ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

ALEXANDER MERKL: ,Fruchtbarkeitsversicherung': Social (egg) freezing? Zur medizinethischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionstechnologischen Verfahrens unter theologisch-ethischer Perspektive

HEIKE KÄMPF: "Wer bist du?" Zur ethischen Dimension narrativer Identität

Lukas Ohly: "Um seiner selbst willen". Kritik einer ethischen Begründungskategorie

Diskussionsforum:

Keinoni. Zur Klärung der Frage nach einem absoluten Folterverbot in Fällen ohne Determinismus hinsichtlich einer Anwendung von Folter Ethische Fragestellungen in der Sozial- und Heilpädagogik

Dokumentation:

Die Kunst des Hoffens. Kranksein zwischen Verlust und Neuorientierung (Tagungsbericht)

Bücher und Schriften

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 2014

Jahresregister 2014



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. 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

4 - 2014

Innsbruck: Resch

Leitartikel

ALEXANDER MERKL: ,Fruchtbarkeitsversicherung*: Social (egg) freezing? Zur medizinethischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionstechnologischen Verfahrens unter theologisch-ethischer Perspektive	291
Heike Kämpf: "Wer bist du?" Zur ethischen Dimension narrativer Identität	315
Lukas Ohly: "Um seiner selbst willen". Kritik einer ethischen Begründungskategorie	327
Informationssplitter	346
Diskussionsforum	
Keinoni. Zur Klärung der Frage nach einem absoluten Folterverbot in Fällen ohne Determinismus hinsichtlich einer Anwendung von Folter (Jürgen Koller)	347
Ethische Fragestellungen in der Sozial- und Heilpädagogik (Riccardo Bonfranchi)	351
Dokumentation	
Die Kunst des Hoffens. Kranksein zwischen Verlust und Neuorientierung Tagungsbericht	363
Bücher und Schriften	
Torsten Meireis (Hg.): Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt (J. Koller)	365

Christian Gudehus/Michaela Christ (Hg.): Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch (J. Krämmer)	. 367
Claudia Bozzaro: Das Leiden an der verrinnenden Zeit: eine ethisch-philoso- phische Untersuchung zum Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin (A. Resch)	369
Karsten Brensing: Persönlichkeitsrechte für Tiere. Die nächste Stufe der moralischen Evolution (L. Klinnert)	. 370
Horst Dreier: Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates (H. Kreß)	. 372
Michaela S. Wurzer: Wirtschaftsethik von ihren Extremen her. Darstellung und Kritik der Ansätze von Karl Homann und Peter Ulrich (J. Maaß)	. 373
Peter Dabrock: Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive (B. Schmid)	. 374
Ethica 2014	
Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 2014	377
Jahresregister 2014	381

Redaktion und Verlag wünschen all ihren Mitarbeitern und Lesern ein gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes neues Jahr!

ALEXANDER MERKL

FRUCHTBARKEITSVERSICHERUNG': SOCIAL (EGG) FREEZING?

Zur medizinethischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionstechnologischen Verfahrens unter theologisch-ethischer Perspektive

Alexander Merkl, geb. 1987, 2006 bis 2011 Lehramtsstudium der Katholischen Theologie, Lateinischen Philologie und Erziehungswissenschaften an der Universität Regensburg; 2012 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Propädeutik bei Prof. Dr. Ulrich G. Leinsle, derzeit Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Lehrstuhl für Moraltheologie an der Universität Regensburg bei Prof. Dr. Herbert Schlögel, Promotionsprojekt zur Relevanz von Tugenden für eine theologisch inspirierte Friedensethik, Schwerpunkte: Friedensethik, Tugendethik, Bioethik.

"Die biologische Uhr anhalten, gar zurückdrehen", "den Kinderwunsch auf Eis legen" – Wunschdenken oder Realität? Ausgehend von dieser Anfrage kommt in einem reproduktionsmedizinischen Kontext jenem Verfahren wachsende Popularität¹ zu, das, dem angloamerikanischen Sprachgebrauch entlehnt, als social (egg) freezing bezeichnet wird. Diese Methode will helfen, die weibliche Fruchtbarkeit – motiviert durch einen prospektiven Kinderwunsch – über die bisherigen Altersgrenzen hinaus zu konservieren: "Die Kryokonservierung erlaubt es Frauen, ihre jüngeren und gesünderen Eizellen einzufrieren, um sie in der Zukunft zu verwenden, für den Fall, dass sie zu einem späteren Zeitpunkt nicht mehr in der Lage sein sollten, auf natürlichem Wege ein Kind zu empfangen." Im Grunde geht es um die Entgrenzung der weiblichen Fortpflanzung durch die Entkopplung von Fertilität und Alterungsprozess. Bis heute sind weit über tausend Kinder mithilfe von Kryokonservierungsverfah-

Dafür spricht die Präsenz des Themas in einschlägigen journalistischen Organen im Jahr 2013. So veröffentlichten das SZ-Magazin (10/2013), das Hamburger Abendblatt (5. März 2013), die TZ (18. Juni 2013), der Spiegel (50/2013), der Focus (30/2013), aber auch die Zeit (19. Juli 2013) Beiträge. Der Deutsche Ethikrat machte die "Zeitverschobene Elternschaft" zum Thema für seine Jahrestagung im Mai 2014.

² A. Petropanagos: Reproductive ,Choice' and Egg Freezing (2010), S. 224: "Egg freezing allows a woman to freeze her own younger and healthier eggs for future use in the event that she is unable to conceive a child ,naturally'."

ren unbefruchteter Eizellen geboren worden.³ Viele Mediziner sehen darin einen bedeutsamen Schritt in der reproduktionsmedizinischen Entwicklung. Eine zunehmende Etablierung in der klinischen Routine ist die Folge.⁴

An dieser Stelle sieht sich die Ethik als Ganzes wie im Speziellen – so als Theologische Ethik – dazu herausgefordert, sich unvoreingenommen, kritisch und urteilend mit diesen neuen reproduktionstechnischen Potentialen auseinanderzusetzen, denn "aufgrund der stetigen Verbesserung der technischen Möglichkeiten zur Kryokonservierung von Oozyten und Ovarialgewebe besteht ein zunehmender Bedarf, die moralische Vertretbarkeit dessen, was mit social freezing bezeichnet wird, zu thematisieren"⁵. Jene vier ethischen Kriterien – Selbstbestimmungsrecht, Gesundheitsschutz der Schwangeren sowie des erhofften Kindes, hohes Niveau der Gesundheitsversorgung –, die in der Richtlinie der Bundesärztekammer zur Durchführung der assistierten Reproduktion aus dem Jahr 2006 festgelegt wurden, fungieren hierfür als Ausgangsund Ansatzpunkte dieses Beitrages. Um zu einem Urteil für die medizinethische Vertretbarkeit des social freezing zu gelangen, sollen diese Kriterien sowohl auf ihre ethische Tragfähigkeit und allgemeine Umsetzbarkeit als auch unter einer theologisch-ethischen Perspektive befragt werden.

Mit der Theologischen Ethik kommt dabei gewiss ein zunächst besonders "kritischer Weggefährte" der reproduktionsmedizinischen Potentiale zu Wort. Dies auch, weil das kirchliche Lehramt hinsichtlich des Einfrierens von Eizellen im Zusammenhang mit einer In-vitro-Fertilisation in der Instruktion Dignitas personae (2008) über einige Fragen der Bioethik festhält, es sei klarzustellen, "dass die Kryokonservierung von Eizellen im Zusammenhang mit dem Prozess der künstlichen Befruchtung als moralisch unannehmbar betrachtet werden muss" (DP 20). Eine Kryokonservierung von Eizellen ohne anschließende Befruchtung wird dabei nicht thematisiert und damit nicht kategorisch ausgeschlossen. Problematisch ist in erster Linie vielmehr deren Verbindung mit der künstlichen Befruchtung, wobei die In-vitro-Fertilisation

³ Vgl. F. Nawroth: "Social freezing" - Pro und Contra (2013), S. 648.

⁴ Vgl. R. Dittrich u.a.: Kryokonservierung von Ovarialgewebe und Eizellen (2013), S. 617. Einen repräsentativen, wenn auch nicht allumfassenden Überblick über das Profil der derzeit durchgeführten Kryokonservierungen aus nicht-medizinischer Indikation für die Jahre 2012 und 2013 bietet das Register des Netzwerkes *FertiPROTEKT*, das unter www.fertiprotekt.de einzusehen ist.

⁵ A. Petropanagos: Egg Freezing, S. 223: "As oocyte and ovarian tissue cryopreservation techniques continue to improve, there is a growing need to address the moral permissibility of what has been called ,social egg freezing." Vgl. auch J. Savulescu/I. Goold: Freezing Eggs for Lifestyle Reasons (2008), S. 34.

