzen bereitet – sie alle sind inzwischen fast chancenlos. An

[125] http://freiburger-appell-2012.info/media/Internationaler_Aerzteappell_2012_11_21.pdf (Zugriff 24.5.2014).

[126] Vgl. U. Warnke/P. Hensinger: Steigende „Burn-out"-Inzidenz durch technisch erzeugte magnetische und elektromagnetische Felder des Mobil- und Kommunikationsfunks (2013).

[127] Siehe http://www.diagnose-funk.org/ueber-diagnose-funk/pressemitteilungen/versicherer-befuerchtet-schadensersatzansprueche.php (Zugriff 17.5.2014).

[128] Vgl. Stephen J. Genius/Christopher G. Lipp: Elektrohypersensibilität: Tatsache oder Einbildung?, erschienen als *Diagnose-Funk-Brennpunkt* am 1.2.2012; W. Thiede: Mythos Mobilfunk, S. 186ff.; B. I. Budzinski/H.-P. Hutter: Mobilfunkschäden Ansichtssache? (2014).

dieser ethisch höchst bedenklichen Lage haben die SM infolge ihrer intensiven funkbasierten Gesamtvernetzung einen nicht unerheblichen Anteil. Nach meiner Überzeugung ist die Partizipation an ihnen auch aus diesem Grunde problematisch.

7. Social Media – Herausforderung für Theologie und Kirche?

Es liegt auf der Hand: Wo soziale Netze funktionieren, können sie auch erfolgreich für Mission und Evangelisation oder sonstige religiöse Zwecke eingesetzt werden.[129] Viele Christen meinen in diesem Sinne, die Kirchen sollten SM stärker nutzen, um Informationen weiterzugeben und Raum für Diskurse zu bieten.[130] „Das Internet ist ein Medium, das auch für die Verkündigung des Evangeliums wunderbar genutzt werden kann", erklärt Landesbischof BEDFORD-STROHM[131]. In den SM sieht er eine Chance für die Kirchen, deren Auftrag es sei, die Botschaft des Evangeliums „auf allen Kanälen" zu verbreiten.[132] Zudem biete eine Riesenplattform wie *Facebook* die Möglichkeit, Gemeinden und Kirchenführung einander näherzubringen. Kirchenrat Michael Mädler zufolge verbietet sich eine Vernachlässigung von SM „allein schon im Blick auf die nachwachsende Generation, die ganz stark auf diese Kommuni-

[129] So war im April 2011 „The Bible" die Seite mit den meisten Aktivitäten in Facebook: Sie hatte damals bereits über 900000 Aktionen und lag damit noch vor dem Teenie-Idol Justin Bieber. Um die missionarischen Möglichkeiten von SM wissen natürlich auch sogenannte Sekten (vgl. z.B. für die Mormonen MARIA M.-Y. ARDUO ANDACA: Das Evangelium über das Internet, in: *Liahoni* 6/2014, 47) und nichtchristliche Religionen.

[130] Vgl. z.B. M. WERNER / R. P. REIMANN (Hg.): Social Media in der Gemeinde (2013); WOLFGANG LÜNENBÜRGER-REICHENBACH u.a.: Jenseits der Parochie. Kirche und Social Media, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 2/2013, 105–110 (dazu meine Erwiderung in 6/2013, 350f.); SWANHILD ZACHARIAS: Mission: Facebook? in: Medienmagazin pro 2/2013, 11; TIMO PLUTSCHINSKI: So vernetzt Du dich richtig, in: *idea Spektrum* 36/2013, 19. Die katholische Deutsche Bischofskonferenz hat eigene „Guidelines" für die kirchliche Mitarbeiterschaft im Umgang mit SM veröffentlicht: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-109b-Empfehlungen-Social-Media-Guidelines.pdf (Zugriff 17.3.2013). Die „Evangelische Social Media Karte" zeigt auf einer interaktiven Landkarte Pins für jede bei Facebook aktive Stelle oder Gemeinde: https://www.facebook.com/evangelischlutherischekircheinbayern (Zugriff 19.9.2013). Und die oben genannte Broschüre des Evangelischen Bildungswerks München e.V. „Soll ich, soll ich nicht ... auf Facebook?" ist als „Orientierungshilfe für Kirchengemeinden und kirchliche Einrichtungen" tendenziös.

[131] In: Vernetzte Kirche (Hochglanz-Beilage im *Sonntagsblatt* 6/2012), 1. Dass man allerdings das Engagement zu Gunsten von Facebook als Landesbischof keineswegs teilen muss, zeigt das Beispiel des Hannoverschen Landesbischofs Ralf Meister, der 2011 nach seinem Amtsantritt aus Facebook austrat (vgl. THOMAS ZEILINGER: Der Bischof zeigt Gesicht, in: *zeitzeichen* 3/2012, 31–33).

[132] Zitat aus: „Landesbischof nutzt Facebook" in: *Frankenpost* vom 16.5.2014. Vgl. auch I. NORD: Realitäten des Glaubens (2008).

kationswege fixiert ist"[133]. Sind nicht in der Tat SM dank ihrer Dynamik auch Anlaufpunkte für Diskussionen rund um allerlei Glaubensfragen?

Auf römisch-katholischer Seite ist kein Geringerer als Papst Franziskus Mitglied der SM: Wie schon sein Amtsvorgänger Benedikt XVI. ist er ein twitternder Pontifex, der auch Ablass auf digitalem Wege gewährt. Dem entspricht seine im Januar 2014 auf dem 48. Welttag der sozialen Kommunikation der Katholischen Kirche erfolgte Äußerung, das Internet sei ein Gottesgeschenk.[134] Diese technikaffine Haltung hat Tradition: Schon 1963 war das päpstliche Dekret „Über die sozialen Kommunikationsmittel" (*Inter Mirifica*) verabschiedet worden – damals mit Blick auf Presse, Film, Rundfunk und Fernsehen. Das Zweite Vatikanische Konzil ermunterte hier in großer technologischer Aufgeschlossenheit, auf diesem Sektor rechtzeitig genug für die Ausbildung von Geistlichen, Ordensleuten und Laien zu sorgen. Später hat Papst Johannes Paul II. in seinem Dekret *Redemptio missio* (1990) diese Linie verstärkt. In seinem Apostolischen Schreiben „Die schnelle Entwicklung" (2005), das sich an alle Medienschaffenden und Mitarbeiter im Bereich der Kommunikation richtet, meint er, die Kirche sei „nicht nur dazu berufen, die Medien zur Verbreitung des Evangeliums zu nutzen, sondern die heilbringende Botschaft heute mehr denn je in die ‚neue Kultur' zu integrieren, die die machtvollen Instrumente der Kommunikation schaffen und verbreiten"[135]. Dem langjährigen Pontifex zufolge ist sich die von ihm geleitete Kirche bewusst, dass die „Nutzung der Techniken und Technologien der Kommunikation unserer Zeit fester Bestandteil ihrer Sendung im dritten Jahrtausend ist". Ja sie beschreite technologisch Wege, die Gottes Vorsehung zu verdanken seien. Franziskus hat mit seiner Deutung des Netzes als „Gottesgeschenk" insofern nichts Neues gesagt. Aber immerhin hat er sich zugleich auch kritisch gezeigt und eingeschränkt: „Wenn die Kommunikation überwiegend dazu dient, zum Konsum zu veranlassen oder die Menschen zu manipulieren, haben wir es mit einer gewalttätigen Aggression zu tun." Und in der Tat drängt sich auf dem Hintergrund des hier und in den obigen Abschnitten Ausgeführten die Frage auf: Heiligt etwa der fromme Zweck die Mittel – jene digitalen Mittel, die doch so viele kritische Fragen aufwerfen? Lässt sich die ethische Problematik der SM im christlichen Kontext dermaßen kleinreden, dass eine zum Teil

[133] Im Editorial der *Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern* Nr. 5/2014, 129.
[134] Vgl. http://www.heise.de/newsticker/meldung/Papst-haelt-Internet-fuer-ein-Geschenk-Gottes-mit-Risiken-2095206.html (Zugriff 24.5.2014).
[135] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo_ge.html (Zugriff 24.3.2014).

recht naive Begeisterung für sie ohne Gewissensbisse gefördert werden kann, sobald man Empfehlungen nur mit ein paar gut gemeinten Regel-Forderungen und Warnhinweisen vor Übertreibungen feigenblattartig garniert?

Gewiss, der Missionsbefehl des Auferstandenen gilt auch für digitale Räume und ihre zahlreiche Besucherschaft. Aber zum einen gehört heute zum Netz-Umgang zugleich das verantwortliche Bewusstsein um die vielschichtigen Gefahren und geistigen wie geistlichen Grenzen der scheinbar unbegrenzten Vernetzung. Und zum andern sollte man SM auf religiösem Feld keinesfalls überschätzen, wie eine Mitglieder-Umfrage der EKD gezeigt hat: „Sogar Kirchenmitglieder reden in ihren Familien kaum über Religion, bei der Arbeit schon gar nicht, auch nicht bei Facebook und Twitter..."[136] Mit Bedacht warnt NICHOLAS CARR: „Im Internet gibt es kein *Sleepy Hollow*, keinen friedlichen Ort, wo die innere Einkehr ihre magische, stärkende Wirkung entfalten kann."[137] Und der Jesuit ANDREAS SCHÖNFELD gibt zu bedenken: „Das Medium als Vermittelndes kennt kein ‚Schweigen'."[138] Zur modernen Askese des selbstgesetzten Maßes gehöre aber auch eine Medien-Askese. HAN bestätigt als Philosoph:

> „Das Medium des Geistes ist die *Stille*. Offenbar zerstört die digitale Kommunikation die *Stille*. Das Additative, das den kommunikativen Lärm erzeugt, ist nicht die Gangart des Geistes."[139]

Seine Warnung, das digitale Medium sei „entinnerlichend", sollte Christen zu denken geben. Er entzaubert auch jeden „*Messianismus der Vernetzung*" – der habe sich nicht bewahrheitet! Müssten nicht bereits bestehende Fixierungen insbesondere der nachwachsenden Generation auf SM von kirchlicher Seite her eher gelockert und aufgesprengt statt bedient und festgezurrt werden?

Und sollten nicht Theologie und Kirche der sich abzeichnenden, breitgefächerten Versuchung, technologische Möglichkeiten im Sinne einer Ersatzreligion zu überhöhen, endlich wachen Auges entgegentreten? Gibt die zunehmende Vergötzung von magisch anmutenden Geräten und die Überschätzung virtueller Lebenswelten nicht ernsthaft Anlass zu spiritueller Sorge? Der protestantische Theologe JÜRGEN METTE, Geschäftsführer der Stiftung Marburger Medien, ist jedenfalls überzeugt: Von den modernen Kommunikationsmitteln können Gefahren für das geistliche Leben ausgehen. Wenn Christen nicht

[136] SUSANNE BEYER / ROMAIN LEICK: Das unsterbliche Gerücht, in: *Der Spiegel* 24/2014, 59–65, hier 60.
[137] N. CARR: Wer bin ich, S. 340.
[138] A. SCHÖNFELD: Christliche Spiritualität und Internet (2011), S. 9.
[139] B-C. HAN: Im Schwarm, S. 32. Nächste Zitate: 57 und 65.

verantwortungsvoll mit Handy, Internet und SM umgingen, dringe Gottes Stimme nicht mehr zu ihnen durch.[140]

Fazit: Es versteht sich keineswegs von selbst, dass Christen scharenweise die Plattformen der SM betreten und oft auch noch meinen, sich werbend und multiplizierend für sie einsetzen zu müssen. Vielmehr tun sich hier gravierende ethische und sogar religiös relevante Probleme auf, die es gewissenhaften Christen durchaus schwer machen sollten, diese Art von „sozialer" Digitalvernetzung zu pflegen. Unbestreitbaren Vorteilen und Reizen stehen unübersehbare Nachteile und Risiken zur Seite, so dass zumindest eine gründliche Abwägung geboten ist[141] – nach dem apostolischen Motto: Prüft alles, und nur das Gute behaltet! Die Faszinationskraft der SM darf nicht den Blick auf ihre tiefgreifenden, auch ethisch relevanten Fragwürdigkeiten verstellen. Sie geben hinreichend Anlass zur Zurückhaltung, ja Abstinenz[142]. Es sei nicht sinnvoll, soziale Netzwerke einfach zu ignorieren oder zu boykottieren, meint Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm und plädiert für „einen gesunden Mittelweg"[143]. Doch wie kann – im Gesamtblick auf das hier Dargelegte – auf dem großen Sektor der SM mit ihrer ökonomischen und ökologischen Problematik irgendein mittlerer Weg „gesund" sein? Vielmehr ist auch gerade die freie Entscheidung zu einem Nein gegenüber SM sehr wohl sinnvoll und ethisch begründbar. Die von Bedford-Strohm abgelehnte „Fundamental-Opposition" ist keineswegs eine irgendwie fundamentalistische Position, sondern eine oft hochreflektierte Haltung, deren Ehrwürdigkeit in Achtung vor der Gewissensfreiheit keinem Mitbürger und erst recht keinem Mitchristen abgesprochen werden sollte. Der gesellschaftlich von der „digitalisierten Gesellschaft" längst ausgehende Druck zur Mitgliedschaft in den SM darf nicht auch noch kirchlich verstärkt werden. Anerkennung verdienen im christlich-

[140] Laut *idea Spektrum* 36/2012, 25.

[141] E. Gräb-Schmidt betont, Technik bedeute nur dann den Verlust von Freiheit und Kulturverfall, „wenn die Technik selber nicht mehr reflexiv rückgebunden wird an die ihr selbst zugrunde liegenden Unverfügbarkeiten, aus der die Freiheit als Freiheit – auch als technische Freiheit erwächst" (Der Homo Faber als Homo Religiosus (2012), S. 52). „Kriterium der Technik als Ausdruck der Freiheit des Menschen ist es mithin, im Dienste der Erhaltung dieser Freiheit zu stehen" (55). Vgl. auch M. Giesel: Call me (2014).

[142] Ein Austritt ist freilich oft keine problemlose Sache: „Ein eifriger Facebook-Nutzer muss geradezu einen Teil seiner selbst aufgeben, wenn er sein Facebook-Konto aufgibt. Wenn man seinen Account schließt, wird es für manche Leute schwierig, weiterhin zu den alten Facebook-‚Freunden' Kontakt zu halten" (J. Lanier: Wem gehört die Zukunft?, S. 228). Was freilich sollte werden, falls Facebook wirtschaftlich scheitert? Dann „müssten Menschen weltweit damit rechnen, plötzlich alte Freunde und Familienkontakte zu verlieren..." (ebd. 323).

[143] Laut dem Artikel „Landesbischof nutzt Facebook", in: *Frankenpost* (16.5.2014).

ethischen Kontext im Gegenteil diejenigen, die sich wachen Geistes bewegt sehen, gegen den Strom und nicht mit im „Schwarm" zu schwimmen.[144]

Zusammenfassung

THIEDE, WERNER: **Gefällt mir keineswegs. Ethische Grundprobleme der Social Media.** ETHICA 22 (2014) 3, 219–251

In sieben Abschnitten wird dargelegt, warum die so verbreiteten *Social Media* stärker hinsichtlich ihrer ethisch problematischen Aspekte beleuchtet werden sollten. Erstens partizipieren sie an der Kultur digitaler Beschleunigung, die zu bedenklichen Reduktionismen und Erschöpfungszuständen führt. Zweitens führt ihre Kommunikationsart nicht selten zu mehr Vereinsamung statt zu mehr Freundschaften. Drittens zählen sie zu den sogenannten „Sirenenservern" (J. Lanier), deren Umgang mit dem Datenschutz sehr zu wünschen übrig lässt. Viertens erweisen sie sich vielfach als versuchliche Mittel narzisstischer Selbstaufblähung. Fünftens beschränken sich ihre gern zitierten *Democracy*-Effekte oft nur auf vorübergehende Empörungswellen, während sie der fragwürdigen *Big-Data*-Sammelwut dienen und so Demokratie eher noch untergraben könnten. Sechstens funktionieren sie großteils auf der Basis von Mobilfunk, dessen Gesundheitsrisiko sich bei näherer Betrachtung nicht wegdiskutieren lässt. Und siebtens verdient ihre angebliche Nützlichkeit für Kirche und Mission kritische Hinterfragung aus spirituellen und ethischen Gründen. Abstinenz ihnen gegenüber erweist sich als ethisch gut begründbare Option.

Ausspähung
Big Data
Datenschutz
Demokratie

Summary

THIEDE, WERNER: **Dislike! Basic ethical problems of social media.** ETHICA 22 (2014) 3, 219–251

The author discusses why the widespread *social media* should be intensely examined in view of their ethically questionable aspects. First of all, they contribute to a culture of digital acceleration that leads to serious reductionism as well as states of exhaustion. Second, this type of communication is likely to provoke isolation instead of increasing friendship. Third, social media rank among the so-called "siren servers" (J. Lanier) which don't worry about data protection. Fourth, they often outdo one another in the art of overselling themselves in a narcissistic way. Fifth, their highly quoted democracy effects are frequently confined to just temporary chorus of outrage, while they serve extensive data collection and may even undermine democracy. Sixth, they for the most part work on the basis of mobile communication systems whose risk to health, on closer examination, cannot be argued away. And seventh, their alleged usefulness for the Church and her mission should be critically questioned for spiritual and ethical reasons. Abstinence against them turns out to be an ethically well-founded option.