⁶ K. Demmer: Moraltheologie und Reproduktionsmedizin (2011), S. 69.

ausdrücklich als in sich unerlaubte Handlung (vgl. DP 12) bewertet wird. Der anerkannte katholische Moraltheologe KLAUS DEMMER nun formuliert es als Aufgabe für den "Moraltheologen als Brückenbauer"7, dieses Urteil konstruktiv aufzuarbeiten. Dies bedeutet für den vorliegenden Beitrag, im Wissen um die lehramtliche Positionierung, weitere Perspektivierungen theologischethischer Reflexion für den medizinethischen Diskurs aufzuzeigen. Ziel ist es, eine kritische Position zu untermauern, die sich jedoch nicht voreingenommen, sondern verantwortlich und reflektiert mit dieser neuen Möglichkeit der Reproduktionsmedizin auseinandersetzt und somit die fruchtbaren Potentiale theologisch-ethischen Denkens auch für einen nicht religiösen Diskurs weitergehend profiliert. Als Integrationswissenschaft erfordert die Ethik dafür in einem ersten Schritt die Darstellung relevanten medizinischen Fach- und Sachwissens.

1. ,Social freezing'

1.1 ,Social' - soziale Indikation

Social freezing meint zunächst die erste Prozessstufe innerhalb einer ganzheitlichen Substitutionspraxis, in deren Verlauf der "ursprünglich nicht in seine Einzelteile zerlegbare Fortpflanzungsprozess [...] nun modular unterteilbar"8 wird. Da der Ursprung der Methodik in der Krebsbehandlung liegt, handelte es sich zunächst und in der Mehrzahl der Fälle um ein medizinisch und nicht sozial indiziertes Einfrieren von Eizellen zur Fertilitätsprotektion.9 Obgleich gonadotoxische Therapien, wie Chemotherapie und Bestrahlungsverfahren. die Fruchtbarkeit vielfach beeinträchtigen, soll es den betroffenen Frauen ermöglicht werden, sich ihren Kinderwunsch auch nach ihrer Krankheit erfüllen zu können.

Diese als medizinisch attribuierte Indikation ist mittlerweile durch die soziale erweitert worden. Heute geht es auch und verstärkt um soziale Gründe fernab medizinischer Notwendigkeiten, die sich für eine Inanspruchnahme des Verfahrens als ausschlaggebend erweisen. Die Motivlage scheint zunächst relativ leicht und schablonenhaft skizziert: Immer mehr junge Frauen, insbesondere Akademikerinnen, fänden erst mit Ende 20 Eingang in ihren Beruf, bräuchten mehr Zeit für ihre Ausbildung; in vielen Fällen fehle der richtige

⁷ Ebd., S. 82.

⁸ U. BITTNER u.a.: Der Krankheitsbegriff und seine Grenzen (2011), S. 139.

⁹ Anstatt von medical und social egg freezing wird bisweilen auch von disease-related und age-related egg freezing gesprochen. Vgl. dazu A. Petropanagos: Egg Freezing, S. 224.

Partner oder dessen eigener Kinderwunsch, das Geld oder ganz allgemein die Zeit. Obgleich gewiss keiner dieser Gründe grundsätzlich auszuschließen ist, lässt sich die zunächst wenig trennscharfe Motivlage mit Blick auf eine Publikation des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend vom September 2012 mit dem Titel ,Geburten und Geburtenverhalten in Deutschland' deutlicher konturieren. Zwar würden die deutschen Mütter immer älter (2010 im Durchschnitt 28,8 Jahre) und das Aufschieben von Geburten sei noch nicht zum Stillstand gekommen, jedoch zeige sich, dass materielle Sorgen und berufliche Pläne immer weniger Hindernisse für die Entscheidung zum Kind seien. Gleichzeitig scheine auch die Kinderlosigkeit von Akademikerpaaren (30,9 Prozent bei den Jahrgängen 1964 bis 1968) gestoppt. Für die letzten zehn Jahre wird sogar ein leichter Anstieg beobachtet. Worin aber liegen dann die Hauptgründe, den Kinderwunsch ,vertagen' zu wollen? "Meistgenannter Hinderungsgrund für die Erfüllung von Kinderwünschen ist nach wie vor die Vorstellung, zu jung für ein Kind zu sein sowie der Eindruck, noch nicht den richtigen Partner gefunden zu haben."10 Um die hierfür als nötig erachtete Zeit zu gewinnen, wird mit dem social freezing eine Dienstleistung wahrgenommen, die verspricht, Eizellen prophylaktisch einzufrieren und nach Bedarf und Wunsch zu fertilisieren sowie zu transferieren. Wie aber läuft dieses ,freezing' näherhin ab?

${\it 1.2~,} Freezing`-Kryokonservierung~mittels~Vitrifikation$

Am Beginn des Verfahrens steht eine hormonelle, ovarielle Stimulation der Patientinnen, um unter Vollnarkose und invasiv die Entnahme möglichst vieler Eizellen zu gewährleisten. Dies ist insofern von Bedeutung als etwa 25 und mehr Eizellen erforderlich sind, um mit möglichst hoher Wahrscheinlichkeit zwei Kinder auszutragen. Die Implantationsrate je aufgetauter Eizelle liegt bei 11 bis 12%. Neben diesem quantitativen Kriterium ist es vor allem das Alter der Frauen – die kritische Grenze markiert das 35. Lebensjahr – zum Zeitpunkt der Entnahme, das die Aussicht auf Erfolg wesentlich bestimmt. Ebenso von Bedeutung sind der Einfrier- und der Auftauprozess, nicht aber die Einlagerungszeit. Jeder Stimulationszyklus schlägt dabei mit etwa 3000

¹⁰ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend: Geburten und Geburtenverhalten in Deutschland (2012), S. 12, entnommen aus: www.bmfsfj.de [12.10.2013].

¹¹ Vgl. F. Nawroth u.a.: Kryokonservierung von unbefruchteten Eizellen bei nichtmedizinischen Indikationen (2012), S. 530.

¹² Vgl. M. VON WOLFF/P. STUTE: Gynäkologische Endokrinologie und Reproduktionsmedizin (2013), S. 410.

Euro zu Buche. Dazu kommen die Kosten für die Einlagerung und zuletzt auch für die künstliche Befruchtung der eingefrorenen Eizellen. Der Vorwurf, eine Form von Luxusmedizin zu sein, wird erhoben und ist nicht von der Hand zu weisen.

Nach der Entnahme werden die Eizellen durch das Verfahren der so genannten "Vitrifikation" – gemeint ist das Schockgefrieren in flüssigem Stickstoff auf -196 Grad – konserviert: "Die Einführung der so genannten Vitrifikation, ein ultraschnelles Einfrierverfahren, erlaubt inzwischen auch die erfolgreiche Kryokonservierung der sehr empfindlichen unfertilisierten Oozyten."¹³ An die Entnahme und Kryokonservierung schließt sich, je nach Entscheidung der Patientin, zum gewünschten Zeitpunkt der Auftauprozess sowie eine In-vitro-Fertilisation mit Embryonentransfer in die Gebärmutter an.

Die rechtliche Lage bezüglich des *social freezing* erweist sich dabei als heterogen. In Deutschland dürfen die Oozyten – anders als in der Schweiz, wo dies nur für fünf Jahre möglich ist – fernab jeglicher Befristung gelagert werden. Im Nachbarland Österreich ist *social freezing* dagegen gänzlich untersagt. Wiederum völlig anders wird die Praxis in Israel gehandhabt. Hier wird das Verfahren als "präventive Medizin" eingestuft. I Insgesamt kann an dieser Stelle auf die grundsätzliche Problematik aufmerksam gemacht werden, dass "viele Problembereiche der Reproduktionsmedizin in Deutschland nicht umfassend durch ein "Fortpflanzungsmedizingesetz" geregelt sind"¹⁵.

2. Medizinethische Spurensuche ausgehend von der Richtlinie der Bundesärztekammer aus dem Jahr 2006

Insofern die ethische Dimension von social freezing ohne Zweifel komplex und mehrschichtig ist, konzentriert sich die Betrachtung auf einen dezidiert medizinethischen Zugang. Als ein erster Ausgangspunkt, den es gleichsam zu befragen gilt, kann der evangelische Theologe und Professor für Sozialethik, HARTMUT KRESS, von der Universität Bonn herangezogen werden. Aus ethi-

¹³ M. von Wolff: Anlage einer Fertilitätsreserve bei nicht-medizinischen Indikationen (2013), S. 16. Dies ist bemerkenswert, da die Kryokonservierung von Eizellen aufgrund niedriger Überlebensraten auch nach den ersten Erfolgen Ende der 80er Jahre medizinisch noch wenig erfolgsversprechend war. Grund waren die durch eine Eiskristallbildung in Folge des langsamen Einfrierprotokolls ("slow-rate-freezing") entstehenden Schäden an den Eizellen. Durch das neue Verfahren der Vitrifikation konnte die Überlebensrate auf etwa 80 bis 95% gesteigert werden, vgl. F. Nawrotti u.a.: Kryokonservierung, S. 530.

¹⁴ Vgl. F. Nawrotti u.a.: Kryokonservierung, S. 531.

BUNDESÄRZTEKAMMER: (Muster-)Richtlinie zur Durchführung der assistierten Reproduktion, Novelle 2006, S. 1, entnommen aus: www.bundesaerztekammer.de [02.11.2013].

schen Gründen spreche, so machte Kress auf der Jahrestagung der deutschen Reproduktionsmediziner im Mai 2013 deutlich, prinzipiell nichts gegen die Kryokonservierung von Eizellen: "Da die Pille und die künstliche Befruchtung inzwischen aus ethischer Sicht weitgehend akzeptiert sind, wäre es ein Widerspruch, das social freezing pauschal als ethisch nicht zulässig zu verurteilen."¹⁶ Für diese ethische Vertretbarkeit spreche bereits die grundsätzliche normative Verträglichkeit des social freezing, da es sich um ein Verfahren an Eizellen handle und so nicht dem Embryonenschutzgesetz unterliege.¹⁷ Aufgrund der Akzeptanz verwandter Verfahren und Praktiken sowie des Fehlens eines festgeschriebenen rechtlichen wie ethischen Verbots kommt Hartmut Kress damit für eine evangelische Ethik zu dem Ergebnis, social freezing sei ethisch vertretbar. Dass diese Argumentation für eine durch die Perspektive katholischer Ethik inspirierte medizinethische Urteilsfindung nicht ausreicht, soll im Nachfolgenden dargelegt werden.

Als Ausgangspunkt einer fundierten medizinethischen Betrachtung legt sich die Richtlinie der Bundesärztekammer zur Durchführung der assistierten Reproduktion aus dem Jahre 2006 nahe. Dort heißt es:

"In ethischer Hinsicht hat die Reproduktionsmedizin ferner die Selbstbestimmungsrechte von Paaren mit Kinderwunsch zu berücksichtigen, sich am Gesundheitsschutz der Schwangeren und des erhofften Kindes zu orientieren und ein hohes Niveau der Gesundheitsversorgung sicherzustellen."¹⁸

Die vier hier genannten ethischen Kriterien der Bundesärztekammer sollen im Folgenden sukzessive auf den Anwendungsfall des social freezing hin befragt werden. Die allgemeine kritische Würdigung der einzelnen ethischen Kriterien soll dabei immer auch durch die Integration einer theologisch-ethischen Perspektive erweitert werden, um deren Potentiale für einen zunächst vor allem von säkularen Überlegungen geprägten medizinethischen Kontext ins Bewusstsein zu bringen.

2.1 Das Recht auf ,reproduktive Selbstbestimmung' – social freezing als autonome und nicht individualistische Entscheidung

An erster Stelle ihrer Richtlinie weist die Bundesärztekammer auf die Selbstbestimmungsrechte von Paaren hin. Für diesen Kontext, dem es in erster Linie

¹⁶ Kress zitiert nach M. Spiewak: Später Kinderwunsch. Die biologische Uhr anhalten, entnommen aus: www.zeit.de [25.10.2013].

¹⁷ Vgl. H. Kress: Time-lapse-Embryomonitoring und Oozytenvitrifikation (2013), S. 165.

¹⁸ Bundesärztekammer: Richtlinie, S. 1.

um die Autonomie der betroffenen Frau geht, meint dies das "Recht auf Fortpflanzung im Sinne reproduktiver Autonomie, die Freiheit, selber zu entscheiden, wann und mit wem Kinder gezeugt bzw. eine Familie gegründet werden soll"¹⁹. Der katholische Moraltheologe Werner Wolbert weist für den Kontext neuer Fortpflanzungstechnologien darauf hin, dass es einerseits Befürworterinnen gebe, die diese als einen Zuwachs an reproduktiver Autonomie sowie als Möglichkeit zur gleichberechtigten Lebensgestaltung für Frauen begrüßten. Andererseits werde aber auch die Meinung vertreten, es handle sich lediglich um eine Form der Scheinfreiheit, in deren Konsequenz die Degradierung der Frau zu einer Rohstoffquelle und zu einem Experimentierfeld stehe.²⁰

Mit dem Begriff der Selbstbestimmung bzw. der Autonomie wird ein, wenn nicht der Zentralbegriff der bioethischen Debatten im Allgemeinen sowie der reproduktionsmedizinischen Debatten im Speziellen und der gegenwärtigen Ethik im Ganzen eingeführt. Der Annahme, neue Möglichkeiten trügen unmittelbar zu einem Mehr an Autonomie bei, ist grundsätzlich entgegenzutreten, denn durch neue Handlungsoptionen entsteht zunächst neuer Entscheidungsdruck und dort, wo Entscheidungen zu fällen sind, geschieht dies nur in den seltensten Fällen durch ein in seiner Entscheidung von jeglichen Außenfaktoren unabhängiges Individuum. Schon für die mittlerweile in die Jahre gekommene ,Pille' als künstliches Empfängnisverhütungsmittel zeigte sich, dass aus einem neuen Können der Frauen heraus bisweilen stillschweigend ein Sollen erwuchs.²¹ Pflicht und Zwang an Stelle von intendierter Selbstbestimmung waren die Folgen. Diese Tatsache wird wie folgt in Worte gebracht: "Frauen sind in der Regel Objekte in diesem Geschehen: diejenigen, denen man' hilft, diejenigen, die ,Rohstoffe' liefern, oder auch diejenigen, die sich - im Namen ihrer ,Autonomie' - den biotechnologischen Möglichkeiten nicht verschließen sollen."22

Perspektive: Keine Autonomie ohne Relation

Um falschen oder verkürzten Sichtweisen von Selbstbestimmung bzw. dem gänzlichen Ausbleiben ethischer Reflexion auf die Autonomie vorzubeugen, ist es deshalb unverzichtbar, sich auf einen tragfähigen Autonomiebegriff zu

¹⁹ B. BÖTTCHER/M. GOECKENJAN: Jetzt oder nie? (2013), S. 645.

²⁰ Vgl. W. Wolbert: Spielen Gender-Fragen in der medizinischen Ethik, speziell in Fragen der Reproduktionstechnologie eine Rolle? (2002), S. 241–242.

²¹ Vgl. C. Bozzaro: Ein Kind ja, aber erst irgendwann (2013), S. 239.

²² R. Ammicht Quinn u.a.: Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin und im bioethischen Diskurs (2006), S. 107.

verständigen.²³ Sowohl Denkansätze feministischer²⁴ wie auch theologischer Ethik verweisen hier auf die Notwendigkeit der Inbetrachtnahme des dem Autonomiebegriff inhärenten relationalen Moments, um den Begriff nicht individualistisch eng zu führen.²⁵ Insbesondere im Rahmen feministischer Ethik lässt sich hierfür auf eine lange Entwicklung zurückblicken. So war zunächst im Rahmen der Frauenbewegung der 1970er Jahre reproduktive Autonomie zunehmend eingefordert worden. Schnell aber erkannten Vertreterinnen feministischer Bioethik, dass dieses liberale Autonomieverständnis wesentliche Dimensionen eines tragfähigen Autonomiebegriffes ausblendete:

"Das moralische Subjekt wird unabhängig von seinen sozialen Beziehungen, seiner Bjographie, den Machtverhältnissen und Rahmenbedingungen gesehen, die ihn/sie und ihre Handlungen prägen. Dieser Subjektbegriff vernachlässigt die (Macht-)Asymmetrien, in denen die Klientinnen stehen, ihre individuelle Geschichte und Erfahrungen, ihre individuellen Lebensbezüge und Werthorizonte. Gegenüber diesen Engführungen bildet der innerhalb der feministischen Bioethik entwickelte Ansatz einer relationalen Autonomie ein klares Gegenkonzept. Relationale Autonomie nimmt zur Kenntnis, dass das menschliche Individuum eingebunden ist in vielerlei Beziehungen, Bezüge und soziale Interaktionen, die seine moralischen Entscheidungen formen, prägen und beeinflussen. [...] Das Konzept einer relationalen, prozeduralen Autonomie im Kontext des bjoethischen Diskurses berücksichtigt, dass der Umgang von Frauen mit diesen Techniken von ihren Kontexten und Beziehungen abhängt und auch immer durch diese geprägt sein wird."26

Hieran anknüpfend kann die Brücke zur Perspektive theologischer Ethik geschlagen werden. Sie kommt zu einem analogen Ergebnis in der Rede von einer als zutiefst relational zu begreifenden Autonomie, wenn auch ausge-

²³ Auch R. Ammicht Quinn u.a.: Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin, S. 109-110, bemängeln: "Wir beobachten, dass die "individuelle Autonomie", besonders diejenige von Frauen, als zentrales Argument für die Einführung oder Durchführung reproduktionsmedizinischer oder gendiagnostischer Maßnahmen benannt wird, ohne dass eine ethische Reflexion auf die Autonomie selbst erfolgen würde,"

²⁴ Da Frauen im Rahmen dieser Thematik die Gruppe der Hauptbetroffenen darstellen, legt sich eine Bezugnahme auf Positionierungen feministischer Ethik nahe. Dies auch, weil Bereiche wie jener der Reproduktionstechnologie "immer noch von Männern dominiert [werden]. Hier sind aber vor allem die Körper von Frauen betroffen, worauf oft wenig Rücksicht genommen wird. Darum ist es wichtig, dass Frauen hier ihre Perspektive einbringen". W. WOLBERT: Gender-Fragen, S. 244. Die Reproduktionsmedizin ist zudem ein traditionelles Thema feministischer Ethik, worauf H. HAKER: Geschlechter-Ethik der Reproduktionsmedizin (2006), S. 270 hinweist.