Big Data
cybernetics
data protection
democracy
digital revolution
engineering ethics, ethics of technology
espionage

[144] Diesbezüglich verdient HEINRICH BEDFORD-STROHM Zustimmung für die Aufforderung: „Wir müssen als Kirche wieder radikaler werden", d.h. „sich nicht der Welt gleichzumachen, sondern Salz der Erde und Licht der Welt zu sein" (laut *Sonntagsblatt* Nr. 14/2014, 8).

Digitale Revolution
Facebook
Freiheit
Freundschaft
Internet
Kybernetik
Mission
Mobilfunk
Narzissmus
Social Media
Soziale Medien
Technik-Ethik
Technokratie
Twitter

Facebook
freedom
friendship
Internet
mission
mobile communication
narcissism
social media
technocracy
Twitter

Literatur

ADAMEK, SASCHA: Die Facebook-Falle. Wie das soziale Netzwerk unser Leben verkauft. München: Heyne, 2011.

BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1999.

BERGMANN, WOLFGANG: Abschied vom Gewissen. Die Seele in der digitalen Welt. Asendorf: Mut-Verl., 2000.

BILTON, NICK: Twitter: Eine wahre Geschichte von Geld, Macht, Freundschaft und Verrat. Frankfurt/M.: Campus, 2013.

BÖHME, GERNOT: Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2008.

BUDZINSKI, BERND I./HUTTER, HANS-PETER: Mobilfunkschäden Ansichtssache? *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 33 (2014), 418–422.

CARR, NICHOLAS: Wer bin ich, wenn ich online bin... und was macht mein Gehirn solange? München: Blessing, 2010.

CHRISTAKIS, NICHOLAS/FOWLER, JAMES: Die Macht sozialer Netzwerke. Frankfurt/M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 2011.

COSTANZA, CHRISTINA: Beschleunigung oder Slow Media? Zeiterfahrung und Zeitgestaltung im Social Web. *Deutsches Pfarrerblatt* 7/2013, 386–391.

DÖPFNER, MATHIAS: Die Freiheitsfalle. Ein Bericht. Berlin: Propyläen, 2011.

EVANGELISCHER BILDUNGSWERK MÜNCHEN E.V. (Hg.): „Soll ich, soll ich nicht ... auf Facebook?" Eine Orientierungshilfe für Kirchengemeinden und kirchliche Einrichtungen. München, 2014.

FARKE, GABRIELE: Gefangen im Netz? Onlinesucht: Chats, Onlinespiele, Cybersex. Bern: Huber, 2011.

FISCHER, PETER: Philosophie der Technik. München: Fink, 2004.

FISCHERMANN, THOMAS/HAMANN, GÖTZ: Zeitbombe Internet. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2011.

GEBHARDT, BIRGIT: 2037. Unser Alltag in der Zukunft. Hamburg: Ed. Körber-Stiftung, 2011.

GIESEL, MATTHIAS: Call me. Glaube, Hoffnung, Handy. Norderstedt: Books on Demand, 2014.
GÖRIG, CARSTEN: Gemeinsam einsam. Wie Facebook, Google & Co. unser Leben verändern. Zürich: Orell Füssli, 2011².
GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH: Der Homo Faber als Homo Religiosus, in: K. Neumeister u.a. (Hg.): Technik und Transzendenz. Stuttgart: Kohlhammer, 2012, S. 39–55.
HAN, BYUNG-CHUL: Im Schwarm. Ansichten des Digitalen. Berlin: Matthes & Seitz, 2013.
JARVIS, JEFF: Mehr Transparenz wagen! Wie Facebook, Twitter & Co die Welt erneuern. Köln: Quadriga, 2012.
KÖHLER, THOMAS R.: Die Internetfalle. Frankfurt/M.: Frankfurter Allg. Buch, 2012².
KÖNIG, CHRISTIAN u.a. (Hg.): Soziale Medien. Gegenstand und Instrument der Forschung. Wiesbaden: Springer VS, 2014.
KURZ, CONSTANZE/RIEGER, FRANK: Die Datenfresser: Wie Internetfirmen und Staat sich unsere persönlichen Daten einverleiben und wie wir die Kontrolle darüber zurückerlangen. Frankfurt/M.: S. Fischer, 2011.
LANIER, JARON: Wem gehört die Zukunft? Du bist nicht der Kunde der Internet-Konzerne, du bist ihr Produkt. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2014².
LASCH, CHRISTOPHER: Das Zeitalter des Narzißmus. München: Steinhausen, 1980.
LINKE, DETLEF B.: Religion als Risiko. Reinbek: Rowohlt-Taschenbuch-Verl., 2003.
LÜCK, ANNE-KATRIN: Der gläserne Mensch im Internet. Ethische Reflexionen zur Sichtbarkeit, Leiblichkeit und Personalität in der Online-Kommunikation. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
LÜTZ, MANFRED: Bluff! Die Fälschung der Welt. München: Droemer, 2012.
MAAZ, HANS-JOACHIM: Die narzisstische Gesellschaft. Ein Psychogramm. München: Beck, 2012.
MAYER-SCHÖNBERGER, VIKTOR/CUKIER, KENNETH: Big Data: Die Revolution, die unser Leben verändern wird. München: Redline-Verl., 2013.
MOROZOV, EVGENY: Smarte neue Welt. Digitale Technik und die Freiheit des Menschen. München: Blessing, 2013.
NORD, ILONA: Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität. Berlin/New York: de Gruyter, 2008.
PESTALOZZI, HANS A.: Auf die Bäume, ihr Affen. Bern: Zytglogge, 1990⁶.
RAMSPERGER, STEFANIE/SCHUMACHER, JÖRN: 15 Sekunden berühmt sein. *pro* 2/2014, 6–10.
ROHRMOSER, GÜNTER: Platon hochaktuell II. Bietigheim: Ges. für Kulturwiss., 2008.
ROSA, HARTMUT: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005.
ROSENBACH, MARCEL/STARK, HOLGER: Der NSA-Komplex: Edward Snowden und der Weg in die totale Überwachung. München: Dt. Verl.-Anst., 2014.
RUCH, CHRISTIAN: „Freunde als ob". Das Phänomen Facebook, in: Elke Hemminger/Christian Ruch: Virtuelle Welten (EZW-Texte; 223). Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2013, 46–53.
SCHERTZ, CHRISTIAN/HÖCH, DOMINIK: Privat war gestern. Berlin: Ullstein, 2011.
SCHÖNFELD, ANDREAS: Christliche Spiritualität und Internet. *Geist und Leben* 84 (2011), 1–14.
SCHREMS, MAX: Kämpf um deine Daten. Wien: Ed. a, 2014.

SCHUMAKER, JOHN F.: Das manipulierte Glück. Von den trügerischen Verheißungen der Konsumwelt. Berlin: wjs, 2009.
SEILER, URSULA: Soziale Netzwerke: Wie Facebook & Co. unseren Nachwuchs zerstören. *ZeitenSchrift* Nr. 78, 4/2013, 12f.
SPARN, WALTER: Reich Gottes – Reich der Freundschaft, in: W. Härle/R. Preul (Hg.): Marburger Jahrbuch Theologie XI. Marburg: Elwert, 1999, 31–61.
SPITZER, MANFRED: Digitale Demenz. München: Droemer, 2012.
STÖCKER, CHRISTIAN: Nerd Attack! Eine Geschichte der digitalen Welt vom C64 bis zu Twitter und Facebook. München: E-Books der Verlagsgruppe Random House GmbH, 2011.
TAXACHER, GREGOR: Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie im Angesicht der Endzeit. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2012.
THEUNERT, HELGA/WAGNER, ULRIKE (Hg.): Alles auf dem Schirm? Jugendliche in vernetzten Informationswelten. München: kopaed, 2011.
THIEDE, WERNER: Mythos Mobilfunk. Kritik der strahlenden Vernunft. München: Oekom, 2012.
— Die digitalisierte Freiheit. Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion. Berlin/Münster: LIT, 2014[2].
— Die digitale Revolution frisst ihre Kinder. 25 Thesen. *Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern* Nr. 5/2014, 145–147.
— ‚Digitalisierung aller Dinge' als totalitäre Gefahr. Wird die digitale Revolution zur weltanschaulichen Herausforderung? *Materialdienst der EZW* 4/2014, 125–135.
TURKLE, SHERRY: Verloren unter 100 Freunden: Wie wir in der digitalen Welt seelisch verkümmern. München: Riemann, 2012.
VOGT, HERMANN: Todesangst prägt die Kultur mit. Entdeckungen amerikanischer Psychologen. *Lutherische Monatshefte* 29 (1990), 402–404.
WAMPFLER, PHILIPPE: Generation ‚Social Media'. Wie digitale Kommunikation Leben, Beziehungen und Lernen Jugendlicher verändert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
WARNKE, ULRICH/HENSINGER, PETER: Steigende „Burn-out"-Inzidenz durch technisch erzeugte magnetische und elektromagnetische Felder des Mobil- und Kommunikationsfunks. *Umwelt – Medizin – Gesellschaft* 26 (2013), 31–38.
WERNER, MECHTHILD/REIMANN, RALF PETER (Hg.): Social Media in der Gemeinde. Düsseldorf: Medienverb. der Evang. Kirche im Rheinland, 2013.

Prof. Dr. Werner Thiede, Liskircherstr. 17, D-93049 Regensburg
werner.thiede@web.de

INFORMATIONSSPLITTER

Embryo oder nicht Embryo – das ist hier die Frage!

Die sogenannte *Biotechnologierichtlinie* enthält die Regeln zur Patentierbarkeit biotechnologischer Erfindungen. Der Richtlinie entsprechend kann der menschliche Körper in den einzelnen Phasen seiner Entwicklung keine patentierbare Erfindung darstellen, wohingegen ein isolierter Bestandteil des Körpers oder ein durch ein technisches Verfahren gewonnener Bestandteil sehr wohl dem Patentschutz unterliegen kann. Erfindungen, deren gewerbliche Verwertung jedoch gegen die öffentliche Ordnung oder die guten Sitten verstößt, sind von der Patentierbarkeit ausgeschlossen. Somit ist die Verwendung von menschlichen Embryonen zu industriellen oder kommerziellen Zwecken nicht patentierbar.
Das Biotechnologieunternehmen ISC (*International Stem Cell Corporation*) meldete beim UK Intellectual Property Office zwei nationale Patente für eine Technologie an, mit der pluripotente Stammzellen aus parthenogenetisch aktivierten Oozyten hergestellt werden. Beide Anmeldungen wurden vom Office mit der Begründung zurückgewiesen, dass die fraglichen Erfindungen die Verwendung und Zerstörung menschlicher Embryonen beinhalten würden und nach einem bereits in anderer Sache ergangenen Urteil des Gerichtshofes der Europäischen Union nicht patentierbar seien. In besagtem Urteil hatte der Gerichtshof entschieden, dass eine unbefruchtete menschliche Eizelle, die durch Parthenogenese zur Weiterentwicklung angeregt wurde und geeignet sei, den Prozess der Entwicklung eines Menschen in Gang zu setzen, ein menschlicher Embryo sei.
Die ISC erhob dagegen Einspruch bei den Gerichten des Vereinigten Königreichs, in dem sie geltend machte, dass die sich aus dem seinerzeitigen Urteil ergebenden Beschränkungen nicht auf ihre Technologie anwendbar sei, da die aktivierte Oozyte zwar einen Satz von der Mutter stammender Chromosomen, aber keine väterliche DNA enthalte und sich somit nicht zu einem Menschen entwickeln könne.
Der damit befasste Gerichtshof der Europäischen Union vertrat daraufhin in der Person von Generalanwalt *Pedro Cruz Villalón* die Ansicht, dass es in der Frage, ob eine unbefruchtete Eizelle als menschlicher Embryo anzusehen sei oder nicht, darauf ankomme, ob sie die *inhärente Fähigkeit* habe, sich zu einem Menschen zu entwickeln. Dagegen genüge der bloße Umstand, dass sie fähig sei, in einen Prozess der Zellteilung und Differenzierung einzutreten, der dem einer befruchteten Eizelle ähnelt, nicht, um sie als menschlichen Embryo zu betrachten.
Aufgrund erfolgreicher genetischer Manipulationen bei Mäusen schließt Villalón jedoch nicht aus, dass menschliche Parthenoten durch genetische Veränderung sich letztlich doch zu einem Menschen entwickeln könnten. Dann dürften sie vom Begriff der Embryonen nicht ausgenommen werden.
Zum Schluss stellte der Generalanwalt noch klar, dass es den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union auf jeden Fall unbenommen bleibe, Parthenoten aus ethischen oder moralischen Erwägungen generell von der Patentierbarkeit auszuschließen.

ETHICA 22 (2014) 3, 253–282

JOHANNES KRÄMMER

VOM WANDEL DES UMGANGS MIT DEN THEMEN TOD UND STERBEN

Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen und Diskussionen

Dr. Johannes Krämmer, geb. 1974, Studium der Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Innsbruck und Salzburg. Promotion im Jahr 2005 mit einer Arbeit zum Thema „Von der schwachen Ontologie zum schwachen Gott – Gianni Vattimos Wiederentdeckung des Religiösen am Ende der Moderne". Seit 2006 Lehrbeauftragter an der Universität Salzburg. Lehrveranstaltungen über Platon, Schopenhauer, Nietzsche, Georg Simmel, Gianni Vattimo, über die Liebe, die Lebensphilosophie, das utopische Denken und den Tod aus existenzphilosophischer Sicht. Schwerpunkte der Forschung: Metaphysik, Geschichte der Philosophie (Antike, 19. und 20. Jahrhundert).

Veröffentlichungen: *Gianni Vattimo – Das Ende der Metaphysik und die schwache Ontologie*. Saarbrücken, 2010; *Der Einfluss René Girards bei Gianni Vattimos Wiederentdeckung des christlichen Gottes*, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie LVII (2012), S. 47–68; *Individuelle Freiheit beim frühen Georg Simmel*, in: Diego D'Angelo u.a. (Hg.): Frei sein, frei handeln. Freiheit zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Freiburg i. Br./München, 2013, S. 58–75.

Unser Umgang mit dem Tod und die Sicht auf den Tod haben sich gewandelt. Lange Zeit wurde der Tod als etwas Unverfügbares angesehen. Aber in Folge der Zunahme der medizinischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und der Eingriffspotentiale rund um das Lebensende wirkt diese Ansicht mittlerweile überholt. Das alte *mors certa, hora incerta* gilt (z.B. angesichts der Sterbehilfe) nur noch bedingt. Der Mensch scheint sich des Todes bemächtigt zu haben. Das kontrollierte und schmerzfreie Sterben wird als Teil des guten Lebens erachtet, es wird Expertenhänden anvertraut. Technisch ist vieles möglich, aber es entstehen auch neue ethische Probleme in Zusammenhang mit der Sterbehilfe, der Patientenautonomie, der Organtransplantation und der Einführung des Hirntodkriteriums. Die zeitgenössische Philosophie beteiligt sich an den diesbezüglichen Diskussionen und versucht sich an der Beantwortung folgender Fragen: Wann der Tod eintritt, was ein würdevolles Sterben ist, wie weit Selbstbestimmung reichen soll, wie weit Medizin gehen darf etc.

Im folgenden Beitrag werde ich in einem ersten Teil darauf zu sprechen kommen, wie sich der gesellschaftliche Umgang mit den Themen Tod und

Sterben verändert hat. Zweitens werde ich das heute vorherrschende Ideal eines selbstbestimmten, schmerzfreien, würdevollen und insofern guten Sterbens näher betrachten. Im dritten Teil soll überblickshaft dargestellt werden, wie die Wissenschaften heute mit der Sterblichkeit und dem Tod umgehen. In einem abschließenden vierten Teil werde ich skizzieren, wie und unter welchen Rücksichten die Philosophie gegenwärtig den Tod und das Sterben thematisiert. Und ich werde dabei der Frage nachgehen, inwieweit sie hier auf die sozio-kulturellen und wissenschaftlichen Entwicklungen reagiert.

1 Gesellschaftliche Veränderungen im Umgang mit dem Tod und dem Sterben

1.1 Allgegenwart, Alltäglichkeit und Verdrängung des Todes

Cornelia Klinger schreibt in der Einleitung zu dem von ihr herausgegebenen Sammelband *Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft*: „Unter den Bedingungen des Planeten Erde wird zu allen Zeiten und an allen Orten gestorben – und getötet."[1] Der Tod ist ein „universales und invariantes physiologisches Faktum" und „die Frage nach dem Tode" sei „ganz unmittelbar und wesentlich die Frage nach dem Leben, nach Gesellschaft und Kultur"[2]. Der Tod ist allgegenwärtig, er begegnet uns in den Medien als Tod in Folge von Krankheit und Naturkatastrophen, als Unfalltod, als Tod durch Unterernährung und durch Kriege, als Völker- oder als Raubmord, als Gegenstand von Statistiken und als Gegenstand von Debatten über Abtreibung, Euthanasie, Freitod. Wir sterben, die anderen Menschen sterben, und wenn wir sterben, geht das Leben der anderen weiter. Der Tod der meisten anderen bekümmert uns nicht, abgesehen vom Tod geliebter Mitmenschen, abgesehen vom Tod berühmter Persönlichkeiten, etwa jenem von Lady Diana oder Michael Jackson. Der Tod ist in diesen Fällen ein Ereignis, eine Sensation, er wird kommentiert und medial inszeniert. Und tödliche Gewalt ist fixer Bestandteil von Kriminalromanen, Filmen und Computerspielen.[3]

Der wirkliche Tod anderer Menschen hingegen wird lediglich registriert, er ist durch seine Allgegenwart auch alltäglich, er ist zu einer Massenerscheinung und zu einem Untersuchungsobjekt geworden. Der Tod ist ein Fall, ein Vorkommnis: Benannt etwa werden so und so viele Todesfälle auf Autobahnen,

[1] C. Klinger: Bedeutung (2009), S. 7.
[2] Ebd.
[3] Vgl. K. Lacina: Tod (2009), S. 8f.; P. Geiring: Tod durch Entscheiden (2012), S. 182.

so und so viele Unfälle mit Todesfolgen in diesem oder jenem Kalenderjahr, in diesem oder jenem Monat. Aber mit Zahlen (so und so viele Todesopfer) vermag man uns kaum noch zu erschüttern. Man stirbt, die anderen sterben. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH schreibt in *Der Tod*:

> „Der Tod des anderen [...] ist für mich lediglich ein banaler Zwischenfall, und genauso ist mein Tod für das Universum keine allzu große Katastrophe, er bleibt ein unbemerkter Vorfall und ein bedeutungsloses Verlöschen, das die Ordnung der Dinge nicht stört und den Lauf der Dinge nicht hemmt. Der in der Fülle der Welt freigewordene Platz wird sofort wieder besetzt; morgen früh bringt der Briefträger die Post zur gewohnten Stunde; wir sterben, doch die Vorstellung geht weiter; fünf Minuten nach dem Unfall hat sich die Menge schon wieder verlaufen, und der Verkehr, der Fortbewegung ist, fließt wieder normal auf dem Boulevard."[4]

Der Tod also ist nicht nur ein universales Faktum, sondern scheinbar auch etwas Alltägliches und Natürliches: Er schockiert uns nicht, er fällt nicht besonders auf, zumindest im Alltag wird er nicht eigens thematisiert und problematisiert; man fühlt sich nicht eigens betroffen, der Tod betrifft andere Menschen. Wir lesen und hören davon, leben jedoch unbehelligt weiter. „Der moderne Mensch", so die Soziologen ARMIN NASSEHI und GEORG WEBER, „rettet sich quasi von einem Todesfall zum anderen – seien es auch nur fiktive wie in Spielfilmen oder Romanen – und vergisst dabei die strukturelle Endlichkeit des Lebens im Allgemeinen und damit *seines* Lebens im Besonderen."[5] Dass die Menschen so leben würden, als seien sie selbst von der Sterblichkeit nicht betroffen, dass sie den Tod verdrängen würden, das ist schon oft und dann auch in äußerst prominenter Weise von MARTIN HEIDEGGER[6] behauptet worden. Dieser Vorwurf mag bisweilen berechtigt sein. Nun hat sich aber gerade die Philosophie sehr wohl mit dem Tod beschäftigt, ihn zum Thema gemacht, und zwar von Platon bis hinauf zu Heidegger und Sartre. Der Tod ist auch Thema in der Kunst[7], nicht zuletzt Thema der Religionen. Zudem ist in jüngster Zeit die Tendenz wahrnehmbar, dass Sterben und Tod immer mehr zu Themen mutieren, die gesellschaftlich wahrgenommen und diskutiert, zudem auch von den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen mit den unterschiedlichsten Erkenntnisinteressen in den Fokus genommen und analysiert werden.

[4] V. JANKÉLÉVITCH: Der Tod (2005), S. 33.
[5] A. NASSEHI/G. WEBER: Tod, Modernität und Gesellschaft (1989), S. 269.
[6] Vgl. M. HEIDEGGER: Sein und Zeit ([17]1993), S. 252–255.
[7] Vgl. B. H. F. TAURECK: Philosophieren: Sterben lernen? (2004), S. 12f.

1.2 Das neue Interesse am Thema Tod und die aktuellen Entwicklungen

CHRISTIAN SCHÜLE berichtet in einem Artikel in der deutschen Wochenzeitschrift DIE ZEIT davon, *wie wir sterben lernen*. Er vertritt die These, dass wir den Tod lange verdrängt hätten, nun aber „kehrt" er „ins Leben zurück"[8] und wir gehen anders mit ihm um. SCHÜLE meint, dass sich „der Mensch von heute [...] seinen Tod nicht mehr aus der Hand nehmen"[9] lässt. Am Beispiel des Friedhofs Ohlsdorf in Hamburg zeigt er auf, dass in den letzten Jahrzehnten eine Pluralisierung der Bestattungsformen stattgefunden hat. Von einer „kleinen Revolution"[10] schreibt SCHÜLE, wobei er sich hier auf NORBERT FISCHER beruft, der Folgendes konstatiert: „Der Tod ist der letzte existentielle Bereich, in dem es zu einer gesellschaftlichen Befreiung gekommen ist."[11] Allerdings handelt es sich bei FISCHER um einen Erforscher von Begräbnis- und Trauerformen, der also das untersucht, was nach dem Tod kommt, die Art und Weise, wie der Tote betrauert und beerdigt wird, welche Wünsche er diesbezüglich vor dem Tod hat und auch – sofern er dazu in der Lage ist – äußert. Wenn also davon die Rede ist, dass sich der Mensch von heute seinen Tod nicht mehr aus der Hand nehmen lässt, dann bedeutet dies, dass er sein Sterben und sein Begrabenwerden bestimmt, sich dabei aber nicht mehr von anderen (Institutionen, Priestern etc.) Vorgaben machen lassen will. Gegen Schüle ist jedoch darauf hinzuweisen, dass der Tod nach wie vor dem Menschen das Leben aus der Hand nimmt.

Der Tod kehrt ins Leben zurück: SCHÜLE beobachtet eine zunehmende „Enttabuisierung"[12] des Todes. Zumindest setzt ein solcher Prozess allmählich ein, er hat eingesetzt, aber SCHÜLE bemerkt auch, dass der Tod „noch immer [...] der blinde Fleck im Betriebssystem der allgemeinen Optimierung" ist, „noch immer bleibt er die größte narzisstische Kränkung des auf seine Autonomie pochenden Individuums"[13]. Also wähnt man sich autonom, sieht sich aber mit Grenzen der Autonomie konfrontiert, vor allem jener ultimativen Grenze, die darin besteht, dass man den Tod noch immer nicht verhindern, höchstens aufschieben und dann bis zu einem gewissen Grad angenehm gestalten kann. Dass Menschen sterben, ist unbestritten – die Umstände, das Wann, das Wo und das Wie hingegen stehen zur Disposition.

[8] C. SCHÜLE: Wie wir sterben lernen (2012), S. 39.
[9] Ebd.
[10] Ebd.
[11] Ebd.
[12] Ebd.
[13] Ebd.

Aktuell diskutiert wird auch die Frage, wann ein Mensch tot ist, welche Kriterien zur Todesfeststellung herangezogen werden. Was Sterben ist, darüber ist man sich in den Wissenschaften keineswegs einig. Und vom „Recht auf einen guten Tod"[14] sei im Grundgesetz nicht die Rede. Dies ist vermutlich primär darauf zurückzuführen, dass der Tod generell und somit auch der gute Tod lange kein Thema waren. Die Zeiten aber haben sich geändert. Das Interesse an einem würdevollen und somit als gut erachteten Tod ist Effekt der medizinischen Fortschritte einerseits, andererseits Folge der Autonomiebestrebungen in der fortschreitenden Moderne. Was ein guter Tod ist, wird mehr und mehr dem Individuum überlassen, dem Individuum, das sich sowohl von religiösen Weltanschauungen als auch von bürokratischen Verordnungen löst, welche den Sterbensvorgang und die Beerdigungspraxen bislang geregelt haben.

Selbstbestimmung: Das scheint als Zauberwort auch dann zu dienen, wenn es um die Beendigung des Lebens geht, aber auch, wenn es um die Behandlung und Beisetzung des eigenen Leichnams geht. Auf das Individuum wird Rücksicht genommen, es wird respektiert und wertgeschätzt. Das zeigt sich z.B. auch darin, dass man sich bei Wachkomapatienten bis vor zehn oder fünfzehn Jahren noch geweigert hätte, sie als Lebende bzw. als Menschen zu bezeichnen. Dementsprechend hat man sie auch behandelt. Nach SCHÜLE sei der „Respekt dem vergehenden und eingeschränkten Leben gegenüber" jedoch mittlerweile „gestiegen"[15]. Wir beginnen, uns mit dem Sterben auseinanderzusetzen und dabei gerät zwangsläufig die prämortale Phase in den Blick, die Zeit vor dem Tod, eine Zeit, die auch noch gut sein soll, selbstbestimmt, menschenwürdig. Das berührt die Debatte um den (assistierten) Suizid, um die Palliativmedizin, um Euthanasie und Sterbehilfe. Was diese letzte Lebensphase anbelangt, so wird hier neuerdings in ähnlicher Vehemenz diskutiert wie schon länger bei jenen Fragen, die den Lebensbeginn betreffen. Es wird der Frage nachgegangen, ob es Angelegenheit des Einzelnen ist, zu bestimmen, wann und wie er sterben will und was er mit seinem Körper machen darf. Es wird also über das Grundrecht der Selbstbestimmung verhandelt. Von Patientenautonomie ist viel die Rede, von der Autonomie des Menschen generell, wobei es sich einerseits um ein Thema der theoretischen und praktischen Philosophie handelt, andererseits aber eben auch um ein gesellschaftlich relevantes Thema sowie um ein Thema in der viele Lebensbereiche beeinflussenden Medizin: Wie gehen wir mit den Kranken um, wie mit den Sterbenden, wie

[14] Ebd.
[15] Ebd.

mit jenen, die sterben wollen, aber nicht sterben können oder dürfen, wie mit jenen, die den Tod bereits hinter sich haben, deren Organe aber als kostbare Güter begehrt sind?

Von einem guten Tod schreibt SCHÜLE auch in Zusammenhang mit Bestattungszeremonien, die heute schrill, bunt, individuell und bisweilen unkonventionell sind, insofern die tote Person auf die eine oder andere Weise miteinbezogen wird, insofern dabei gelacht, Filme gezeigt, Luftballons steigen gelassen werden etc. Der Tod werde zum Thema, er werde sichtbar gemacht und er kehre – so sieht es zumindest SCHÜLE – „durch seine Sichtbarkeit ins Bewusstsein zurück"[16]. Diesbezüglich ist anzumerken, dass PHILIPPE ARIÈS in seinem erstmals 1978 veröffentlichten und dann 1980 in deutscher Übersetzung herausgegebenen Werk über die *Geschichte des Todes* noch von der modernen „Ausbürgerung" des Todes geschrieben hat, die sich darin manifestiert, dass Trauerriten zunehmend geächtet und aus der Öffentlichkeit verbannt werden und dass das Sterben immer öfter im Krankenhaus bzw. in speziell dafür vorgesehenen Einrichtungen stattfindet.[17]

Und im Jahr 2009 zeigten ALOIS HAHN und MATTHIAS HOFFMANN in einer Studie zur Hospizbewegung auf, dass „das Erleben des Todes anderer und der Umgang mit Sterbenden nicht mehr zu den typischen Alltagserfahrungen der Menschen zählen"[18]. Der Tod und das Sterben wurden bzw. werden zusehends „ausgelagert [...] in dafür vorgesehene Spezialinstitutionen. Etwa seit Beginn der 1980er Jahre stirbt die Mehrzahl der Menschen in Deutschland in Krankenhäusern und Alten- und Pflegeheimen"[19]. Die Kranken und Sterbenden werden Fachkräften und Spezialisten überlassen. HAHN und HOFFMANN berufen sich auch auf das Werk von ARIÈS und meinen, dass „der Tod in der Vormoderne zum alltäglichen Leben" gehörte, dass „ein tiefes Einverständnis" herrschte, „ihn als zur *conditio humana* gehörig zu akzeptieren. [...] Der Tod und die Verarbeitung der durch ihn hervorgerufenen Trauer fanden in der Gesellschaft statt"[20]. In der Gegenwart hingegen sei der Tod ausgebürgert, ausgelagert in die Institutionen. Der Tod verschwindet aus dem Alltag und im Zuge dessen geraten „die Umgangsweisen mit Tod und Sterben, die sich über nahezu zwei Jahrtausende tradiert haben, mit dem Verschwinden des Todes aus der Alltagswirklichkeit in Vergessenheit"[21]. Der Befund von HAHN und

[16] Ebd.
[17] Vgl. P. ARIÈS: Geschichte (1980), S. 715–717, 741–753.
[18] A. HAHN/M. HOFFMANN: Der Tod und das Sterben (2009), S. 121.
[19] Ebd., S. 122.
[20] Ebd., S. 126.
[21] Ebd., S. 127.

HOFFMANN widerspricht demnach SCHÜLES These von der neuen Sichtbarkeit des Todes. Hier gibt es entweder widersprüchliche Bewegungen innerhalb der Gesellschaft oder es gibt gesellschaftliche Tendenzen, die unterschiedliche Interpretationen erlauben. Oder aber die Bemühungen, das Sterben und den Tod wieder zu sichtbaren öffentlichen Angelegenheiten werden zu lassen, treten erst zaghaft und vereinzelt auf.

1.3 Die Gestaltung des Sterbens und der Beisetzung

Eine zweifelsfrei neue Entwicklung besteht nach SCHÜLE darin, dass sich das Streben nach Individualität und Selbstbestimmung nicht nur auf die postmortale, sondern auch auf die prämortale Phase erstreckt. Von einem „Wertewandel hin zu einer höheren Lebensqualität im Sterben"[22] ist die Rede, ein Wertewandel, der „Resultat einer erhöhten Sensibilität gegenüber der Selbstbestimmung und Autonomie des Einzelnen"[23] sei. Was das Sterben betrifft, so meint der von SCHÜLE zitierte Philosoph DIETER STURMA, dass „Würde" in diesem Zusammenhang heißt, „im Sterben nicht instrumentalisiert zu werden"[24]. Das klingt nach KANTS Autonomie-Verständnis, das unseren Begriff der Menschenwürde nachhaltig geprägt hat: Dem menschlichen Individuum wird absoluter Wert zugesprochen, es ist „selbstzweckhaft" und darf „niemals Mittel zum Zweck"[25] sein. Man könnte auch sagen: Der Mensch ist Person.

Und dieser personale und mit Würde ausgestattete individuelle Mensch der Gegenwart hat sich von Vorschriften, die aus dem christlichen Bereich stammen, emanzipiert. Er stirbt nun auf seine Art und Weise, also selbstbestimmt und somit hoffentlich auch qualitativ besser, jedoch ohne Hoffnung auf ein ewiges Leben bzw. auf ein besseres Jenseits. Nach SCHÜLE erklärt STURMA „die Ideologisierung der letzten Fragen durch eine christliche Weltanschauung für weitgehend erledigt"[26]. Warum das so ist, warum man sich weitgehend von der Kirche und von der christlichen Weltanschauung abgewandt hat, die stets für den Tod und für das Sterben zuständig war, das wird von STURMA auch erklärt: Weil wir „heute zu Recht nicht mehr hören wollen, was einem Patienten von kirchlicher Seite unter dem Stichwort Akzeptanz des Leidens zugemutet wurde"[27]. Der moderne Mensch ist heute nicht mehr bereit, zu leiden. Das

[22] C. SCHÜLE: Wie wir sterben lernen (2012), S. 39.
[23] Ebd.
[24] Ebd.
[25] Ebd.; vgl. dazu B.-S. VON WOLFF-METTERNICH: Autonomie am Lebensende (2012), S. 515f.
[26] C. SCHÜLE: Wie wir sterben lernen (2012), S. 39.
[27] Ebd., S. 40.

liegt einerseits daran, dass sich das Leiden mittlerweile dank medizinischer und pharmakologischer Mittel vermeiden oder vermindern lässt, andererseits daran, dass nach dem leidensvollen Ableben kein besseres Jenseits wartet, durch das man gewissermaßen entschädigt werden könnte. So hat man kein besseres Jenseits, sondern nur dieses Leben und ein unnötiges Leiden und der moderne Mensch fragt und sagt sich: *Wozu soll mein vermeidbares Leiden gut sein? Um sich zu bewähren? Nach dem Tod ist ohnehin alles vorbei.* Der autonome Mensch ist auf sich selbst gestellt, er findet keinen Trost im Glauben an ein Leben danach, er will sich nicht ins Leiden und Sterben fügen, er will es gut haben, er will auch noch ein gutes sowie autonomes und würdevolles Sterben erleben. Das Sterben wird also neuerdings thematisiert und dabei als wichtiger Teil des Lebens erachtet.