²⁵ Es bleibt aber auch der Hinweis zu geben: "Die negativen und positiven Bewertungen der Reproduktionsmedizin innerhalb der Frauenbewegung stehen sich bis heute relativ unversöhnlich gegenüber." H. HAKER: Geschlechter-Ethik der Reproduktionsmedizin, S. 265, Anm. 21. ²⁶ R. Ammicht Quinn u.a.: Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin, S. 117.

hend von einer abweichenden Grundlage. Hier nämlich ist es das christliche Bild vom Menschen als einem genuinen Beziehungswesen, mit dem für die notwendige Sprengung eines individualistisch verkürzten Autonomiebegriffs argumentiert wird. Es sind die Theologie und das christliche Menschenbild, die darauf aufmerksam machen, dass für das Personsein stets "ein zweifaches Moment maßgebend [ist]: Selbststand und Relationalität"²⁷, dass der Mensch "ein Geschöpf in Beziehung"²⁸ ist. Autonomie ohne Relationalität muss fragmentarisch bleiben:

"Autonomie, die das handelnde oder leidende Subjekt vorrangig beziehungslos als in sich stehend und aus sich bestehend betrachtet, unterschlägt leicht die Bedeutung der Einbettung und Verdanktheit, die grundlegende Bezogenheit auf historische, kulturelle und soziale-relationale Zusammenhänge."²⁹

Wichtig für die medizinethischen Überlegungen ist festzuhalten, dass sowohl feministische als auch Theologische Ethik dafür zu sensibilisieren verstehen, Autonomie stets als eine relationale Größe zu betrachten, die – entgegen einem falsch verstandenen Individualismus – Selbststand und Relation miteinander verknüpft. Jede selbstbestimmte Entscheidung findet stets in Beziehungen und damit innerhalb eines sozialen Kontextes statt, der die Möglichkeiten der Handelnden immer mit beeinflusst. Hier spielen neben diachronen³⁰ – Biographie, bisherige Lebensführung und zukünftige Lebensplanung – vor allem auch synchrone Faktoren eine wichtig Rolle. Negativ gewendet können diese sozialer Druck oder Einflussnahme durch den Partner, Nahestehende oder auch den Arbeitgeber sein. Positiv kann es deren zugesicherte Unterstützung meinen. Offensichtliche soziale Indikationen können demnach zu Kontraindikationen für den Einsatz von social freezing werden.

Im Anschluss an das Kriterium der reproduktiven Selbstbestimmung erhebt sich demnach vor allem eine terminologische Argumentation, die darauf aufmerksam machen will, dass Begriffe, wie jener der Autonomie, erst dort normative Qualität entfalten, wo sie ganzheitlich und umfassend in ihrem Bedeutungsgehalt erfasst werden. Erst hier eröffnen sich potentielle Gefahren und Irrwege ebenso wie Ansatzpunkte und Chancen ethisch verantwortbaren Handelns.

²⁷ H. Schlögel: Der erneute Streit um die Euthanasie (1992), S. 430.

²⁸ H. Schlögel: Selbstbestimmung am Lebensende? (2000), S. 705.

²⁹ H. Schlögel/A. Alkofer (Hrsg.): Was soll ich dir tun? (2003), S. 163.

³⁰ Vgl. U. BITTNER/O. MÜLLER: Technisierung der Lebensführung (2009), S. 36.

2.2 Der Gesundheitsschutz der Schwangeren – bleibende Risiken und die Gefahr alternativlos erscheinender Symptomorientierung

An zweiter Stelle führt die Bundesärztekammer den Gesundheitsschutz der Schwangeren als Kriterium an. Wie gesehen, gilt für das Verfahren per definitionem, dass an einer gesunden Patientin³¹ ein medizinisch nicht indizierter Eingriff vorgenommen wird. Mitunter wird diesbezüglich gar der Vorwurf erhoben, Ärzte erfänden die Behandlungsbedürftigkeit ihrer Patientinnen (sog. ,disease mongering'). Obgleich kein direkt anschließender Transfer stattfindet, besteht die grundsätzliche Gefahr einer möglichen ovariellen Überstimulation. Ferner dürften geburtshilfliche Risiken wie Frühgeburten, niedriges Geburtsgewicht oder Gestationsdiabetes bei einer Schwangerschaft im höheren Alter deutlich zunehmen.32 Weitere Risiken sind nicht von der Hand zu weisen: "Diese sind [...] eine niedrige Erfolgsrate, ein Risiko für den zukünftigen Nachwuchs sowie emotionale Niedergeschlagenheit und ein Verlustgefühl, falls die anstehende Fruchtbarkeitsbehandlung erfolglos bleibt."33 Hier wird zu Recht und wiederholt die notwendige Erkenntnis formuliert, dass die Einlagerung von Eizellen nicht zwingend zu einer Schwangerschaft führen muss. Es wird deswegen auch von einem "risk of 'false hope""³⁴ gesprochen. Ein Risiko, mit dem gewiss erhebliche psychische, aber auch physische und soziale Belastungen verbunden sind, falls Frauen übersteigerte Erwartungen und Hoffnungen in das Einfrieren ihrer Eizellen gesetzt haben. Denn social freezing und die daran anschließende In-vitro-Fertilisation geben keinerlei Garantie für die Erfüllung des Kinderwunsches zu einem späteren, selbstgewählten Zeitpunkt. Im Gegensatz zur natürlichen Zeugung gilt daher auch, dass eine in vitro fertilisierte Eizelle nie das gleiche Entwicklungspotenzial wie eine in vivo entwickelte Oozyte haben werde.35 Hinzu kommt die relativ

³¹ Hier schafft sich ein Wandel nicht nur im ärztlichen Selbstverständnis und Ethos Ausdruck, sondern auch im Bild vom Menschen, insofern es der Medizin nicht mehr primär um Leidenslinderung geht als vielmehr um die Optimierung von Gesundheitszuständen. U. BITTNER/O. MOLLER: Das Schaffen von Fertilitätsreserven bei Gesunden (2011), S. 255–258, sprechen zudem einen beobachtbaren Übergang von kurativer zu "wunscherfüllender Medizin' an, der sich mitunter durch eine Lösung vom Therapiebegriff, den Wandel vom Patienten zum Kunden sowie eine fundamentale Änderung des Menschenbildes und des ärztlichen (Tugend-)Ethos auszeichne. Kann demnach für social freezing überhaupt noch von einer "Patientin' gesprochen werden oder ist die Bezeichnung "Kundin' treffender?

³² Vgl. M. von Wolff/P. Stute: Reproduktionsmedizin, S. 411.

³³ A. Petropanagos: Egg Freezing, S. 226–227: "These risks include [...] low success rates, risk to future offspring and also the devastation and sense of loss if the future fertility treatment is not successful."

³⁴ Ebd., S. 225.

³⁵ Vgl. M. von Wolff: Social freezing, S. 14.

geringe Erfolgsrate bei IVF-Behandlungen.³⁶ Der Reproduktionsmediziner MICHAEL VON WOLFF beziffert die Wahrscheinlichkeit, mit diesen Maßnahmen eine spätere Schwangerschaft zu erzielen, auf eine Spanne zwischen 30 und 60%.³⁷ Demnach wird die Fortpflanzungsmedizin "darauf zu achten haben, in *keine* Richtung hin überdehnte Erwartungshaltungen zu wecken"³⁸. Die Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe e.V. kommt entsprechend zu der Einsicht: "[D]ie Erfolgsraten sind vor allem bei Frauen über 35 Jahren zu niedrig, um die Kältekonservierung als Instrument der Familienplanung einzusetzen."³⁹

Diese Folgerung wirft aber unweigerlich die Frage auf, wie der Unsicherheit der betroffenen Frauen bezüglich ihrer Kinder- und Familienplanung zu begegnen ist, wenn nicht auf diesem technischen Weg. Auch die Theologische Ethik erkennt die Schwierigkeiten und berechtigten Anliegen sowie die Sorgen und Zukunftsängste junger Frauen. In der Wahrnehmung dieser Virulenzen geht es ihr aber immer auch darum, Impulse eigener Tradition aufzunehmen und als Alternativen hör- und einsehbar vorzutragen.