SCHÜLE verweist auf ein interdisziplinär ausgerichtetes Forschungsprojekt, das am Heidelberger Marsilius-Kolleg angesiedelt war. Unter Leitung von MICHAEL ANDERHEIDEN und WOLFGANG UWE ECKART arbeiteten Vertreter verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen zum Thema „Menschenwürde am Lebensende"[28] und zeigten auf, dass nun – nach ANDERHEIDEN, den SCHÜLE hier zitiert – „zum ersten Mal in Deutschland das Sterben als eine Phase des Lebens wahrgenommen"[29] wird. Davor sei der Tod bzw. das Sterben aus diversen Gründen verdrängt worden. Nach dem Zweiten Weltkrieg wollte man wegen der vielen Opfer nichts mehr vom Tod wissen, die 68er hätten ähnlich wie die hedonistischen 80er eine Kultur der Lebensbejahung vertreten, erst recht die vom Schönheits- und Jugendkult besessenen 90er wären an einer Verdrängung des Todes interessiert gewesen. Heute sei das anders: Die Menschen werden immer älter, die Hospizbewegung ist nicht zu übersehen und die Palliativmedizin macht Riesenfortschritte bei der Beihilfe zu einem „nahezu schmerzfreien Sterben"[30]. In der Medizin und unter den Medizinern seien nun nach dem hier von SCHÜLE zitierten WOLFGANG UWE ECKART einige eher bereit, „Menschen beim Sterben zu begleiten"[31], sie betrachten die Sterbebegleitung sogar als eine ihrer Aufgaben. Nach ECKART seien diese Ärzte heute besser in der Lage, „sterben" zu „lassen, ohne zu töten"[32]. Bis vor gar nicht langer Zeit waren Ärzte noch jene, die jedes Leben retteten, es um jeden Preis verlängerten, nun ringen sie sich nach und nach dazu durch, das Zuendegehen

[28] Vgl. M. ANDERHEIDEN / W. U. ECKART: Einleitung (2012), S. 14f.
[29] C. SCHÜLE: Wie wir sterben lernen (2012), S. 40.
[30] Ebd.
[31] Ebd.
[32] Ebd.

eines Lebens nicht nur zu akzeptieren, sondern auch möglichst schmerzfrei zu gestalten. SCHÜLE schreibt hier von einer „zeitgemäßen Ars moriendi" und davon, dass das „Recht auf einen guten Tod" allerdings „weder juristisch einklagbar noch moralisch verbindlich" sei, es sei aber „zu einem konventionellen Anspruch des Zeitgenossen an sich und seine Umgebung geworden"[33].

Nach SCHÜLE zeigt sich anhand der dargestellten Entwicklung, dass ein Umdenken im Gange ist, eine Abkehr vom bislang vorherrschenden Ideal des für immer jungen, des gesunden, des leistungsstarken und unermüdlichen, des ewig „rüstigen" und „fidelen"[34] Menschen. Es komme immer mehr dazu, dass die letzte Phase des Lebens in den Blick genommen, dass sie auch angenommen, dass sie gestaltet wird und es gelte, sie auch als Vorbereitung auf den Tod zu sehen und auch als würdigen Abschluss, vor allem aber als Teil des Lebens zu erachten, sie ins Leben zurückzuholen.

2 Der Wunsch nach einem selbstbestimmten und guten Sterben

Auffällig an SCHÜLES Beobachtungen ist, dass sich die Themen Tod und Sterben heute als eng verknüpft mit der Frage nach der Selbstbestimmung erweisen. Die Ausweitung der Selbstbestimmung ist mittlerweile beim Tod angelangt. Wir autonomen modernen Individuen bestimmen schon länger, wie wir leben, und wollen nun auch darüber bestimmen, wie wir sterben und beerdigt werden. Wir haben begonnen, unseren Einflussbereich auszudehnen, dem Sterben seinen Stachel zu nehmen, auch über den Tod und darüber hinaus zu verfügen, unser Sterben und Totsein zu planen, zumindest, soweit es uns möglich ist. Wenn wir schon sterben müssen, dann schmerzfrei, wenn wir schon beigesetzt werden müssen, dann auf unsere Weise. Wenn sich der Mensch gegen die Kontingenz des Todes, d.h. gegen die lange geltende Unverfügbarkeit von Zeitpunkt, Ort und Umständen zur Wehr setzt, dann scheint nach PETRA GEHRING „diejenige Instanz zu verblassen [...], die man über sehr lange Zeit beispielsweise Schicksal nannte"[35]. Die Verblassung des Schicksals sieht so aus, dass sich der Mensch – wie SCHÜLE meint – heute seinen Tod nicht mehr aus der Hand nehmen lässt.

[33] Ebd.
[34] Ebd.
[35] P. GEHRING: Tod durch Entscheiden (2012), S. 182.

2.1 Gutes Sterben als kontrolliertes und schmerzfreies Sterben?

Ähnliches beobachtet auch DIETER BIRNBACHER: Er schreibt, dass der Tod nicht mehr, wie lange Zeit, etwas ist, „was der Mensch nicht in seiner Macht"[36] hätte, was ihn ereile, was plötzlich über ihn komme. Der Tod sei „gestaltbar geworden"[37]. Der Tod ist und bleibt unser Schicksal, aber das alte „*mors certa, hora incerta*"[38] gilt nicht mehr unbedingt, wenn man an die Sterbehilfe denkt. Allerdings weist BIRNBACHER auch darauf hin, dass das angenehme und schmerzfreie Sterben nicht nur eine Angelegenheit individueller Wünschbarkeiten ist, sondern auch eine Kompetenzfrage, d.h. eine Frage der medizinischen Möglichkeiten und Ressourcen, nicht zuletzt eine Kostenfrage. Man muss sich das auch leisten können, die Gesellschaft muss es sich auch leisten können und wollen. High-Tech-Medizin kostet schließlich Geld und in die medizinische Forschung wird viel Geld investiert, wobei über die Verteilung der finanziellen Ressourcen heftig diskutiert wird. Der schmerzfreie, der kontrollierte und geplante Tod insgesamt hängt von den Entwicklungen der Medizin und den ihr verwandten Bereichen ab und ist auch von den gesellschaftlichen und politischen Überzeugungen abhängig. Diese haben sich gewandelt, die Gesellschaft gibt nach, sie hört auf die Wünsche ihrer autonomen Mitglieder, die – das sollte hier noch bemerkt werden – so autonom nicht sind, wenn sie darauf angewiesen sind, dass Kompetenzen und Ressourcen bereitgestellt werden.

BIRNBACHER weist aber auch darauf hin, dass es sich bei dem beschriebenem Wunsch nach der Gestaltung des Todes und dem Wunsch nach einem guten Tod nur bedingt um neue Trends handelt. Aus PLATONS *Apologie* und aus dem *Phaidon* wissen wir, das SOKRATES seinen Tod inszeniert hat, auch wenn er seinen Freunden und Schülern bezüglich der Beerdigungsmodalitäten „freie Hand"[39] gelassen hat. BIRNBACHER zitiert auch einen Passus aus dem Brief Nr. 70 an LUCILIUS von SENECA, in dem dieser schreibt, dass er selbstverständlich einen schlichten und leichten Tod einem solchen mit Qualen vorziehen würde.[40] Warum sollte er nicht und wem könnte man diesen Wunsch verdenken? „Der beste Tod ist, der gefällt"[41], so lehrt uns SENECA. Ähnlich hat auch

[36] D. BIRNBACHER: Hirntodkriterium (2012), S. 19.
[37] Ebd.
[38] Ebd.
[39] P. GEHRING: Theorien ([2]2011), S. 31; vgl. PLATON: Phaidon 115c.
[40] Vgl. D. BIRNBACHER: Hirntodkriterium (2012), S. 21.
[41] L.A. SENECA: Philosophische Schriften. Vierter Band (1984), S. 11.

später M. DE MONTAIGNE vom Tod geschrieben, wie er ihn sich am liebsten wünsche.

> „Er soll seinen Antheil [sic!] an der Bequemlichkeit und Ruhe meines Lebens haben. Er ist ein großes und wichtiges Stück davon und ich hoffe bis jetzo [sic!], dass er dem Überreste nicht widersprechen wird. [...] Es ist nur um einen Augenblick zu thun [sic!]: allein, dieser ist von solcher Wichtigkeit, dass ich gerne viele Tage meines Lebens darum geben wollte, um denselben nach meinem Sinne hin zu bringen."[42]

Man sieht: Das Sterben wird bereits von MONTAIGNE zu einem Teil des Lebens und zu einer individuellen[43] Angelegenheit gemacht, die möglichst angenehm und selbstbestimmt vor sich gehen sollte. Das ist nicht anders als heute, allerdings sind die Mittel der Einflussnahme mittlerweile gestiegen.

Ein guter Tod ist zwar ein körperlich schmerzfreier Tod, bei MONTAIGNE ist aber auch ein Tod gemeint, der zu seinem Leben *passt*, also ein authentischer Tod. Letztlich ist auch ein Tod ohne Reue damit gemeint und es stellt sich die Frage, ob man nicht ganz allein dafür zuständig ist, sich auf den Tod früh genug vorzubereiten, dann bereit zu sein, mit sich im Reinen zu sein und sterben zu können, „ohne zu stöhnen und ohne zu kämpfen"[44], wie es in ROUSSEAUS *Emile* heißt. Die Frage nach einem guten Tod war z.B. bei SENECA und MONTAIGNE immer auch mit der Frage verbunden, ob man anständig[45] und ob man gut gelebt hat, ob man seine Zeit zu nutzen wusste. Auch die Frage, ob ein gutes Leben eo ipso ein langes Leben ist, oder ob es nicht vielmehr auf die Qualität ankommt, wurde von SENECA im Brief Nr. 93 an LUCILIUS gestellt und eindeutig beantwortet: „Nicht dass wir lange leben, darf man Sorge tragen, sondern befriedigend."[46]

Was nun die Wünschbarkeit eines guten Todes, was die angesprochene Bestimmung des Datums, des Ortes und der Umstände des Todes anbelangt, so stand und steht es vor allem „nach christlicher Auffassung niemandem zu, über das Ende seines eigenen Lebens zu entscheiden"[47]. Dieses Verdikt betrifft

[42] M. DE MONTAIGNE: Essais. Dritter und letzter Teil (1992), S. 175f.

[43] Vgl. H. FRIEDRICH: Montaigne ([2]1967), S. 267: „Montaigne begreift den Tod als letzte Chance, das Ich zu bewahren vor der Verflüchtigung im Allgemeinen und vor der Unwürde, bloß Exemplar einer Gattung zu sein."

[44] Zitiert nach B. H. F. TAURECK: Philosophieren: Sterben lernen? (2004), S. 196.

[45] Vgl. L.A. SENECA: Philosophische Schriften. Vierter Band (1984), S. 5.

[46] Ebd., S. 411. EPIKUR schreibt im Brief an MENOIKEUS, dass der weise Mann „bei der Speise nicht einfach die größte Menge vorzieht, sondern das Wohlschmeckendste". Und „so wird er auch nicht eine möglichst lange, sondern eine möglichst angenehme Zeit zu genießen trachten". EPIKUR: Furcht (1968), S. 102; vgl. dazu B. H. F. TAURECK: Philosophieren: Sterben lernen? (2004), S. 118.

[47] K. LACINA: Tod (2009), S. 74.

den Suizid sowie die heutige Debatte über die indirekte Sterbehilfe, wobei von christlicher Seite die Auffassung vertreten wird, dass der Mensch nicht alles selbstmächtig entscheiden darf. Aber heute wird der Ruf nach Selbstbestimmung lauter und lauter, die christlichen Mahner hingegen werden immer weniger gehört. Der moderne, von den christlichen Grundsätzen emanzipierte Mensch geht mehr und mehr davon aus, dass ihm sein Leben, sein Tod und sein Sterben gehören. Und es scheint, dass er an umfassender – auch das Sterben umfassender – Selbstbestimmung vor allem dann interessiert ist, wenn er davon ausgehen muss, dass der Tod das definitive Ende ist, dass es danach Nichts mehr gibt und dass es umso mehr darauf ankommt, die Zeit auf Erden zu nutzen, gut zu leben und gut zu sterben.

Dass der „Umgang mit Sterben und Tod [...] schon immer geprägt von Vorstellungen über einen guten Tod"[48] war, das stellt auch Daniel Kersting fest, der in diesem Zusammenhang auf die bereits erwähnte Arbeit *Geschichte des Todes* von Phillipe Ariès verweist. Heutzutage seien die Vorstellungen aber fast restlos individualisiert. „Tradierte Direktiven" verschwinden zusehends,

> „religiöse Riten haben ihre Verbindlichkeit eingebüßt und werden zunehmend durch eine Vielzahl individualisierter Trauer- und Gedenkformen abgelöst. Im Vordergrund steht weniger das Bedürfnis, dass Sterben und Trauer in gemeinschaftlich vollzogene Rituale integriert werden, sondern der Wunsch, das eigene Leben in einer entsprechend individuellen Form abzuschließen. Heute [...] sterben wir nicht mehr in Rollen oder nach tradierten Vorgaben, sondern: als selbstbestimmte Individuen."[49]

Doch auch dabei gibt es Grenzen, Kompetenz- und Machbarkeitsgrenzen, es gibt „auch institutionell vermittelte, kulturelle, soziale und ökonomische Regulierungen"[50]. Zwar ist auch „der gegenwärtige Umgang mit Sterben und Tod nicht frei von bestimmten Leitbildern eines guten Todes"[51], es fehlt ihnen allerdings – so könnte man wiederum mit Alois Hahn und Matthias Hoffmann bemerken – die Verbindlichkeit. Die „Sinngebungen und Deutungen des Sterbens"[52] haben zugenommen und sind individueller geworden. Die Vorstellungen, was ein gutes Sterben ist, weisen eine große Bandbreite auf.[53]

[48] D. Kersting: Gibt es einen guten Tod? (2012), S. 199.
[49] Ebd., S. 199f.; zur Vielzahl an Trauerarten vgl. auch M. Pennington: Memento mori (2001), S. 156f.; vgl. V. Jankélévitch: Kann man den Tod denken? (2003), S. 96; S. Beckerle/I. Prohl/K. Rakow: Neue Rituale (2012), S. 1417–1436.
[50] D. Kersting: Gibt es einen guten Tod? (2012), S. 205.
[51] Ebd., S. 200.
[52] A. Hahn/M. Hoffmann: Der Tod und das Sterben (2009), S. 129.
[53] Vgl. D. Kersting: Gibt es einen guten Tod? (2012), S. 204f.

Jeder Mensch will gemäß seinen privaten Überzeugungen und individuellen Bedürfnissen sterben, wie bereits anhand des Artikels von CHRISTIAN SCHÜLE gezeigt wurde.

2.2 Die Angst vor dem (einsamen) Sterben

Der Wunsch nach Selbstbestimmung gebiert aber auch Vereinzelung. Bereits NOBERT ELIAS hat in seinem Buch *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* treffend bemerkt, dass sich die Menschen „in den entwickelteren Gesellschaften [...] weithin als von Grund auf unabhängige Einzelwesen" verstehen, „als Monaden ohne Fenster, als vereinzelte ‚Subjekte', denen die ganze Welt, also auch alle anderen Menschen, als ‚Außenwelt' gegenübersteht und deren ‚Innenwelt' wie durch eine unsichtbare Mauer von dieser ‚Außenwelt', also auch von anderen Menschen, abgetrennt ist"[54]. ELIAS bezeichnet den modernen Menschen als „homo clausus", als ein „hermetisch von der Welt abgeschlossenes Wesen" und es sei „wohl zu verstehen, dass ein Mensch, der als [...] vereinzeltes Wesen zu leben meint, auch als solches stirbt"[55]. Dieser Mensch erachtet das Sterben mehr und mehr als Privatangelegenheit, er will mit seinem Sterben einerseits den anderen Menschen „nicht zur Last fallen"[56], andererseits ist bekannt, dass sich viele Menschen vor allem vor einem einsamen Tod fürchten. Gegenläufige Tendenzen sind also beobachtbar.

Was das „gute Sterben" anbelangt, so schreiben ALOIS HAHN und MATTHIAS HOFFMANN in der bereits erwähnten Studie zur Hospizbewegung, dass Schmerzfreiheit von fast allen Pflegekräften als Teil einer guten Sterbebegleitung erachtet wird. Daneben wird auf ein „angenehmes und würdevolles Umfeld", auf „Übernachtungsmöglichkeiten für Angehörige"[57] Wert gelegt, darauf, dass jemand da ist, dass Gespräche möglich sind. Auch seelsorgerische Betreuung, die Erfüllung kleinerer Wünsche und Sedierung bei Bedarf seien erwünscht.[58] Dabei handelt es sich um Wünsche, die Realität sieht nach HAHN und HOFFMANN aber anders aus:

> „Die ideale Situation des Sterbens wäre, dass man nach einem erfüllten Leben ohne Schmerzen, mit sich und der Welt zufrieden, im Kreise seiner Lieben den Geist aufgibt. Die reale Situation des Sterbens gestaltet sich aber oft völlig anders."[59]

[54] N. ELIAS: Einsamkeit (1982), S. 81.
[55] Ebd., S. 82.
[56] M. PENNINGTON: Memento mori (2001), S. 143f.
[57] A. HAHN/M. HOFFMANN: Der Tod und das Sterben (2009), S. 140f., Anm. 21.
[58] Vgl. ebd.
[59] Ebd., S. 141. Vgl. dazu M. PENNINGTON: Memento mori (2001), S. 137–141.

Es werden nicht alle Wünsche erfüllt, genau genommen nur wenige. Darüber hinaus vertreten HAHN und HOFFMANN die Ansicht, dass „unsere Gesellschaft [...] ein strukturelles Problem mit dem Sterben" hat, aber „weniger mit dem Tod"[60]. Die Menschen haben nicht so sehr Todesangst, sondern Angst vor dem Sterben als Vorgang, weniger Angst also vor dem Resultat.