Perspektive: Tugenden - Geduld, Demut, Wachsamkeit

Da Theologische Ethik auf eine jahrhundertelange Tradition tugendethischen Denkens zurückblickt, bietet sich ein Bezug darauf an. Die Bedeutung der Tugendethik auch für die Medizinethik betont dabei mit Nachdruck der philosophische Medizinethiker Giovanni Maio. Er bemängelt jedoch: "Für die Medizinethik ist der Tugendbegriff von besonderer Bedeutung, was bislang jedoch nur ansatzweise erkannt wurde."⁴⁰

Bestärkt durch die Arbeit MAIOS soll an dieser Stelle unter theologischethischer Perspektive nach Grundhaltungen gefragt werden, die als hilfreich und förderlich für eine Patientin in dargestelltem Kontext zu erachten sind, sicherlich ohne diese normativ, gleichsam als "Lösungsmittel" betiteln zu wollen. Neben der Geduld, für die sich als Alternative in einem reproduktions-

³⁶ Vgl. G. Marschütz: Wenn der Kinderwunsch unerfüllt bleibt... (2001), S. 119–120. Vgl. www.deutsches-ivf-register.de für weitere Daten.

³⁷ Vgl. M. von Wolff: Social freezing, S. 18.

³⁸ H. Kress: Medizinische Ethik (22009), S. 189.

³⁹ Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe e.V.: "Tiefgekühlte Eizellen – nur begrenzte Möglichkeiten für spätere Schwangerschaften" (Aktuelle Stellungnahmen 186), entnommen aus: www.dggg.de [17.01.2014].

medizinischen Zusammenhang auch Klaus Demmer⁴¹ stark macht, lohnt die Bezugnahme auf die biblische Tugend der Demut wie auch der Wachsamkeit. Denn zu Recht ließe sich fragen, ob infolge der geschilderten reproduktiven Technisierung nicht andere, alternative Strategien und Lösungswege zur Gestaltung des eigenen Lebens vielfach in den Hintergrund treten.⁴² Haltungen wie Demut, Geduld oder Wachsamkeit können dann nicht nur *per se* neue Optionen in den Blick rücken, sondern auch dabei helfen, Alternativen wieder sichtbarer in den Vordergrund treten zu lassen. Ihnen dieses Potential zuzuschreiben, liegt schon deswegen nicht fern, weil den Tugenden bereits seit der klassischen Antike zuerkannt wird, einen signifikanten Beitrag zu einem "gelingenden Leben" zu leisten. Dies darf daher auch für die Kinder- und Familienplanung angenommen werden.

Der Freiburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff nimmt dies auf und spricht sehr drastisch von der Demut als einer Tugend, "ohne die das Projekt der Moderne an seiner eigenen Maßlosigkeit zu scheitern droht"43. GIOVANNI MAIO mag das Anliegen SCHOCKENHOFFS für einen bioethischen Kontext präzisieren, indem er Demut in dem Sinne als gefordert sieht, "auch durch die technischen Versuche hindurch jederzeit bereit zu sein, das Gegebene als Gegebenes und als Auftrag anzunehmen"44. Dadurch zeichne sich der oder die Demütige aus. So könnte sich gerade die Tugend der Demut dort empfehlen, wo technische Möglichkeiten immer mehr überhandnehmen und der Entscheidungsdruck stets und unaufhörlich wächst. In diesen Situationen demütig Geduld zu üben, kann den Versuch wert sein. Geduldig zu sein meint dann, Gegebenes, im Wissen um die noch bleibende Zeit, zielbewusst anzunehmen und das rechte Maß zwischen Hinnehmen und aktivem Verändern zu finden. Dies erfordert immer auch Wachsamkeit, die Tugend, stets wachsam und aufmerksam in der Suche nach dem Kairos zu sein, jenem rechten Moment, der sich nicht nur oder keineswegs durch die Perfektion der Umstände auszeichnet, sondern von dem der wachsame Mensch weiß und spürt, dass es an der Zeit ist zu handeln. Solch demütiges, geduldiges und wachsames Entscheiden und Handeln in Fragen der Kinder- und Familienplanung nimmt die oben genannten Anliegen ernst, will aber auch Hoffnung geben und gleichsam entlastend den Blick dafür schärfen, dass das Einfrieren von Eizellen nicht die einzig verbleibende Handlungsoption ist.

⁴¹ Vgl. K. Demmer: Die Reproduktionsmedizin (2010), S. 292.

⁴² Vgl. U. BITTNER u.a.: Krankheitsbegriff, S. 144.

⁴³ E. SCHOCKENHOFF: Erlöste Freiheit (2012), S. 86.

⁴⁴ G. Maio: Wenn die Technik die Vorstellung bestellbarer Kinder weckt, S. 34.

Allein eine Besinnung auf tugendgeleitetes Handeln ist jedoch insuffizient. Unterstützt wissen muss sich dieser tugendethische Denkanstoß vielmehr auch durch das Schaffen entsprechender sozialer und politischer Voraussetzungen, Veränderungen und Verbesserungen, um nicht als frommer Appell an den Rand der Diskussion gedrängt zu werden. Damit Tugenden praktisch leb- und umsetzbar werden, bedarf es immer auch entsprechender institutioneller wie normativer Vorgaben und Rahmensetzungen. Klaus Demmer macht daher auf eine bisweilen oftmals hehre, aber absolut berechtigte und ebenso banal anmutende Aufgabenstellung aufmerksam: "Es sollten Verhältnisse herrschen, in denen Frauen sich ihren Kinderwunsch zur biologisch günstigsten Zeit erfüllen können."⁴⁵

Argumentativ wird damit angesichts der bleibenden Risiken und Unsicherheiten hinsichtlich des Gesundheitsschutzes der Schwangeren nicht nur eine Horizonterweiterung auf andere Handlungsoptionen hin gefordert, sondern auch darauf aufmerksam gemacht, dass social freezing sich weniger durch Ursachenorientierung als durch bloße Symptomorientierung auszeichnet. Denn letztlich ist die Methode des social freezing nicht mehr als ein Ausdruck dafür, jenen Graben überbrücken zu wollen, der sich zwischen einem aus gynäkologischer Perspektive und einem aus sozioökonomischer Perspektive optimalen Alter eröffnet. Diese Perspektiven müssen einander wieder stärker angenähert werden. Je mehr das gelingt, desto leichter umsetzbar erscheinen Geduld, Wachsamkeit und Demut.

2.3 Der Gesundheitsschutz des erhofften Kindes – Unsicherheiten und Folgewirkungen aufgeschobener Kinderplanung

Nun aber steht nicht nur die betroffene Frau als Patientin, sondern immer auch das erhoffte Kind im Fokus ethischer Bewertung. Zum Dritten werden von der Bundesärztekammer daher mögliche Risiken für die Gesundheit des Kindes – und dies noch deutlicher als in der Vorgängerrichtlinie von 1998⁴⁶ – zu bedenken gegeben, wobei es sinnvoll erscheint, nochmals eine Unterscheidung zwischen physischen und psychischen Folgen vorzunehmen. Letztere meinen vor allem Konsequenzen für das Selbstverständnis und die Identität der Betroffenen. Hinsichtlich möglicherweise auftretender körperlicher Folgen⁴⁷ lassen sich bis zum jetzigen Zeitpunkt keine negativen Wirkungen erkennen:

⁴⁵ K. DEMMER: Moraltheologie und Reproduktionsmedizin, S. 84.

⁴⁶ Vol. H. Kress: Kinderwunsch und Kindeswohl in der Krise (2008), S. 164.

⁴⁷ Zu bedenken ist hier gerade die Gefahr, dass die Eizelle im Verfahrensprozess verletzt wird,

"Die Fehlbildungsrate von Kindern, die durch kryokonservierte Oozyten geboren wurden, unterscheidet sich nicht von der nach spontaner Konzeption."48 Hier wird die zukünstige Forschung weitere Aufschlüsse geben und Rückschlüsse ziehen müssen. Dafür sind weitere Daten zu erheben.

Wenn es aber um mögliche Folgewirkungen für das erhoffte Kind geht. so scheinen m.E. drei Aspekte überdies bedenkenswert. Zum Ersten scheint vor allem die Frage aufschlussreich zu sein, wie konkret Betroffene mit ihrer reproduktionsmedizinischen Vergangenheit umgehen. Auch hierzu fehlen (noch) die notwendigen Daten. Bisherige Befragungen von durch In-vitro-Fertilisation gezeugten Jugendlichen zeigen jedoch, dass für die Betroffenen das Empfinden, ein Wunschkind zu sein, etwaige andere Implikationen überwiegt.⁴⁹ Anders aber als bei der In-vitro-Fertilisation kommt, zum Zweiten. bei social freezing die Dimension des ,Ver- oder Aufgeschobenseins' additiv hinzu. Dies kann gegebenenfalls signifikante psychische und identitätsrelevante Folgen haben. Ein für den geistigen wie körperlichen Gesundheitsschutz des Kindes zum Dritten bedenkenswerter Gesichtspunkt eröffnet sich dort, wo - auch mit Blick auf soziopolitische Konsequenzen - gefragt wird. wie lange eingefrorene Oozyten ,genutzt' werden dürfen:

"Es könnte Frauen dazu veranlassen, den Zeitpunkt für eine Eheschließung nach hinten zu verschieben und damit zur Zunahme von Elternpaaren im fortgeschrittenen Alter führen, was wiederum die demographischen Eigenschaften der Industrienationen verändert."50

Es ist insofern wichtig, diese Entwicklung zu bedenken, als Frauen mit durchschnittlich 38 Jahren das Verfahren der Vitrifikation von Eizellen verstärkt in Betracht ziehen. Für einen Großteil der Reproduktionsmediziner ist mit 55 jenes Alter⁵¹ erreicht, das gleichsam als Grenzlinie für einen potentiellen Embryonentransfer angesehen wird. Schon ein Einhalten nur dieser Grenze aber hätte zur Folge, dass Eltern kurz vor oder bereits im Rentenalter sind, bevor

⁴⁹ Vgl. S. Siegel u.a.: Ethische Bewertung und persönliche Einstellungen von in-vitro-gezeug-

ten jungen Erwachsenen (2011), S. 121.

mit Folgen für die spätere Kindesentwicklung. Vgl. dazu auch K. Demmer: Die Reproduktionsmedizin, S. 290.

⁴⁸ R. DITTRICH u.a.: Kryokonservierung, S. 618.

⁵⁰ M. Grynberg: Is Oocyte cryopreservation for social reasons ethically defendable? Against, in: 1st International Symposium on Social Egg Freezing 2013. Proceedings, S. 61, entnommen aus: www.socialfreezing.org [10.01.2014]: "Actually, the development of social egg freezing programs has socio-political consequences. Indeed, it may encourage women to delay marriage and increase the number of older parents, therefore modifying the demographic characteristics of industrialized countries."

⁵¹ Vgl. U. BITTNER/O. MÜLLER: Fertilitätsreserven, S. 258.

ihre Kinder die Volljährigkeit erreichen. Neben einem grundlegenden Zweifel an der sozialethischen Wünschbarkeit des Verfahrens liegen weitere Folgen eines derartigen Paradigmas, vor allem hinsichtlich der Betroffenen, auf der Hand. Social freezing leiste, so der von vielen Seiten erhobene Vorwurf, einem Anstieg postmenopausaler Schwangerschaften Vorschub, der neben der Gefährdung der Mütter – erinnert sei an dieser Stelle an das Kriterium des Gesundheitsschutzes der Schwangeren – zu einer Überalterung der Elterngeneration sowie dem Ausfall ganzer Generationen führe. Ebenso sind gravierende Folgen für die betroffenen Kinder im Einzelnen anzunehmen. Die Gefahr vorzeitiger Verwaisung, eine den kindlichen Ansprüchen ungenügende Erziehung sowie eine möglicherweise sehr frühzeitig einsetzende Pflegebedürftigkeit der Eltern stehen hierbei im Raum.⁵²

Infolge der Auseinandersetzung mit dem Kriterium des kindlichen Gesundheitsschutzes muss eine Positionierung für die ethische Vertretbarkeit des social freezing in der Lage sein, vor allem teleologisch ausgerichtet, mit Blick auf mögliche Folgewirkungen zu argumentieren. Hier jedoch ergeben sich – zum jetzigen Zeitpunkt aber vielfach nicht erschöpfend zu klärende – bleibende Unsicherheiten und Risiken.

Perspektive: ,Natürlichkeit' und ,Künstlichkeit' als Reflexionsbegriffe

An diese Überlegungen der Zulässigkeit und Folgen postmenopausaler Schwangerschaften, gerade auch für die betroffenen Kinder, knüpfen aus der Perspektive einer zunächst philosophischen Ethik UTA BITTNER und OLIVER MÜLLER ihre Frage nach der Möglichkeit einer "Natürlichkeit der Lebensführung" an. Dabei geht es ihnen nicht darum, einen Natürlichkeitsbegriff einzuführen, der gleich einer quasi-naturrechtlichen Norm fungieren oder dogmatisierend verwendet werden sollte, sondern um die Etablierung eines Reflexionsbegriffs. So stellen die beiden Autoren fest und fragen zugleich: "Niemand muss mit Kindern leben wollen, doch wenn man Kinder haben will, sollte man überlegen, ob es nicht "natürlich" ist, sie möglichst umfassend in seine Lebensgestaltung einzubetten." Denn, so fahren die Autoren fort, "[e]s könnte unglaubwürdig wirken, wenn eine Frau mit 60 Jahren plötzlich Kinder in ihr Leben integrieren will, mit der Begründung, nur ein Leben mit Kindern

Doch werden auch Gegenargumente laut. So seien ältere Elternpaare besser vorbereitet, ihre Entscheidung für das Kind sei zudem reiflicher bedacht. Betroffene Kinder seien finanziell ausreichender abgesichert als bei jungen Eltern. Ferner könnte im social freezing auch ein Beitrag dazu gesehen werden, "Strukturprobleme unserer Gesellschaft auf medizinisch-technologischem Weg zu kompensieren". H. Kress: Neue Verfahren, S. 166.

sei ein erfülltes, glückliches. Wenn man 60 Jahre lang sein Leben vor dem Hintergrund eines "solipsistischen Paradigmas" führt, muss man sich die Frage stellen, warum sich das mit 60 ändern sollte."⁵³ In einem Ergebnis halten U. Bittner/O. Müller deshalb fest, dass der Mensch nicht losgelöst von den Bedingungen seiner Lebensführung gesehen werden dürfe, ohne dies sogleich als Manko begreifen zu müssen. Vielmehr könne dadurch eine Reflexion über die Bedeutung von Lebensphasen, über die Bedeutung des "Kairos", des richtigen Zeitpunktes für Lebensentscheidungen angeregt werden. Dies schließt wiederum an die oben ausgeführten tugendethischen Überlegungen, insbesondere das zur Wachsamkeit Gesagte, an.

Von theologisch-ethischer Seite lässt sich der Reflexionsbegriff Natürlichkeit', wenn auch für einen unverkennbar stärker naturrechtlich geprägten Zusammenhang, aufnehmen. Theologische Ethik richtet sich hier vor allem gegen Positionen, welche die Meinung vertreten, "mit dem Einfrieren von Keimzellen lasse sich die moderne Entkopplung von Sexualität und Fortpflanzung vollenden"54. Dem entgegen steht die in der viel diskutierten Enzyklika Humanae vitae (1968) zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung der "unlösbaren Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung -, die beide dem ehelichen Akt innewohnen" (HV 12). Dementsprechend vernimmt man vonseiten des kirchlichen Lehramts den "klassische[n] Einwand, die assistierte Zeugung reiße die beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes auseinander. Sie trenne, was wesenhaft zusammengehöre"55. Diese künstliche Trennung des Zeugungsaktes als Ausdruck ehelicher Liebe und der Zeugung selbst wird durch die reproduktiven Methoden hautnah erfahren. Angesichts des Einwandes, eheliche Liebe beschränke sich nicht nur auf den sexuellen Akt, sei vielmehr auch in anderen, womöglich technischen, Kontexten zu realisieren, plädiert KLAUS DEMMER für eine angebrachte Skepsis Theologischer Ethik:

"Sie [leise Skepsis] macht sich am Ausdrucksgehalt liebender ehelicher Vereinigung fest. Dieser ist nicht adäquat zu ersetzen; die leitende Intention des Paares ist nur ein schwacher Abglanz. Sie ist Surrogat. Letztlich bleibt allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz der Eindruck von Künstlichkeit übrig [...]. Die genuine Erlebnisqualität von Geschlechtlichkeit wird zumindest eingeschränkt. Natürlich kann auch ein technischer Umweg Ausdruck von Liebe sein, insbesondere auf

⁵³ U. BITTNER /O. MÜLLER: Technisierung der Lebensführung, S. 39-41.

⁵⁴ H. Kress: Neue Verfahren, S. 165, der an dieser Stelle die Position Carl Djerassis, des Erfinders der ersten Antibabypille, zusammenfassend wiedergibt.