> „Fast 30% der Befragten fürchteten sich bei einer schweren Krankheit vor allem davor, keine Kontrolle mehr über ihre Körperfunktionen zu haben."[61]

Die Vorstellung, ausgeliefert und von Hilfe abhängig zu sein, also nicht mehr autark und nicht mehr autonom zu sein, bereitet fast ebenso vielen Furcht. Dabei werde „die Bedrohung durch den Tod [...] von nicht einmal einem Fünftel als ‚das Allerschlimmste an einer schweren Krankheit' angeführt"[62]. Viele von uns fürchten sich mehr vor Krankheit, mehr vor einem langen und qualvollen Sterben, mehr vor Autonomieverlust als vor dem Nicht-mehr-sein, d.h. vor dem Totsein. Die Menschen hätten Angst vor dem Sterben und auf Nachfrage antworten 78%: „Ich würde lieber plötzlich und unerwartet sterben."[63] Nur 22% sagen: „Ich würde lieber auf den Tod vorbereitet und bewusst sterben."[64] Erwähnenswert ist dieses Ergebnis insofern, also genau dieser heute mehrheitlich bevorzugte plötzliche und unerwartete Tod nicht nur dem Wunsch nach einem selbstbestimmten Sterben zu widersprechen scheint, sondern im Mittelalter „als die schlimmste Form des Todes überhaupt galt"[65]. Der plötzliche Tod ohne Beichte, ohne Krankensalbung, der Tod, ohne getauft zu sein, galt als unheilvolles, als schlechtes Zeichen, als Hinweis auf einen etwaigen Zorn Gottes.

JANKÉLÉVITCH sagt, dass „die Angst vor dem Tod keine Angst vor dem Jenseits ist", sondern sich vielmehr auf den „Übergang vom einen zum anderen"[66] bezieht.

> „Es ist eine Angst vor etwas Unvorstellbarem, eine Erfahrung, die nie gemacht worden ist, die man zum ersten- und letztenmal macht, das erste Mal ist auch das Letzte."[67]

[60] A. HAHN/M. HOFFMANN: Der Tod und das Sterben (2009), S. 142.
[61] Ebd.
[62] Ebd.
[63] Ebd.
[64] Ebd., S. 143.
[65] Ebd.
[66] V. JANKÉLÉVITCH: Kann man den Tod denken? (2003), S. 87.
[67] Ebd.

Die Angst bezieht sich also mehr auf den Vorgang des Sterbens als auf den Zustand des Totseins. JANKÉLÉVITCH spricht auch vom „Eintritt in eine völlig unterschiedliche Ordnung oder in überhaupt nichts oder ins Nichts"[68], der uns Menschen aufgrund seiner Unbekanntheit Angst macht. Nun könnte man aber meinen, dass dieses Nichts, dass dieser ganz andere Zustand eben doch das Totsein ist, das uns auf andere Art Angst macht als das Sterben. Abgesehen davon, dass dieses Nichts doch nur ein „Nichts" ist im Vergleich zu dem „Etwas", das wir Leben nennen und das für jene von uns, die nicht an ein besseres Jenseits glauben, alles ist, was sie haben, kommt man doch nicht darum herum, festzustellen, dass wir nach wie vor ein Problem mit dem Tod und auch mit dem Sterben haben. Der Tod und das Sterben sind und bleiben auf jeden Fall Thema – nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Wissenschaft, wobei die Wissenschaften, insbesondere der Fortschritt der Medizin die in der Gesellschaft vorherrschenden Einstellungen zu Sterben und Tod beeinflusst haben dürften. Im nächsten Kapitel soll nun kurz skizziert werden, wie sich die Wissenschaften heute mit Tod und dem Sterben beschäftigen. Ein vollständiger Überblick ist dabei nicht intendiert, es sollen nur einige bemerkenswerte Entwicklungen aufgezeigt werden.

3 Der wissenschaftliche Umgang mit Tod und Sterben in der Gegenwart

HÉCTOR WITTWER, DANIEL SCHÄFER und ANDREAS FREWER, die Herausgeber des 2010 veröffentlichten interdisziplinären Handbuches *Sterben und Tod*, verweisen im ersten Satz ihres Vorwortes darauf, dass „Sterben und Tod in den letzten Jahrzehnten zunehmend zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden"[69] sind. Einerseits besteht ein rein theoretisches Interesse, andererseits ist die Beschäftigung mit den Themen Tod und Sterben auch gesellschaftlich relevant. Ausschlaggebend für das gestiegene Interesse sind „drei miteinander zusammenhängende Faktoren": Der

> „beschleunigte *Wandel* der Umgangsweisen mit Sterben und Tod, das rapide *Wachstum* der naturwissenschaftlich-technischen Erkenntnisse und Eingriffsmöglichkeiten am Ende des Lebens sowie die *Diskrepanz*, die zwischen dem Stand der technologischen Entwicklung und dem Status der allgemein akzeptierten Moral besteht"[70].

[68] Ebd.
[69] H. WITTWER/D. SCHÄFER/A. FREWER: Vorwort (2010), S. VII. Michael Anderheiden und Wolfgang Uwe Eckart stellen eine „Konjunktur des Sterbediskurses" in den letzten zwei Jahrzehnten fest: M. ANDERHEIDEN/W. U. ECKART: Einleitung (2012), S. 4.
[70] H. WITTWER/D. SCHÄFER/A. FREWER: Vorwort (2010), S. VII.

Geändert hat sich viel: Nicht nur ist eine Pluralisierung und Individualisierung der Trauer- und Bestattungsformen beobachtbar. Auch „die internationale Einführung von Organtransplantation und Hirntodkriterium“[71] habe zu einer veränderten Sichtweise auf das Sterben und den Tod geführt. Mit dem Tod wird anders umgegangen, man versucht, ihn in den Griff zu bekommen. Und

> „Strömungen wie der Trans- und Posthumanismus möchten darüber hinaus sogar die Sterblichkeit generell in Frage stellen und durch Kryokonservierung, Gen- und Nanotechnik gänzlich überwinden“[72].

3.1 Trans- und posthumanistische Unsterblichkeitsvisionen

Katharina Lacina schreibt in Zusammenhang mit diesen Strömungen davon, dass es den Wunsch nach Unsterblichkeit zwar immer schon gegeben habe, dass die „Unsterblichkeitsphantasien“ aber heute „stark vom technischen Fortschritt“[73] gekennzeichnet sind. „Ausgangspunkt“ sei

> „die Überlegung, den Alterungsprozessen und der Sterblichkeit durch Fortschritte auf den Gebieten Biotechnologie, Nanotechnologie und Robotik etwas entgegenzusetzen. Es geht um die Möglichkeit, Krankheiten und Tod tatsächlich suspendieren zu können [...]. Die Phantasien haben den Bereich der Fiktion verlassen und treten in den Bereich des technisch Machbaren“[74].

In der Cyborg-Technologie etwa gehe es darum, den Menschen besser an seine Umwelt anzupassen, ihn mittels Technik gegen Krankheiten und das Alter zu wappnen. Dabei werden

> „die Grenzen zwischen Technik und Körper, Mensch und Maschine [...] fließend gedacht. Der Cyborg ist ein langlebiger Hybrid, der die Beherrschung der äußeren Natur durch die Beherrschung und Formung der inneren Natur erreichen kann“[75].

Nach Lacina spielt die Vision vom Cyborg – von diesem Mischwesen aus Mensch und Maschine, von diesem neuen kybernetischen Organismus – auch eine zentrale Rolle in der Strömung des Posthumanismus:

> „In dieser technophilen Strömung wird eine grundlegende Veränderung des menschlichen Körpers bis hin zum Ende des Menschen als körperlichem Wesen erhofft. Die Mängel des menschlichen Daseins sollen durch technische Interventionen und Weiterentwicklung behoben werden, um den Weg in eine bessere, post-

[71] Ebd.
[72] Ebd.
[73] K. Lacina: Tod, S. 101.
[74] Ebd.
[75] Ebd., S. 102.

humane Existenz freizumachen. Unsterblichkeit ist eines der Ziele des posthumanen Seins."[76]

Ähnliche Agenden finden sich auch im Programm der Transhumanisten, sie

„zielen jedoch nicht auf eine Ablösung des Menschen durch eine völlig neue Existenzform ab, sondern auf eine Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen durch Cyborgtechnologien"[77].

Der Transhumanist ROBERT ETTINGER entwickelte in seinem 1972 veröffentlichten Werk *Man Into Superman* die „Vision einer Menschheit, die sich ihrer natürlichen Evolution entledigt hat und ihre Weiterentwicklung selbst in die Hand nimmt"[78]. Und bei der 1998 von den Philosophen NICK BOSTROM und DAVID PEARCE gegründeten *World Transhumanist Association* handelt es sich um einen „Verein, der die Verwendung von Bio- und Nanotechnologien zur Verbesserung und Erweiterung menschlicher Fähigkeiten propagiert"[79].

Die Grenzen zwischen Trans- und Posthumanismus sind nur schwer zu ziehen. Fest steht, dass der Mensch bzw. das neue trans- oder posthumane Wesen „höhere Intelligenz, Resistenz gegenüber Erkrankungen und dem Alterungsprozess, Bewusstseins- und Sinneserweiterung"[80] aufweisen und zu guter Letzt unsterblich sein soll. Die Kryonik bzw. die Kryokonservierung sei nach LACINA

„ein von den Transhumanisten favorisiertes Mittel auf der Suche nach Unsterblichkeit. Die grundlegende Idee hierbei ist, verstorbene Menschen einzufrieren und damit zu konservieren, in der Hoffnung, sie bei entsprechendem technologischem Fortschritt wieder auftauen und reanimieren zu können. Getragen wird diese Vision von einem Glauben an den medizinischen Fortschritt. Ist es möglich, einen kryokonservierten Körper tatsächlich wiederzubeleben, so dürften auch die meisten Krankheiten in dieser Zukunft heilbar sein – der Tod wäre womöglich ganz aus dem Leben verbannt"[81].

Ziel ist es, den Menschen von Krankheiten, von Schmerzen und schließlich vom Tod zu erlösen, wobei diese Erlösung nicht von Gott erhofft, sondern vom Menschen selbst in die Hand genommen werden soll.[82] Nach Lacina zeigt sich an diesen Strömungen, „dass der Tod noch immer als Ärgernis, als

[76] Ebd.
[77] Ebd., S. 103.
[78] Ebd.
[79] Ebd.
[80] Ebd.
[81] Ebd., S. 103f.
[82] Ebd., S. 105.

Stachel im Fleisch angesehen wird" und dass „es offenbar nicht leicht ist, die Bestimmung vom Tod als unumkehrbares Ende des Lebens anzunehmen"[83].

3.2 Bekämpfung und Zurückdrängung des Todes

Nun liegt die beschriebene und von manchen Zeitgenossen erhoffte Verbannung des Todes bzw. die Unsterblichkeit zwar noch in weiter Ferne, die menschliche Einflussnahme auf Leben und Tod aber nimmt zu, wenn man etwa an die Organtransplantation denkt oder wenn man den Fall des Erlanger Jungen heranzieht: WITTWER, SCHÄFER und FREWER berichten in ihrem Vorwort davon, dass es 2007/2008 an der Erlanger Universitätsklinik geglückt sei,

> „eine Schwangere im Wachkoma medizinisch so zu versorgen, dass der Embryo in ihr über mehrere Monate aufwachsen und schließlich gesund entbunden werden konnte"[84].

Man sieht anhand dieses Beispiels, „dass die Grenze zwischen Leben und Tod immer unschärfer"[85] wird. Der Mensch weitet seine Kompetenzen aus, gewinnt mehr und mehr Macht über Leben und Tod. CORNELIA KLINGER schreibt:

> „Die moderne westliche Gesellschaft [...] rechnet nicht mit dem Ende. [...] Vielmehr als mit dem Tod rechnet die moderne Gesellschaft mit dem Leben, ja sie berechnet das Leben. Alle ihre Wissens- und Handlungsstrategien zielen auf die Versicherung und Verlängerung, die Verbesserung und Verschönerung des Lebens."[86]

Den Ärzten in Erlangen, den Organtransplanteuren, den Intensiv- und Anti-Aging-Medizinern, jenen, die Verbesserungen im Bereich der Medizintechnik erfinden, jenen, die an Medikamenten und Therapien gegen bislang unheilbare Krankheiten arbeiten, aber auch den Trans- und Posthumanisten und den Kryokonservierern geht es darum, Leben zu retten, d.h. zu verlängern. Sie sind an Todesverhütung, somit an Lebensverlängerung und an der Schmerz-, wenn nicht an der Krankheits- und Altersvermeidung interessiert.

ALOIS HAHN und MATTHIAS HOFFMANN schreiben, dass „die enormen Neuerungen in der Medizin [...] dazu geführt" haben, „dass der Tod immer weiter hinausgeschoben und zurückgedrängt werden kann"[87]. Der Tod wird aus dem Leben verdrängt, es wird versucht, biologische Prozesse zu beherrschen und außer Kraft zu setzen. Aber wie passen diese Bestrebungen zu den Palliativ-

[83] Ebd., S. 9.
[84] H. WITTWER/D. SCHÄFER/A. FREWER: Vorwort (2010), S. VII.
[85] Ebd.
[86] C. KLINGER: Bedeutung (2009), S. 8.
[87] A. HAHN/M. HOFFMANN: Der Tod und das Sterben (2009), S. 127.

medizinern, die uns CHRISTIAN SCHÜLE geschildert hat? Nach Schüle „lasse" die Medizin los, sie „lässt sterben, wo sie Leben nur künstlich verlängert"[88]. Es scheint so, als ob man erst zaghaft beginnt, loszulassen. Bei den *loslassenden* Medizinern dürfte es sich um eine Minderheit handeln, aber ein Umdenken ist – zumindest im Bereich der Palliativmedizin und der Hospizbewegung – im Gange: Nicht mehr nur die Verlängerung des Lebens ist das Ziel, sondern auch die Lebensqualität. Nach wie vor aber wird der Tod bekämpft und um das Leben gekämpft, beim Fall des Erlanger Jungen um das Leben eines ungeborenen Menschen. Generell geht es um eine Ausweitung der Kompetenzen, um eine Machtausübung durch Zurückdrängung des Todes und Verlängerung des Lebens. Der Tod soll verhindert, er soll bezwungen werden. Das ist auch verständlich, da es eben nach LACINA „nicht leicht ist", den Tod anzunehmen. Es fällt vor allem dann schwer, wenn man – mit CORNELIA KLINGER gesprochen – „ohne transzendente Verankerung"[89] auskommen muss, wenn man zu der Annahme neigt, dass nach dem Tod tatsächlich nichts passieren soll, dass *das Nichts* auf einen wartet. Aber auch wenn man an ein besseres Jenseits glaubt, ist es nicht leicht, das eigene Lebensende und das geliebter Mitmenschen zu akzeptieren.

Was die zunehmenden Bemächtigungsversuche, die Zunahme technisch-naturwissenschaftlicher Hilfsmittel und die medizinischen Fortschritte anbelangt, so weisen WITTWER, SCHÄFER und FREWER in ihrem Vorwort darauf hin, dass z.B. anlässlich des Erlanger Jungen ganz grundsätzliche Fragen entstehen, etwa jene, was Leben und was Tod ist. Diese Fragen sind nicht nur prinzipieller und theoretischer Natur, sondern weisen auch eine starke ethische Dimension auf.[90] Zudem habe die „Etablierung der lebenserhaltenden apparativen Medizin" dazu geführt, „dass das Problem ‚passiver Sterbehilfe' virulent wurde"[91]. Und „für die Fragen im praktischen Umgang mit Sterbebegleitung und Sterbehilfe" seien „umfangreiche gesellschaftliche Verständigungsprozesse zu Grundlagen und Grenzen der Autonomie von Kranken notwendig"[92]. Auch von „ethischen Herausforderungen, die sich aus dem technischen Fortschritt"[93] ergeben, ist die Rede. Zu denken ist hier an die gestiegene Lebenserwartung, an die Palliativmedizin, an die Hospizbewegung, an die Frage,

[88] C. SCHÜLE: Wie wir sterben lernen (2012), S. 40.
[89] C. KLINGER: Bedeutung (2009), S. 8.
[90] Vgl. H. WITTWER/D. SCHÄFER/A. FREWER: Vorwort (2012), S. VII.
[91] Ebd.
[92] Ebd., S. VIIf.
[93] Ebd., VIII.

wie man mit der letzten Lebensphase umgeht. WITTWER, SCHÄFER und FREWER kommen auch auf wissenschaftliche Entwicklungen zu sprechen, darauf, dass sich diverse historische Disziplinen, die Ethnologie, die Religionswissenschaft, die Psychologie und die Soziologie der Erforschung des Todes widmen. Erwähnt wird zudem die „Institutionalisierung der Medizingeschichte und Medizinethik"[94], die Autoren weisen aber mit keinem Wort auf die Rolle der Philosophie hin. Dabei handelt es sich bei der Ethik doch um eine philosophische Subdisziplin par excellence und abgesehen von den Medizinethikern sind es auch immer wieder Philosophen, die sich an der aktuellen Diskussion über das Sterben und den Tod beteiligen. Die Philosophen sollten nicht nur erwähnt, sondern auch gehört werden: Sie beobachten und beurteilen, sie sorgen für die Entwicklung von Problembewusstsein und auch für eine Schärfung des begrifflichen Instrumentariums.

4 Der Umgang mit Tod und Sterben seitens der zeitgenössischen Philosophie

In der Philosophie beschäftigt man sich seit jeher mit dem Sterben und dem Tod, der Umgang hat sich jedoch geändert. Die Philosophie reagiert bei ihrer Themenfindung und bei deren Behandlungsart auf die anderen Wissenschaften – speziell auf die beschriebenen medizinischen und naturwissenschaftlich-technischen Entwicklungen – und auch auf die Vorstellungen und Wünsche der Gesellschaft. Philosophen versuchen, prinzipielle Fragen zu klären wie jene, was „Leben" und was „Tod" eigentlich sind und was speziell das menschliche Leben auszeichnet, was sein Wert ist. Darüber hinaus bringen sie sich ein, wenn es um Fragen des praktischen und rechtlichen Umgangs mit dem Sterben und dem Tod geht, um die von WITTWER, SCHÄFER und FREWER genannten „gesellschaftlichen Verständigungsprozesse" und um die gegenwärtigen und zukünftigen „ethischen Herausforderungen" in Zusammenhang mit dem Altern, dem Sterben und dem Tod. Gerade hier ist die Philosophie direkt am Zeitgeschehen und erwirbt sich ihre oft bestrittene Legitimation. Sowohl nach PETRA GEHRING als auch nach KATHARINA LACINA[95] hat in der Philosophie eine Verlagerung des Interesses insofern stattgefunden, als dieses nun nicht mehr primär dem Tod, sondern mehrheitlich dem vorhergehenden Sterben gewidmet ist.

[94] Ebd.
[95] Vgl. P. GEHRING: Tod durch Entscheiden (2012), S. 181; K. LACINA: Tod (2009), S. 11.

4.1 Aktuelle Diskussionen

Viele neue und brisante Fragen und Probleme stellen sich heute ein. LACINA nennt einige davon:

> „Wie lässt sich angesichts der stark gewachsenen medizinischen Möglichkeiten das Ende des Lebens gestalten? Muss alles schon getan werden, nur weil es die technischen Möglichkeiten dazu gibt? Der Mensch, der sterben will, aber nicht sterben kann, ist zu einem Hauptproblem der medizinischen Ethik geworden. Der Tod ist nicht mehr bloß ein Ereignis, das dem Einzelnen gleichsam von außen zustößt, sondern ein Kampfplatz ethischer Konzepte, Handlungsrichtlinien und juristischer Auseinandersetzungen. Wie steht es mit den Möglichkeiten, das eigene Lebensende selbstbestimmt zu wählen?"[96]

Und anhand der letzten Frage wird ersichtlich, dass der Einsatz der Philosophie gefragt ist und auch gefragt sein sollte: Einerseits nämlich handelt es sich bei der Selbstbestimmung bzw. Autonomie um einen Begriff mit einer langen Geschichte, der heute „in vielfältigen Bedeutungen verwendet"[97] wird. Die Frage, was Selbstbestimmung eigentlich ist, welche Facetten und Formen sie aufweist, ist auch ein genuin philosophisches Problem. Andererseits muss auch diskutiert werden, warum die Selbstbestimmung als dermaßen hoher Wert erachtet wird, warum das Bedürfnis nach ihr im europäischen Raum so stark ausgeprägt ist. Schließlich ist, drittens, zu fragen, wie Selbstbestimmung im medizinischen Bereich durch- und umgesetzt werden kann und welche Grenzen hierbei gezogen werden müssen. Seit bezüglich des Arzt-Patienten-Verhältnisses das ehedem „paternalistische Verständnis einem kooperativen Verständnis gewichen ist"[98], wird vor allem im medizinethischen Bereich viel über Patientenautonomie diskutiert. Vorherrschend ist dabei das Ideal des

> „aufgeklärten Patienten, der um seinen Zustand, seine Behandlungsmöglichkeiten und um deren Grenzen wissen muss und für den das Sterben irgendwann zur eigenen Krankheitsgeschichte unlösbar dazugehört"[99].

Letztlich spielt hier die von WITTWER, SCHÄFER und FREWER angesprochene „Diskrepanz, die zwischen dem Stand der technologischen Entwicklung und dem Status der allgemein akzeptierten Moral besteht", herein. Angesichts des Beispiels des Erlanger Jungen stellen sich grundlegende Fragen: Was ist Tod, was Leben? Was kennzeichnet menschliches Leben? Was ist uns menschli-

[96] K. LACINA: Tod (2009), S. 11.
[97] B.-S. VON WÖLF-METTERNICH: Autonomie am Lebensende (2012), S. 513.
[98] Ebd., S. 512.
[99] M. ANDERHEIDEN / W. U. ECKART: Einleitung (2012), S. 5.

ches Leben wert? Denkt man an die Organtransplantation, so drängt sich angesichts der Debatte über die diesbezüglichen Wartelisten die Frage auf, ob und – wenn ja – warum wir das Leben eines Menschen für wertvoller und erhaltenswerter erachten als das eines anderen.

4.1.1 Die Hirntoddebatte

Was die Ersetzung des Herztodes durch das Hirntodkriterium anbelangt, so war es nach HÉCTOR WITTWER bis vor gut fünfzig Jahren noch „unvorstellbar, dass ein Mensch für tot erklärt werden konnte, solange sein warmes Blut durch seine Adern fließt"[100]. Aber

> „auf die sogenannten Hirntoten trifft genau das zu, was lange undenkbar war: Sie gelten als tot, obwohl zumindest einige Lebensfunktionen mit technischen Mitteln aufrechterhalten werden"[101].

Früher wurde ein Mensch für tot erklärt, „wenn seine Atmung und sein Kreislauf zum Erliegen gekommen waren"[102]. Zwischen Herz- und Hirntod bestand praktisch kein Unterschied: Atmung und Kreislauf dienen dazu, dem Gehirn Sauerstoff zuzuführen. Ist diese Zufuhr für längere Zeit ununterbrochen, so hat dies eine bleibende Schädigung des Gehirns zur Folge. Und eine schwere Schädigung des Gehirns führt wiederum dazu, dass bei einem Organismus Atmung und Kreislauf aussetzen und erlöschen. Aber der technische Fortschritt machte eine Revidierung dieser Zusammenhänge erforderlich:

> „Die Herzdruckmassage, die künstliche Beatmung und vor allem die Einführung der Herz-Lungen-Maschine ermöglichten es, Menschen am Leben zu erhalten, die bis dahin binnen kurzer Zeit gestorben wären."[103]

Auch wenn die Hirnaktivität bei einem Menschen erloschen war, kam es dank der Herz-Lungen-Maschine zu keinem Zusammenbruch von Blutkreislauf und Sauerstoffversorgung. Dieser Zustand wurde als endgültiges bzw. als irreversibles Koma bezeichnet. Andererseits hat die Entwicklung der Transplantationsmedizin in den 1950ern dazu geführt, dass der Bedarf an transplantierbaren Organen gestiegen ist und dass jene Patienten, die sich im endgültigen Koma befanden, „als Organspender in Betracht"[104] gezogen wurden. Wenn die Organe noch durchblutet sind und die Sauerstoffversorgung gewährleistet

[100] H. WITTWER: Philosophie des Todes (2009), S. 16.
[101] Ebd.
[102] Ebd.
[103] Ebd., S. 17.
[104] Ebd.

ist, dann können dem hirntoten Patienten Organe entnommen und bei einem anderen Menschen eingepflanzt werden. Diese Fortschritte im Bereich der Intensivmedizin, der Medizintechnik und der Transplantationsmedizin waren es, die „das Bedürfnis nach einer Revision des Todeskriteriums“[105] wachriefen.

1968 wurde das Hirntodkriterium vorgeschlagen, einerseits, weil „das Festhalten an überholten Kriterien des Todes zu Schwierigkeiten bei der Beschaffung von Organen für die Transplantation führen“ konnte, andererseits, weil das irreversible Koma für die Patienten selbst, ihre Angehörigen sowie die Krankenhäuser „eine schwere Belastung“[106] darstellte. Auch wenn das Hirntodkriterium in den folgenden Jahrzehnten „von zahlreichen Staaten und ärztlichen Organisationen anerkannt“ wurde, war die Einführung „von Beginn an von heftigem Widerstand begleitet“[107]. HANS JONAS war ein prominenter Gegner, der den Befürwortern vorwarf,

> „dass sie den Tod aus einem bestimmten Interesse, nämlich demjenigen, leichter Organe für die Transplantation gewinnen zu können, ‚umdefiniert‘ hätten“[108].

Theoretisch zwingende Gründe habe es nicht gegeben, die *Umdefinition* sei – so der Grundtenor der Kritiker – „bloß die Folge der neuen Technologie“[109] gewesen. Vormals mussten „alle Vitalfunktionen erloschen sein“[110], damit ein Patient als tot galt bzw. für tot erklärt werden musste. Nunmehr „entscheidet sich die Frage, ab wann ein Mensch die Schwelle zum Tod überschreitet, [...] allein am Gehirn“[111].

Anlässlich der Einführung des Hirntodkriteriums ergeben sich nach HÉCTOR WITTWER hochbrisante, auch des philosophischen Einsatzes bedürftige Fragen: Was spricht für „die These, dass Bewusstsein eine notwendige Bedingung der Lebendigkeit“[112] beim Menschen ist? Wie verhalten wir uns dann zu jenen Menschen, „die die Fähigkeit zum bewussten Erleben und Handeln endgültig verloren haben, bei denen aber die wesentlichen Lebensfunktionen intakt

[105] Ebd.
[106] Ebd.
[107] Ebd., S. 18.
[108] Ebd.
[109] K. LACINA: Tod (2009), S. 17.
[110] P. GEHRING: Theorien (²2011), S. 170.
[111] Ebd.; zum Hirntod vgl. B. SCHUMACHER: Der Tod in der Philosophie der Gegenwart (2004), S. 28–34; vgl. P. GEHRING: Theorien (²2011), S. 168–176; R. STOECKER: Der Hirntod (1999); ANDREA M. ESSER/D. KERSTING/C.G.W. SCHÄFER (Hg.): Welchen Tod stirbt der Mensch? (2012).
[112] H. WITTWER: Philosophie des Todes (2009), S. 21; vgl. P. GEHRING: Theorien (²2011), S. 170: Sollte „das eigentlich sterbliche Leben“ lediglich in „Hirnaktivität“ bestehen?

sind"[113], z.B. zu Wachkomapatienten oder zu „anenzephalen Neugeborenen, bei denen große Teile des Gehirns nicht ausgebildet worden sind"[114]? Es stellt sich auch die Frage, ob es zum Begriff des Lebens gehört, „dass ein Körper die Lebensfunktionen ohne technische Unterstützung aufrecht erhält"[115]. Rekurriert man auf den Fall des Erlanger Jungen, so stellt sich die Frage, ob eine schwangere, aber hirntote Frau, die im Wachkoma so versorgt wird, dass sie Leben ernähren und erhalten kann, tatsächlich tot sein soll.

Diesbezüglich ergeben sich also ernsthafte Probleme, die nicht nur begriffliche Präzision, sondern auch Feingefühl erfordern. Immer wieder geht es um folgende Fragen: „Wie soll mit einem Menschen an der Grenze seines Lebens umgegangen werden? Soll, oder muss sogar, das Leben verlängert werden, selbst wenn keine Hoffnung auf ein bewusstes Leben mehr besteht?"[116] Wer verfügt über Leben und Tod, wer darf bestimmen, ab wann keine Hoffnung mehr besteht und auf welche Kriterien soll man sich dabei stützen? Ist es zulässig, ja ist es human, „eine für hirntot erklärte Person" zur „Leiche"[117] zu deklarieren?

> „Denn da ist warme, durchblutete Haut, da schlägt das Herz, da heilen Wunden am Körper und da bleiben auch gewisse körperliche Regungen. [...] Der auf das Gehirn sowie auf diesbezügliche Tests und Messungen gestützten Todesdefinition haftet etwas zutiefst Wahrnehmungswidriges an."[118]

So gewinnt „der Tod [...] den Charakter eines Rechtsaktes, den der Arzt unter gewissen Voraussetzungen vollzieht"[119].

4.1.2 Weitere Problemfelder

Die Philosophen mischen sich in die genannten Diskussionen ein, als Ethiker, als jene, die angewandte Ethik betreiben, oft als Mediziner und Philosophen in Personalunion. Sie beschäftigen sich mit Fragen und Problemen, die den Lebensbeginn und das Lebensende betreffen, mit der Frage nach der Autonomie des gesunden und des kranken wie auch des todkranken Menschen, sie diskutieren über die Sinnhaftigkeit und Durchsetzbarkeit von Patientenverfügungen. Philosophen bringen sich auch ein, wenn es um die Feststellung und

[113] H. Wittwer: Philosophie des Todes (2009), S. 21.
[114] Ebd., S. 22.
[115] Ebd., S. 24.
[116] K. Lacina: Tod (2009), S. 17.
[117] Vgl. P. Gehring: Theorien (²2011), S. 170f.
[118] Ebd., S. 171.
[119] Ebd.

die Bestimmung, wenn es also auch um die Definition des Todes geht. Ob er gut oder schlecht ist, ob es sich beim Tod tatsächlich um ein Übel handelt, scheint in dieser Diskussion kaum von Belang. Im Vordergrund steht vielmehr die Frage, „wann der Mensch wirklich tot ist"[120]. Es geht schlicht um die bereits von WITTWER, SCHÄFER und FREWER angesprochene Grenzziehung zwischen Leben und Tod, wobei diese Fragestellung so neu nicht ist: Es gab auch früher bereits gewisse Vorsichtsmaßnahmen, um nicht vorzeitig für tot erklärt zu werden.[121] Die Furcht vor dem Scheintod war schon verbreitet, unter den Zeitgenossen habe sich diese aber nach BERNARD N. SCHUMACHER insofern gewandelt, als sie darin besteht, „noch zu Lebzeiten um ihre Organe umgebracht zu werden [...] oder auch, ohne es zu wissen, durch Euthanasie getötet zu werden"[122]. Nun ist es aber so, dass der Tod mittels des Hirntodkriteriums in gewisser Weise vorverlegt wird, dass Menschen, bei denen nicht alle Vitalfunktionen erloschen sind, für tot erklärt werden und ihre Organe verwertet werden dürfen.[123] Und wenn mit Organen gehandelt wird, dann besteht leider auch die reale Gefahr des Missbrauchs.

Über Organtransplantationen wird diskutiert, es wird um den Hirntod gestritten[124], diesbezüglich wird von philosophischer Seite an der Unterscheidung zwischen dem personalen und dem biologischen Tod gefeilt[125]. Abgesehen davon wird schon seit längerem das Problem der Selbsttötung behandelt, nach der Legitimität der Todesstrafe wie nach jener der Sterbehilfe[126] wird gefragt. Heute geht es um exakt eingegrenzte Teilprobleme, darum, ob und wie man stirbt, ob und wie man sterben, ob man das selbst entscheiden darf. Das lange währende Totsein ist weniger das Problem, vielmehr die im Vergleich dazu relativ kurze Phase des Sterbens, der Umgang mit den Sterbenden und mit dem Tod und die dabei auftretenden juristischen und ethischen Fragen: Welche Rechte hat der Einzelne und welche die Gesellschaft, wie weit darf medizinischer Fortschritt gehen? Wie soll mit sterbenden Menschen umgegangen werden?

120 B. SCHUMACHER: Tod und Person (2012), S. 91.
121 Vgl. P. ARIÈS: Geschichte (1980), S. 508f.
122 B. SCHUMACHER: Der Tod in der Philosophie der Gegenwart (2004), S. 27f.
123 Vgl. P. GEHRING: Theorien (²2011), S. 172f.
124 Vgl. die Ausgabe der *Zeitschrift für medizinische Ethik* 58 (2012) Heft 2, die dem Thema „Organtransplantation und Todesfeststellung" gewidmet ist.
125 Vgl. B. SCHUMACHER: Der Tod in der Philosophie der Gegenwart (2004), S. 34f.; vgl. A. M. ESSER / D. KERSTING / C. G. W. SCHÄFER: Welchen Tod stirbt der Mensch? (2012).
126 Vgl. A. FREWER / R. WINAU (Hg.): Ethische Kontroversen (2002).