⁵⁵ K. Demmer: Moraltheologie und Reproduktionsmedizin, S. 65.

Seiten der Frau, die sich einer solch belastenden Prozedur unterwirft. All das wird aber eine Tendenz zur Versachlichung verletzlicher Gefühle nicht aufhalten können. [...] Ohne es zu wollen, macht man das Kind zu einem "Produkt"."56

Damit soll die Unzulässigkeit der Entkopplung von Zeugung und Geschlechtsakt hinsichtlich der Praxis des social freezing, im Anschluss an das kirchliche Lehramt und von theologisch-ethischer Seite, für die medizinethische Urteilsfindung zu bedenken gegeben werden. Wenn von Natürlichkeit gesprochen wird, so muss auf die zunehmende Entkopplung von Sexualität und Fortpflanzung zum einen sowie auf eine damit zusammenhängende "wachsende Künstlichkeit des Lebens"⁵⁷ zum anderen hingewiesen werden. Dies sollten betroffene Frauen und Paare in ihrem Entscheidungsprozess unbedingt mit bedenken.

2.4 Ein hohes Niveau der Gesundheitsversorgung – notwendige Stärkung des Beratungskonzepts und seiner ethisch relevanten Inhalte

Neben drei vor allem personal orientierten Kriterien gibt die Richtlinie zuletzt ein verfahrenstechnisches Merkmal an die Hand. Wenn die Bundesärztekammer ein hohes Niveau der Gesundheitsversorgung anmahnt, ist m.E. zuvorderst ein Punkt näher zu bedenken: die Beratung. Denn die Bedeutung einer eingehenden und qualifizierten Beratung⁵⁸ kann aus ethischer, aber auch medizinischer Sicht kaum überschätzt werden. Berücksichtigung findet diese Einsicht auch in der Stellungnahme des Netzwerks *Ferti*PROTEKT, das einen Zusammenschluss von knapp hundert reproduktionsmedizinischen Zentren in Deutschland, Österreich und z.T. der Schweiz repräsentiert. Die Beratung müsse individuell an den Einzelfall angepasst werden und vor allem ergebnisoffen⁵⁹ – d.h. "[d]ie Beratung sollte auch die Option, keine Maßnahmen zu ergreifen, beinhalten"⁶⁰ – über altersabhängige Chancen aufklären sowie offene Fragen sowohl zum weiteren Prozedere als auch zur Kostensituation

⁵⁶ Ebd., S. 65-66.

⁵⁷ K. DEMMER: Die Reproduktionsmedizin, S. 288.

⁵⁸ G. Maio: Mittelpunkt Mensch, S. 244, betont daher: "Zu einer guten Reproduktionsmedizin gehört nicht nur die technische Versiertheit, sondern auch eine gute Beratung, die im Einzelfall auch das mögliche Scheitern der Reproduktionsversuche thematisieren müsste." Die konjunktivische Formulierung Maios deutet bleibende Potentiale an.

⁵⁹ Vgl. K. Demmer: Die Reproduktionsmedizin, S. 292, der bemängelt: "Die eingehende Beratung, von welcher Seite sie immer erfolgt, ist nicht mehr ergebnisoffen. Bedürfnisse wurden im Vorfeld geweckt, und es fällt schwer, von ihnen Distanz zu gewinnen. [...] Die Faszination der schnellen Lösung gibt tendenziell den Ausschlag."

⁶⁰ B. BÖTTCHER/M. GOECKENJAN: Ethische Aspekte, S. 644.

beantworten. Dies sei immer auch verbunden mit dem Ziel, richtig verstandene Autonomie zu ermöglichen⁶¹ und potentielle Kontraindikationen offenzulegen: "Paare mit Kinderwunsch und vor allem die betroffenen Frauen sind den Prinzipien der Patientenautonomie und des informed consent gemäß über die Einzelheiten und Risiken der für sie in Betracht kommenden Verfahren umfassend zu informieren und aufzuklären."62 Anzustrebendes Ziel dieses Beratungsprozesses ist aus ethischer Sicht eine wirklich autonome Entscheidung auf der Basis umfassender Aufklärung, ein so genannter, wenn auch vielerorts bemühter, informed consent. Eine so ausgerichtete Beratung ist jedoch nur dann und dort möglich, wo sie von Interdisziplinarität gekennzeichnet ist. Neben den involvierten Medizinern - hier vor allem den Reproduktionsmedizinern - ist auch psychologisches sowie in ethischen Fragen geschultes Fachpersonal hinzuzuziehen. "Dieses interdisziplinäre Team sollte gleichermaßen an der individuellen Entscheidungsfindung beteiligt sein und einen Konsensus mit der Patientin finden. Eine Unterstützung durch eine klinische Ethikberatung ist wünschenswert."63

Die Qualität des Beratungsprozesses als eines wesentlichen Teilaspektes hochwertiger Gesundheitsversorgung wird variieren, vor allem dann, wenn eindeutige Richtlinien fehlen. Auf seiner Bedeutung zu insistieren legt sich auch nahe, da die Beratung zum Fertilitätserhalt bei gonadotoxischer Therapie bislang kein Standard ist.⁶⁴ Auch Giovanni Maio zielt in diese Richtung. Er kritisiert die Diskrepanz zwischen dem formalen Hinweis auf die Notwendigkeit der Beratung und deren fehlender adäquater Verankerung in der Praxis.⁶⁵

Im Anschluss an diese offensichtlichen Defizite und zugleich Entwicklungspotentiale hinsichtlich des Beratungsprozesses an sich bedarf es der Klärung der dort zu kommunizierenden Inhalte, die vor allem der Aufklärung, Information und somit der verantworteten Entscheidungsfindung dienen sollen. Neben finanziellen und medizinischen Aspekten sind hier immer auch ethisch relevante Gesichtspunkte einzubeziehen, wie sie im bisherigen Verlauf des Beitrages anklangen. Erwähnung finden sollten zudem mögliche und zukünftig anschließende Folgehandlungen.

⁶¹ Hier ergeben sich Verbindungslinien zum Autonomiebegriff: "Die Realisierung ihrer Autonomie braucht strukturelle, personale, professionelle und soziale Voraussetzungen, wie [...] Beratung [...], die auf verschiedenen Ebenen, durch verschiedene Akteure umgesetzt" werden sollte. R. Амміснт Quinn u.a.: Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin, S. 118.

⁶² Bundesärztekammer: Richtlinie, S. 2.

⁶³ B. BÖTTCHER/M. GOECKENJAN: Ethische Aspekte, S. 646.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 642.

⁶⁵ Vgl. G. MAIO: Auf dem Weg zum Kind als erkauftes Dienstleistungsprodukt? (2010), S. 196.

Perspektive: Inbetrachtnahme von Folgehandlungen

Im Anschluss an das einleitend zu Dignitas personae Gesagte muss auf der unbedingten Thematisierung und Inbetrachtnahme von Folgehandlungen wie der In-vitro-Fertilisation beharrt werden, die sich – sollen die kryokonservierten Eizellen ihrem mit der Vitrifizierung intendierten Bestimmungszweck zugeführt werden – unweigerlich anschließt. Damit aber werden zahlreiche weitere und zusätzliche ethische Reflexionen⁶⁶ nötig, die hier zwar nicht vertieft werden können, aber als bedeutsam für das Zustandekommen eines informed consent zu erachten und demnach mit der Patientin zu erörtern sind. Die Methode des social freezing kann nicht als davon gelöst betrachtet werden und ist demnach auch vor dem Horizont dieser Handlungen zu bewerten, da es der Intention nach immer schon nicht nur um Gewinnung und Lagerung, sondern auch um Nutzung geht. Dies hebt mit Nachdruck Klaus Demmer in das Bewusstsein:

"Die assistierte Zeugung dient als Türöffner für weitergehende Diagnostiken und Forschungen. Wer den ersten Schritt tut, sollte wissen, auf welche Folgegeschichte er sich einlässt. Die einmal losgetretene Lawine lässt sich nicht aufhalten, und ein segmentierender Blick, der nur den ersten Schritt sieht, muss sich den Vorwurf der Lebensferne gefallen lassen."⁶⁷

Die ethische Virulenz der Folgehandlungen ist im Rahmen einer tragfähigen ethischen Urteilsbildung und demzufolge als wesentlicher Teil eines ethisch qualifizierten Beratungsprozesses unbedingt wahrzunehmen.

3. Fragwürdiges social freezing – eine theologisch inspirierte medizinethische Bewertung

Im Ergebnis der dargelegten ethischen Betrachtungen und Perspektivierungen darf es als grundsätzlich fraglich beurteilt werden, ob es zum gegenwärtigen Zeitpunkt als angebracht zu erachten ist, von einer medizinethischen Vertretbarkeit von social freezing, wie sie Hartmut Kress für eine evangelische Ethik annimmt, zu sprechen. Neben den genannten Punkten könnten und müssten stattdessen gewiss noch weitere Fragehorizonte⁶⁸ eröffnet werden.