4.2 Gestaltung, Planung und Beherrschung des Sterbens?

Mit DIETER BIRNBACHER ist zu konstatieren, dass der Tod „infolge der enormen Fortschritte in den medizinischen Möglichkeiten [...] ein neues Gesicht bekommen hat", dass er „zu einem Gegenstand von Steuerung"[127] geworden ist. Über den Tod wird verhandelt, das Sterben wird zu einem objektiv beobachtbaren Vorgang des Lebens gemacht, zu einem Vorgang, der vorerst andere und irgendwann auch einen selbst betrifft. Es geht um die Techniken des Sterbens, um die technische Handhabung des Todes, um Eingriffsmöglichkeiten des Menschen, somit um die Beherrschung des Todes und des Sterbens. Im Zuge dieser Entwicklung hat sich auch der philosophische Zugang geändert. Man befleißigt sich einer formalisierten Sprache, man ist objektiv, sachlich, distanziert, neutral. Mit kühlen, streng wissenschaftlichen und professionellen Augen blickt man auf den Sterbensprozess. PETRA GEHRING stellt einen Wandel fest, der sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat, ein Wandel, der sich vor allem im Zuge der medizinischen Fortschritte und im Zuge des Booms der Bioethik vollzogen hat:

> „Bis ins letzte Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts thematisiert die akademische Philosophie den Tod mit fundamentalem Pathos: als Existenz- und Haltungsfrage, auf der langen Linie antiker Traditionen oder (mit Schopenhauer, Nietzsche und Freud) fundamentalphilosophisch oder auch psychologisch radikalisiert. Die Stichworte lauten ‚Geworfenheit', ‚Macht des Todes' und immer wieder ‚Angst'. Heute hingegen hat sich unter der Überschrift ‚Bioethik' ein gänzlich anderer, durchgehend gerade nicht auf die existentielle, unvergleichliche und abgründige Herausforderung, sondern auf reguläres Entscheiden – und zwar rechtswirksames Entscheiden – angelegter Diskurs der Lebens- und medizinischen Behandlungsplanung etabliert. [...] Die Praktische Philosophie bricht Probleme des Todes – wie man so schön sagt – erfolgreich ‚herunter'. Sie hat sie [...] in Bilder einer Individualfreiheit eingepasst, die es erlauben, die Hinwendung zum Lebensende zu stilisieren als mehr oder weniger unbehelligtes Entscheiden über den Tod."[128]

Nach GEHRING wird das „Drama einer Endlichkeit, bei der nicht nur ein Zähler abläuft, [...] in einen (aus meiner Sicht trügerischen) Aktivitätsstil übergeführt"[129]. Das Sterben scheint „zu einer Sache zu werden wie andere auch: Urlaubsentscheidung, Wohnsitz- oder Berufswahl."[130] Und diese Sache, diese Angelegenheit wird „in die Hände von Experten gegeben und in disziplinäre

[127] D. BIRNBACHER: Hirntodkriterium (2012), S. 19.
[128] P. GEHRING: Tod durch Entscheiden (2012), S. 188f.
[129] Ebd., S. 195.
[130] Ebd.

Zuständigkeiten zerlegt"[131]. Sterben und Tod werden zum „Handlungsprojekt"[132] gemacht:

> „So wird Sterben heute zu einer planbaren Angelegenheit, die sowohl den Widerfahrnischarakter des Todes als auch die Endlichkeit des planenden Subjekts verdeckt."[133]

Die großen und nur schwer zu beantwortenden Fragen und Probleme werden liegen gelassen, man stürzt sich auf die Ausschnitte, auf Detailfragen, den nach wie vor unausweichlichen Tod und seine Bedeutung klammert man aus. Indem die Philosophie sich um das Mach- und Denkbare kümmert, verliert sie anscheinend den eigentlichen Grund des Bekümmerns – das, was die philosophische Tradition, was nicht nur bereits die alten Griechen, sondern auch noch die Existenzphilosophen im 20. Jahrhundert bekümmert hat – aus den Augen[134]: Dass man tot sein wird. Über die Umstände des Sterbens kann man bisweilen verfügen, aber dem Tod ist letztlich jeder Mensch ausgeliefert.

4.3 Resümee

In der Philosophie hat sich also einiges getan. Dennoch wird auch heute gleich wie in der Tradition der Frage nachgegangen, was der Tod eigentlich ist. Heute wird aber eher gefragt, ab wann man tot ist und *wie* man tot wird. Nach dem *Warum* wird kaum gefragt. Es wird nicht und nur selten nach dem Sinn des Lebens und Sterbens gefragt. Die seit alters her gestellte Frage, wie wir *mit dem Tod* leben, wie wir ihn annehmen oder wie wir uns zumindest mit dem Gedanken der Sterblichkeit arrangieren können, begegnet uns heute als Frage, wie wir mit dem Sterben bzw. mit den Sterbenden umgehen sollen. Die zeitgenössische Philosophie bemüht sich darum, das Sterben zu beschreiben, den Tod zu definieren, ihn vom Leben abzugrenzen, sie fragt, wie der Übergang gestaltet werden soll. Es ist ihr also um die Bewältigung des Sterbevorgangs zu tun. Auch den anderen Wissenschaften ist auf ihre Weise an Bewältigungsversuchen gelegen. Wissenschaft dient auch dazu, die Grenzen des Machbaren auszuloten, Kontrolle über das Leben und Sterben auszuüben. Es wird versucht, die Kontingenz des Menschen zu minimieren, den Tod hinauszuzögern, ihn ganz abzuschaffen und wenn das nicht gelingt, Mittel zu finden, um ihn weniger beschwerlich zu machen. Die Philosophie insbesondere zeichnet

[131] P. Gehring: Theorien ([2]2011), S. 189.
[132] A. M. Esser / D. Kersting / C. G. W. Schäfer: Einleitung (2012), S. 14.
[133] Ebd.
[134] Vgl. P. Gehring: Tod durch Entscheiden (2012), S. 195.

sich dadurch aus, sich einen Überblick zu verschaffen, Ordnung schaffen und Begriffe finden zu wollen, mit denen das Leben und der nur schwer fassbare Tod begriffen werden können. Aber die Fortschritte z.B. im Bereich der Intensivmedizin sowie alle zusammengetragenen Daten und Fakten über das Sterben und den Tod, alles Wissen, alles Definieren hilft nichts: Endlich sind wir, abhängig sind und bleiben wir und viele von uns können die Umstände des Sterbevorgangs nicht selber bestimmen und wir alle können unseren Tod nicht ewig hinauszögern. In der einen oder anderen Form wird er uns früher oder später ereilen, er jagt uns nach wie vor Schrecken ein, es fällt uns schwer, unsere eigene Sterblichkeit zu bedenken und zu verstehen.

Zusammenfassung

KRÄMMER, JOHANNES: **Vom Wandel des Umgangs mit den Themen Tod und Sterben. Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen und Diskussionen.** ETHICA 22 (2014) 3, 253–282

Die Art und Weise, wie mit dem Tod hierzulande umgegangen wird, ist in Veränderung begriffen. Das betrifft nicht nur die Begräbniskultur, sondern auch den Vorgang des Sterbens: Der moderne Mensch will nicht nur bestimmen, wie er beigesetzt wird, er will auch sein Recht auf ein gutes, d.h. selbstbestimmtes, würdevolles und schmerzfreies Sterben durchsetzen. Auch die Wissenschaften versuchen, über den Tod zu bestimmen, ja sogar Herr über ihn zu werden. Die wissenschaftlichen Fortschritte machen es möglich, den Tod immer weiter hinauszuzögern, sie lassen sogar die Hoffnung aufkeimen, ihn eines Tages ganz aus dem Leben verbannen zu können. Der Tod ist der erklärte Feind und zugleich das Objekt zahlreicher Forschungsbestrebungen. Aber was ist das eigentlich – der Tod? Wie gehen wir mit den Sterbenden um? Wie geht der Sterbeprozess vor sich und ab wann ist man tot? An der Beantwortung dieser Fragen ist auch die zeitgenössische Philosophie interessiert. Sie mischt sich in die Diskussionen über Herz- und Hirntod, über Sterbehilfe, über das Recht auf

Summary

KRÄMMER, JOHANNES: **The way in which the subjects of death and dying are dealt with is changing. Actual developments and discussions.** ETHICA 22 (2014) 3, 253–282

The way in which death is treated in these parts is confronted with a change. This not only concerns the funerary practices but also the process of dying as such: Modern man not only wants to decide by himself how to be buried but also to enforce his right of dying in a self-determined way, with dignity and free of pain. Sciences, too, try to determine death, even to get it under control. Scientific progress increasingly allows to delay death and to inspire hope that one day it may be completely banned. Death is the declared enemy and, at the same time, the object of a variety of research endeavours. However, what is the actual meaning of death? How do we deal with dying people? What kind of is the process of dying and from when on a person is to be considered dead? A response to these questions is also in the interest of modern philosophy. It takes part in the discussions on cardiac death and brain death, on euthanasia, on the right to self-determination at the end of life. In this, it reacts to medical-technological innovations as well as to social changes.

Selbstbestimmung am Lebensende ein und reagiert dabei sowohl auf die medizinisch-technischen Neuerungen als auch auf die gesellschaftlichen Veränderungen.

Gutes Sterben
Hirntodkriterium
Palliativmedizin
Selbstbestimmung
Tod
Trans- und Posthumanismus
Unsterblichkeitsvisionen

brain death criterion
death
good dying
immortality /visions of
palliative care
posthumanism
self-determination
transhumanism

Literatur

ANDERHEIDEN, MICHAEL/ECKART, WOLFGANG UWE: Einleitung, in: Dies. (Hg.): Handbuch Sterben und Menschenwürde: Band 3. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012, S. 1–15.

ARIÈS, PHILIPPE: Geschichte des Todes. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. München/Wien: Hanser, 1980.

BECKERLE, SASCHA/PROHL, INKEN/RAKOW, KATJA: Neue Rituale des Trauerns und Bedauerns, in: Michael Anderheiden/Wolfgang Uwe Eckart (Hg.): Handbuch Sterben und Menschenwürde. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012, S. 1417–1436.

BIRNBACHER, DIETER: Das Hirntodkriterium in der Krise – Welche Todesdefinition ist angemessen?, in: Andrea M. Esser/Daniel Kersting/Christoph G. W. Schäfer (Hg.): Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes. Frankfurt a. M./New York: Campus, 2012, S. 19–40.

ELIAS, NORBERT: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.

EPIKUR: Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. Zürich: Artemis, 1968.

ESSER, ANDREA M.: Menschen sterben als Personen, in: Andrea M. Esser/Daniel Kersting/Christoph G. W. Schäfer (Hg.): Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes. Frankfurt a. M./New York, 2012, S. 221–242.

ESSER, ANDREA M./KERSTING, DANIEL/SCHÄFER, CHRISTOPH G. W.: Einleitung, in: Dies. (Hg.): Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes. Frankfurt a. M./New York: Campus, 2012, 9–15.

FREWER, ANDREAS/WINAU, ROLF (Hg.): Ethische Kontroversen am Ende des menschlichen Lebens. Erlangen/Jena: Verlag Palm & Enke, 2002.

FRIEDRICH, HUGO: Montaigne. Bern/München: Francke, ²1967.

GEHRING, PETRA: Theorien des Todes zur Einführung. Hamburg: Junius, ²2011.

— Tod durch Entscheiden, in: Andrea M. Esser/Daniel Kersting/Christoph G. W. Schäfer (Hg.): Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes. Frankfurt a. M./New York, 2012, S. 181–197.

HAHN, ALOIS/HOFFMANN, MATTHIAS: Der Tod und das Sterben als soziales Ereignis, in: Cornelia Klinger (Hg.): Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft. Wien: Böhlau, 2009, S. 121–144.

HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, [17]1993.
JANKÉLÉVITSCH, VLADIMIR: Kann man den Tod denken? Aus dem Französischen von Jürgen Brankel. Wien: Turia und Kant, 2003.
— Der Tod. Aus dem Französischen von Brigitta Restorff. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.
KERSTING, DANIEL: Gibt es einen guten Tod? Normativ-kritische Überlegungen zu heutigen Leitbildern des Todes, in: Andrea M. Esser/Daniel Kersting/Christoph G. W. Schäfer (Hg.): Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes. Frankfurt a.M./New York, 2012, S. 199–220.
KLINGER, CORNELIA: Die Bedeutung des Todes in der modernen Gesellschaft. Zur Einführung, in: Dies. (Hg.): Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft. Wien: Böhlau, 2009, S. 7–10.
LACINA, KATHARINA: Tod. Wien: Facultas, 2009.
MONTAIGNE, MICHEL DE: Essais. Dritter und letzter Teil. Zürich: Diogenes, 1992.
NASSEHI, ARMIN/WEBER, GEORG: Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989.
PENNINGTON, MARGOT: Memento mori. Eine Kulturgeschichte des Todes. Stuttgart: Kreuz, 2001.
SCHÜLE, CHRISTIAN: Wie wir sterben lernen. DIE ZEIT (2012) Nr. 46, 39f.
SCHUMACHER, BERNARD N.: Der Tod in der Philosophie der Gegenwart. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2004.
— Tod und Person, in: Andrea M. Esser/Daniel Kersting/Christoph G.W. Schäfer (Hg.): Welchen Tod stirbt der Mensch. Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes. Frankfurt a.M./New York: Campus, 2012, S. 91–120.
SENECA, LUCIUS ANNAEUS: Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. Vierter Band: An Lucilius Briefe über Ethik 70–124. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1984.
STOECKER, RALF: Der Hirntod. Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation. Freiburg i.Br./München, 1999.
TAURECK, BERNHARD H.F.: Philosophieren: Sterben lernen? Versuch einer ikonologischen Modernisierung unserer Kommunikation über Sterben und Tod. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.
VON WOLF-METTERNICH, BRIGITTA-SOPHIE: Autonomie am Lebensende, in: Michael Anderheiden/Wolfgang Uwe Eckart (Hg.): Handbuch Sterben und Menschenwürde. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012, S. 511–523.
WITTWER, HÉCTOR: Philosophie des Todes. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2009.
WITTWER, HÉCTOR/SCHÄFER, DANIEL/FREWER, ANDREAS: Vorwort, in: Dies. (Hg.): Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2010, S. VII–IX.

Dr. Johannes Krämmer, Universität Salzburg, Fachbereich Philosophie an der Kath.-Theol. Fakultät, Franziskanergasse 1/IV, A-5020 Salzburg

johannes.kraemmer@sbg.ac.at

ETHICA 22 (2014) 3, 283–287

DISKUSSIONSFORUM

VERBESSERTE KÖRPER – GUTES LEBEN?*

Bioethik, Enhancement und die Disability Studies

(Rezension von Josef Römelt, Erfurt)

Das Buch wirft einen kritischen Blick auf die Fantasien, die sich mit den Möglichkeiten des Enhancement des Menschen verbinden. Vor allem geht es um die Auswirkungen der Sichtweise auf den Menschen mit Behinderungen, die auf der Rückseite der Träume vom verbesserten Leben mithilfe technischer Veränderungen des menschlichen Körpers und menschlicher Psyche transportiert werden. Dabei geht es nicht um eine bloße Ablehnung der Bemühung um die Überwindung körperlicher, psychischer und geistiger Konflikte, welche sich dem Menschen aufgrund seiner anfälligen und verletzlichen Konstitution zur oft leidvollen und belasteten Bewältigung aufgeben. Auch die bloße Unterscheidung zwischen verantwortbarer Therapie und ethisch nicht mehr zu begründender willkürlicher Optimierung ist nach Ansicht der Autoren des Bandes nur begrenzt hilfreich. Selbst die Scheidewand zwischen natürlicher Basis und ins Widernatürliche reichender Manipulation lässt sich offensichtlich nur schwer bestimmen. Und doch findet sich in diesen Begriffen die Sensibilität wieder, um die es bei einer kritischen Sichtung von Bioethik und Enhancement geht. In immer neuen Anläufen versuchen die Beiträge die Rückverwiesenheit der Anstrengungen, das menschliche Leben in seiner Bindung an Körperlichkeit, Kontingenz und Begrenztheit zu schützen, zu unterstützen und zu vervollkommnen, an einen Realismus zu wahren, der sich vor allem im Spiegel des Lebens mit Behinderung immer neu erschließt. Es ist das Vertrauen, dass sich anhand dieses Prüfsteins tragfähige moralische Orientierungen identifizieren lassen.

Die Aufsätze sind in vier Themenschwerpunkte aufgegliedert. Sie denken über Leitbegriffe, Behinderung als Erfahrungsraum, Normativität und Ethik von Enhancement nach. Die Logik dieser Einteilung und die Zuordnung der Beiträge erscheint dabei teilweise etwas willkürlich.

Alfred Nordmann (Die unheimliche Wirklichkeit des Möglichen: Kritik einer zukunftsverliebten Technikbewertung, 23–40) betont, dass nur dann, wenn wir „unsere historisch kontingente Situation zum Ausgangspunkt für ethische Überlegungen“ nehmen, „wir die unentrinnbare Beschränktheit solcher Situationen und der Subjekte, die in ihnen nach Orientierung streben“, anerkennen: „An Stelle einer gestaltungsoptimistischen Allianz von Ethik und Technik ergibt sich jetzt eine andere Art der Gemeinsamkeit von Ethik und Technik, Literatur und Kunst. Sie gelten uns allesamt als Mittel, durch die der hinfällige, unfertige Mensch sich in der Welt zurechtzufinden sucht“ (32). Und es ist diese konkrete, lebens-

weltliche Verpflichtung, welche nach *Christina Schües* (Menschliche Natur, glückliche Leben und zukünftige Ethik. Anthropologische und ethische Hinterfragungen, 41–62) erst die eigentliche ethische Perspektive eröffnet: „Fragen nach der menschlichen Natur sind auf die Substanzialisierung und Essenzialisierung des Menschen ausgerichtet, Fragen nach der *conditio humana betreffen* die Bedingtheit und Verfasstheit der Menschen in ihren *gelebten* Beziehungen und Verhältnissen. Das heißt, diese letzteren *Fragen* thematisieren Bedingungen der Menschen in Bezug auf ihre Unterschiedlichkeit und in Bezug auf ihr Zusammenleben. Diese Fragen sind *ethische* Fragen, die das glückliche oder gute Leben der Menschen betreffen" (57). Ja, der Wunsch nach dem anderen, besseren Leben gewinnt erst hier sein konkretes Maß: „Die Grenzen oder Fähigkeit des Körpers müssen klar benannt und als solche anerkannt sein. Zum Beispiel sind tägliche Schmerzen, Atemnot oder Spasmen des Körpers erlebte Wirklichkeiten, die thematisiert gehören, gerade weil sie den Körper immer wieder als Grenze in den Vordergrund rücken" (59). Erst „die Erfahrungen von Behinderung, von Einschränkung und auch von Krankheit [können nach diesem Verständnis] dabei helfen, die Frage nach dem guten Leben, wie sie sich im Bezug auf Enhancement-Projekte stellt, auf eine sicherere Grundlage zu stellen" (81). Denn: „Funktionsverbesserung ist (wie *impairment* für Behinderung) nicht ausreichend, um gutes Leben zu ermöglichen. Strukturelle und kontextuelle Faktoren sind nötig, um *Fähigkeiten* zu bilden." Das aber heißt: „Die Verbesserung des Lebens müsste die Verbesserung des *erfahrenen* Lebens meinen, wie für das Konzept von Behinderung die *Erfahrung* von Behinderung maßgeblich ist" (82) (*Christoph Rehmann-Sutter*, Können und wünschen können, 63–86).

Wie ambivalent eine reine Fixierung auf das technisch Machbare im Umgang mit Krankheit und Behinderung sein kann, zeigt die Geschichte des Cochlea-Implantats, in der häufig ohne auf die Bedürfnisse der Menschen Rücksicht zu nehmen, die an einer Einschränkung des Hör-Sinnes leiden, die Perspektive der Hörenden zum Ausgangspunkt der Definition von Lebensqualität und besserem Leben gemacht worden ist. Der Erfahrungsraum dieser Behinderung zeigt, dass es nicht darum geht, durch die Verbesserung eines kranken Körpers Menschen so zu machen, dass sie wieder einer wie auch immer verstandenen Normalität entsprechen. Vielmehr geht es darum, „Technologien zu entwickeln, die die Teilhabe von Menschen mit Behinderungen fördern, damit sie die Wahl haben: nicht, so sein zu müssen, wie andere, sondern so leben zu können wie andere" (103) (*Katrin Grüber*, Bedingungen für ein gutes Leben mit Behinderung, 89–105). Die Verbände der Gehörlosen mussten in der Auseinandersetzung um diesen technischen Fortschritt erst lernen, wie sehr es darauf ankommt, „dass der Aufmerksamkeitsfokus ... weniger auf den formalen Entscheidungsstrukturen liegen sollte, sondern auf den Medien, welche die Bilderwelten und die gängigen Vorstellungen in der Gesellschaft beeinflussen" (119) (*Stuart Blume*, Ethikdebatte und gesellschaftlicher Prozess: Lehren aus der Geschichte des Cochlea-Implantats, 107–121). Denn: „Die Massenmedien, die das Versprechen vom medizinischen Fortschritt hervorheben, verstärken die Hoffnung zur Wiederherstellung von

Normalität: ein normales (i.e. hörendes) Kind, eine normale Familie. Nur selten regen Repräsentationen in den Medien eine imaginative Betrachtung der Art und Weise ‚in der Welt zu sein' oder ‚sich zwischen den Welten zu bewegen' an [der Hörenden und der Gehörlosen, durch die Fähigkeit, beides zu erlernen und zu beherrschen: die Gebärdensprache und die Fähigkeit, hören zu können und über dieses Medium kommunizieren zu können]" (138) (*Sigrid Bosteels / Stuart Blume*, Über Konstruktion und Dekonstruktion von Gehörlosigkeit bei Kindern, 123–144).

Dabei ist die gegenwärtige Situation durch die noch in ihren Auswirkungen sehr wenig überschaubaren technischen Möglichkeiten geprägt und deshalb durch eine ausgesprochen große moralische Unsicherheit gekennzeichnet. Es geht nicht darum, Angst zu machen. Aber eine nüchterne Bestandsaufnahme muss schlichtweg festhalten: „Wir befinden uns sozial und kulturell auf moralisch unsicherem Terrain. Bis vor kurzem verfügten Individuen und Gesellschaften über sehr wenige Mittel, die Eigenschaften unserer Körper oder die anderer zu kontrollieren. ... Jetzt befinden wir uns in der Lage wachsender technischer Möglichkeiten, die von uns gewollten Phänotypen durch pränatale, präimplantive oder präkonzeptive Eingriffe auszuwählen, oder die Fähigkeiten geborener Körper durch pharmakologische, neuroprothetische oder andere Mittel zu verändern. Und dies ... bringt die Gesellschaften, die Zugang zu diesen Technologien haben, in die potentiell gefährliche Lage, auf der Grundlage von historischen Annahmen und Vorurteilen über körperliche Variation zu handeln, die niemals wirklich einer richtigen Überprüfung ausgesetzt worden sind" (162) (*Jackie Leach Scully*, Auf moralisch unsicherem Terrain: Über Embodiment, Enhancement und Normativität, 147–163). Eine solche Bindung an begrenzte, zeitgebundene Vorstellungsweisen hat große Auswirkungen: „Medizinhistorische Beiträge [etwa]... weisen darauf hin, dass veränderte Körper sich nicht ohne Widerstände in den gesellschaftlichen Kontext einfügten und manchmal offene Ablehnung erfuhren." Der Umgang mit den Invaliden des Ersten Weltkriegs, die vor allem für ihre wirtschaftliche Leistungsfähigkeit Hilfe erfuhren, sonst aber gesellschaftlich als Krüppel diskriminiert und gerade aufgrund ihrer technischen Hilfsmittel mehr oder weniger voyeuristisch bestaunt wurden, zeigt sehr deutlich: „Der Zusammenhang von Wiederherstellung und Verbesserung, von Selektivität und Normativität ist nicht natürlich gegeben. Die Begriffe stehen in einem Verhältnis zueinander, das immer wieder neu bestimmt werden muss" (179) (*Miriam Eilers*, „Fünfundzwanzigstündiger Arbeitstag – denn 'ne Prothese wird nie müde." Normative und selektive Implikationen der Prothetik nach dem Ersten Weltkrieg, 165–180). Wie ambivalent es auch sein mag, dass zum Beispiel weder „Körperkult noch Schönheitswahn ....hinreichende Merkmale eines innovativen Körperhandelns" sind und die „Themen, die innerhalb der Schönheitschirurgie verhandelt werden, ... Natur und Normalität" sind (194): Gerade die Gender-Thematik, die sich hinter der Schönheitschirurgie verbirgt (*Birgit Stammberger*, Posthumane Verkörperungen in einer Post-Gender Welt? Kulturelle Dimensionen der kosmetischen Chirurgie, 181–203), lässt das Prometheische hinter mancher Konzeption der Verbesserung des menschlichen Körpers

erahnen (*Trijsje Franssen*, Prometheus steigt herab: Beeinträchtigung oder Enhancement?, 205–227). Und die Risiken einer solchen Situation müssen vor allen Dingen einfach bewusst gemacht werden, welche die Menschen in schön und hässlich, normal und nicht normal einteilen oder Klassen diskriminieren: „Das Konzept der Normalität wird vermutlich immer zu einem gewissen Grad präsent sein, ob wir dies gutheißen oder nicht." Deshalb ist es wichtig, „sich den Gebrauch des Konzepts und seiner Wertannahmen bewusst zu machen, genau wie seinen Einfluss auf das Konzept der Behinderung, auf die Position, die es dem Enhancement zuweist, sowie vor allem den Einfluss auf Gesellschaft und (Gruppen) von Individuen, sobald sich Klassifikationen ändern" (226).

Angesichts der Ambivalenz zwischen Chancen und Gefahren, die sich vor allem im Blick auf die Möglichkeiten pharmakologischer Medikamente in Bezug auf die geistige Leistungssteigerung des Menschen abzeichnen, wird die Problematik noch einmal verschärft. Die Authentizität menschlicher Erfahrung scheint auch hier wenig Halt zu gewähren. Aber dennoch ist ethische und gesellschaftliche Aufmerksamkeit gefordert. „Das Konzept der Authentizität scheint [zwar] das nicht zu leisten, was sich diejenigen, die Stimmungsaufheller zurückweisen, von ihm erhoffen." Dennoch „kann es tatsächlich gute Gründe geben, vom Gebrauch gewisser Arten von Stimmungsaufhellern abzuraten... (246) (*Lisa Forsberg*, Mood-Enhancement und die Authentizität der Erfahrung: Ethische Überlegungen, 231–248). Denn es sind immer wieder sozial vermittelte Bilder, welche Vorstellungen von Normalität und Optimierung prägen (*Annika den Dikken*, Die ethische Relevanz von Körperbildern für die Enhancement-Debatte, 249–268). Und die „letzten paar Jahrzehnte haben nicht nur eine Veränderung der Erwartungen an bestimmte wissenschaftliche Bereiche wie Neurowissenschaften, Genetik oder Altersforschung gesehen, sondern vielleicht auch der Erwartungen an fundamentalere Konzepte wie Normalität und Kausalität. In mancher Hinsicht wurde Normalität pathologisiert, oder ... dazu gedrängt, ein strengeres Regime von Prävention und Optimierung anzunehmen. Im Untergrund dieser Konzepte wachsen neue Ideen darüber, was es heißt, Mensch zu sein" (282) (*Morton Hillgaard Bülow*, Das gute alte Hirn. Wie die Sorgen um eine alternde Gesellschaft und die Ideen zum kognitiven Enhancement in den Naturwissenschaften interagieren, 269–285). Das heißt: Die Angst vor dem geistigen Abbau, das Ringen um gerade Intellektuelle und psychische Fitness (mehr noch als körperliche Gesundheit) dominiert viele Vorstellungen von einem erfolgreichen Leben (nicht nur im Alter) und entwertet Menschen, die solchen Anforderungen nicht entsprechen. Die Ideologie des Transhumanismus ist ein extremes Beispiel für eine solche kritische Veränderung der Auffassung vom Menschen und dem Sinn seines Lebens (*Nicolai Münsch*, Körperverachtung oder Phänomenologie der Leiblichkeit? Eine Kritik am Transhumanismus, 287–310). Ja, solche Tendenzen bedürfen nach den Vorstellungen dieses Buches einer sorgfältigen und wirksamen Steuerung, wenn nicht gar der Entgegnung (Angesichts des sich immer stärker etablierenden Marktes mit Medikamenten, welche die psychische und geistige Leistungsfähigkeit des Menschen zu steigern versprechen, bedarf es zum Beispiel einer kla-

ren gesetzlichen Regelung jenseits von ängstlichen Verboten. „Wo man die bestehenden Regulierungsmechanismen als fehlerhaft befand, vor allem hinsichtlich der ausreichenden Berücksichtigung der juristischen, ethischen und sicherheitsrelevanten Auswirkungen dieses entstehenden Marktes, muss die Gesellschaft eingreifen, um anfällige Individuen wie junge Menschen zu schützen" [323] [*Natasha Burns*, Smart Drugs und das Problem der Governance, 311–325]).
So bietet das Buch einen wichtigen Beitrag und reichhaltige Ansätze für eine tragfähige Ethik des Enhancement.

* EILERS, MIRIAM/GRÜBER, KATRIN/REHMANN-SUTTER, CHRISTOPH /Hg.): **Verbesserte Körper – gutes Leben? Bioethik, Enhancement und die Disability Studies.** Frankfurt/M.: Peter Lang, 2012 (Praktische Philosophie kontrovers; 5), 331 S., ISBN 978-3-631-63065-5, Geb., EUR 58.50

BÜCHER UND SCHRIFTEN

MEDIZIN

MAIO, GIOVANNI/EICHINGER, TOBIAS/BOZZARO, CLAUDIA (Hg.): **Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung.** Freiburg/München: Alber, 2013, 532 S., ISBN 978-3-495-48539-2, EUR 49.00

Da es sich um 23 Beiträge einer Klausurwoche, gefördert durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung, handelt, ist dem umfangreichen Band ein längeres Vorwort eines der drei Herausgeber vorangestellt. G. Maio geht davon aus, dass man Medizin, vor allem Reproduktionsmedizin, nicht nur als technische Medizin begreifen kann. „Das Gefährliche an dem rein technologischem Blick ist die Tatsache, dass die Technik in gewisser Hinsicht eine grundsätzliche Machbarkeit suggeriert" (S. 11). Die folgenden Beiträge von NachwuchswissenschaftlerInnen, zur Klausurwoche geladenen ExpertInnen und für das Buch angefragten renommierten AutorInnen stellen sich diesem Ansatz. Sie legen in vier großen Abschnitten (aktuelle Entwicklungen der Reproduktionsmedizin; Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin; neue Formen der Elternschaft und Reproduktionsmedizin in der Literatur) jeweils zunächst den aktuellen Entwicklungsstand, damit verbundene Erwartungen, aber auch unerwünschte Entwicklungen bzw. Gefahren dieser Tendenz für unsere Gesellschaft und künftige Generationen dar.

In seiner Einleitung geht Maio auf drei Logiken ein, die diesen neueren Entwicklungen teilweise unbewusst bzw. unreflektiert zu Grunde liegen: die Logik des Herstellens (das heißt Beherrschen, Denken in Zweck-Mittel-Relationen, Festlegung auf das Resultat, eine Rücknahmepflicht eingehen und Verdinglichen), die Logik der Entpersonalisierung (Vater werden ohne Beziehung durch Samenspende, Mutter werden, ohne Mutter sein zu dürfen, bei Eizellspende) und die Logik der Modularisierung (fremde Herkunft bei Samenspende, Abstammung von zwei Müttern bei Eizellspende). Seinem Credo (und jenem des Buches) – Kinder sind zunächst nur für sich selbst da – entsprechend, müssen Alternativen zur technisierten Fortpflanzung gestärkt werden. Leider fehlt hier nach der Analyse von Entwicklungstendenzen in modernen Gesellschaften, die zu späterer oder verhinderter Elternschaft geführt haben, der Hinweis auf Adoption. Auch wenn diese Möglichkeit, „einem Kind zu guten Eltern zu verhelfen", nicht zu den modernen Reproduktionsmöglichkeiten und damit streng genommen zu den Darlegungen des Buches gehört, wäre die Aufnahme dieser Variante der Elternschaft hier im Gesamtkonzept dienlich gewesen. Dies insbesondere deshalb, weil dies nicht nur ein in der Ethik bisher häufig vernachlässigtes Themenfeld ist, sondern weil sich gerade hier viele Vorurteile in der Bevölkerung finden lassen, die mit dazu beitragen, dass sich Eltern nahezu ausschließlich auf technische Machbarkeit eines „eigenen" Kindes orientieren. Dieses kleine Defizit schmälert jedoch in keiner Weise den Gesamteindruck des vorliegenden Buches.

Es nimmt Stellung und definiert eine Reihe von Begriffen, die sonst zwar häufig gebraucht, aber teilweise nicht präzise bestimmt werden – so z.B. „natürlich" und „unnatürlich" oder „Ethik der Elternschaft". Hervorhebenswert ist auch die im letzten Abschnitt vorgenommene Analyse belletristischer Literatur der Moderne und in alten Märchen zum Thema Reproduktionsmedizin. *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/
www.imagomundi.biz

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 41.90 [D], 43.00 [A], sFr 64.00, zuzügl. Versand

Einzelh. EUR 11.50 [D], 11.80 [A], sFr 16.50 zuzügl. Versand

Kündigungsfrist:

6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres

Zahlungsmöglichkeiten:

Hypo Tirol Bank AG:
IBAN: AT18 5700 0002 1004 4950
BIC: HYPTAT22

Postbank München:
IBAN: DE12 7001 0080 0120 6378 09
BIC: PBNKDEFF

PostFinanz AG, Zürich:
IBAN: CH11 0900 0000 8005 4696 2
BIC: POFICHBEXXX

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 2013:

Riccardo Bonfranchi: Ethische und gesellschaftliche Implikationen rund um die pränatale Diagnostik

Franz Josef Illhardt: Anthropologie der Grenze und medizinische Versorgung von Migranten

Mark Joób: Überlegungen zum Objekt und zur Instanz der Verantwortung

Nina Kollegger/Peter Seele: Menschenrecht vs. Handelsware. Eine ethische Fallstudie zu Nestlés *Creating Shared Value*-Konzept im Licht der Einführung des Menschenrechts auf sauberes Wasser 2010

Josef Römelt: Ethik der Sterbebegleitung. Zwischen der Unverfügbarkeit des Lebens, dem Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen und der zwischenmenschlichen Solidarität

Rupert Scheule: Im Anfang war das Spiel. Was uns die anthropologische Forschung von Spiel, Sprache und Moral sagt und welche Schlüsse eine christliche Ethik daraus ziehen kann

Martina Schmidhuber: Interkulturelle Aspekte in der Medizinethik am Beispiel der Demenzerkrankung

Hanspeter Schmitt: Wozu Theologie? Klärung aus theologisch-ethischer Perspektive

Karsten Weber: Internet = Demokratie?

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

Dieter Witschen: Whistleblowing – Individualethische Aspekte einer diffizilen Handlungsweise

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/ – www.imagomundi.biz

ISSN 1021-8122