⁶⁶ Vgl. G. Marschütz: Theologisch ethisch nachdenken, Bd. 2: Handlungsfelder (2011), S. 176ff.

⁶⁷ K. DEMMER: Bedrängte Freiheit (2010), S. 133.

⁶⁸ Vier Fragehorizonte seien zumindest angedeutet: Was von dem, was gemacht werden kann, soll auch gemacht werden (vgl. G. Marschütz: Kinderwunsch, S. 127)? Bestehen Zusammenhänge und Interdependenzen von social freezing und der in Deutschland untersagten Leihmut-

Anvisiertes Ziel des Beitrages war es, die von der Bundesärztekammer formulierten Kriterien für reproduktionsmedizinische Verfahren aufzunehmen und auf ihre medizinethische Tragfähigkeit – dies stets unter Berücksichtigung und Erweiterung um eine weiterführende und vertiefende theologischethische Perspektive – zu befragen. Mag medizinethisch aufgrund der bleibenden Unsicherheiten auch nicht generell für ein strenges moralisches Verbot der Nutzung von Reproduktionstechniken zur Schaffung einer individuellen Eizellreserve argumentiert werden, so folgt daraus allerdings ebenso wenig der Umkehrschluss, dass das Schaffen einer Fertilitätsreserve geboten oder zumindest ethisch bedenkenlos sei. Im Gegenteil sollte einsehbar geworden sein, dass sich aus medizinethischer wie theologisch-ethischer Sicht mehrere gute Gründe finden, "dieser Technik mit Skepsis zu begegnen und sie nicht in Anspruch zu nehmen"⁶⁹.

Die theologisch-ethischen Perspektivierungen halfen, die allgemein kritische Betrachtung der vier bearbeiteten Kriterien noch weitergehend zu beleuchten. So konnte nicht nur für einen relationalen Autonomiebegriff sensibilisiert werden, sondern auch die Impulse tugendethischen Denkens, mögliche Reflexionsbegriffe wie die Natürlichkeit und Künstlichkeit von Fortpflanzungsprozessen sowie zuletzt die notwendige Inbetrachtnahme von Folgehandlungen aufgenommen werden, um auf bleibende ethische Defizite aufmerksam zu machen und Felder weitergehender Reflexion zu eröffnen. Die Theologische Ethik legt hier den Finger in die Wunde und gibt sich nicht mit vorschnellen Urteilen zufrieden. Sie ist, wie eingangs dargestellt, 'kritischer Weggefährte'.

In der Summe zeigte sich, "dass von einer "Fertilitäts-Versicherung" aktuell keine Rede sein kann", dass vielmehr höchst kritisch zu fragen ist, "ob der Versuch, "die Zeit einzufrieren", ein adäquater Lösungsansatz für diese Problematik ist"". Das Verfahren social freezing hat dementsprechend als medizinethisch fragwürdig zu gelten. Mag sich nun auch die Einschätzung bewahrheiten, seine zunehmende Verbreitung ließe sich nicht aufhalten", so

terschaft sowie Eizellspende (vgl. M von Wolff/P. Stute: Reproduktionsmedizin, S. 409)? Stellt social freezing einen weiteren Schritt auf eine "Geschlechtergerechtigkeit" im Sinne einer reproduktiven Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau hin dar (vgl. U. Bittner/O. Müller: Technisierung der Lebensführung, S. 42)? Wie ist die Rolle des Partners in reproduktionsmedizinischen Entscheidungsprozessen, insbesondere im Anschluss an ein relationales Autonomieverständnis und die Rede vom "Selbstbestimmungsrecht der Paare", zu bewerten?

69 U. Bittner/O. Müller: Technisierung der Lebensführung, S. 44; M. von Wolff: Social freezing, S. 17, gibt 49 Jahre als oberste Grenze an.

⁷⁰ C. Bozzaro: Ein Kind ja, aber erst irgendwann..., S. 244.

⁷¹ Vgl. die Einschätzung von M. von Wolff/P. Stute: Reproduktionsmedizin, S. 409

sollte nicht nur am Ende des vorliegenden Beitrages, sondern auch der geforderten Beratungsgespräche die Einsicht geltend gemacht werden, "dass die effektivste Strategie darin besteht, Frauen darin zu unterstützen und sie dazu zu ermutigen, die Verwirklichung ihres Kinderwunsches nicht zu verschieben."72 Denn unverändert gilt, dass die natürliche Empfängnis die beste Möglichkeit für Frauen darstellt, ein Kind zu bekommen.⁷³ Darin manifestiert sich die abschließende Erkenntnis, die auch die Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe e.V. teilt, dass der Wissenschaft trotz aller Anstrengungen doch nur begrenzte Möglichkeiten zur Verfügung stehen, die biologische Uhr anzuhalten.

Zusammenfassung

MERKL, ALEXANDER: "Fruchtbarkeitsversicherung": Social (egg) freezing? – Zur medizinethischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionsmedizinischen Verfahrens unter theologischer Perspektive. ETHICA 22 (2014) 4, 291–314

Gegenwärtig kommt dem reproduktionsmedizinischen Verfahren "social freezing" wachsende Popularität zu. Hier eröffnen sich auch ethische Fragen. Als Ausgangsnunkt für eine intendierte medizinethische Bewertung des sozial indizierten Einfrierens von unbefruchteten Eizellen erweist sich die Richtlinie der Bundesärztekammer von 2006. Die dort genannten vier Kriterien - reproduktive Selbstbestimmung, Gesundheitsschutz der Schwangeren sowie des erhofften Kindes, hohes Niveau der Gesundheitsversorgung - werden kritisch diskutiert und mit einer weiterführenden theologischen Perspektivierung - relationale Autonomie, Tugenden, ,Natürlichkeit' und ,Künstlichkeit' als Reflexionsbegriffe, notwendige Beratung und Inbetrachtnahme von Folgehandlungen - bedacht. Darin profiliert sich die Theologische Ethik als kritischer, sensibilisierender und fruchtbarer ,Weggefährte' medizinethischer Urteilsfindung. Im Ergebnis ist die ethische

Summary

MERKL, ALEXANDER: 'Fertility insurance': social (egg) freezing? – On the tenability of a new reproductive technology from the medical ethics point of view under theological aspects. ETHICA 22 (2014) 4, 291–314

At this time, a reproductive technology called 'social freezing' is becoming increasingly popular. This gives rise to ethical questions, too. The guideline of the German Medical Association published in 2006 may be taken as the basis for an evaluation of the socially indicated process of freezing unfertilized oocytes from a medical ethics perspective. The four criteria mentioned - reproductive self-determination, health protection of the pregnant woman as well as of the hoped-for child, a high level of health care - are critically discussed and enriched by further theological aspects such as relational autonomy, virtues, 'naturalness' and 'artificiality' as concepts of reflection, necessity of counseling and consideration of follow-up actions. Herein, theological ethics manifests itself as a critical, sensitizing and fruitful 'companion' for medical ethics in coming to valuable opinions and making good decisions. As a result, both the ethical doubtfulness of

⁷² F. NAWROTH u.a.: Kryokonservierung, S. 531. ⁷³ Vgl. M. GRYNBERG: Against, S. 61.

Fragwürdigkeit des Verfahrens einerseits wie die bleibende Begrenzung reproduktionsmedizinischer Verfahren andererseits zu konstatieren.

Autonomie/Selbstbestimmung Gesundheitsschutz/Schwangere/Kind Natürlichkeit/Künstlichkeit/Folgen social freezing/Reproduktionsmedizin Tugend the method and the persistant limitation of reproductive technologies are to be stated.

Autonomy/self-determination health protection/pregnant woman/child naturalness/artificiality/consequences social freezing/reproductive medicine virtue

Literatur

Ammicht Quinn, Regina u.a.: Frauen in der Praxis der Reproduktionsmedizin und im bioethischen Diskurs – eine Intervention. Concilium 42 (2006), 107–123.

BITTNER, UTA u.a.: Der Krankheitsbegriff und seine Grenzen – Implikationen für die ethische Bewertung von Techniken der assistierten Fortpflanzung. *Ethica* 19 (2011) 2, 123–147.

BITTNER, UTA/MÜLLER, OLIVER: Das Schaffen von Fertilitätsreserven bei Gesunden als Herausforderung für das ärztliche Selbstverständnis. *Ethica* 19 (2011) 3, 255–260.

— Technisierung der Lebensführung. Zur ethischen Legitimität des Einfrierens von Eizellen bei gesunden Frauen als Instrument der Familienplanung. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 14 (2009), 23–45.

BÖTTCHER, BETTINA/GOECKENJAN, MAREN: Jetzt oder nie? Ethische Aspekte der Fertilitätsprotektion bei onkologischen Patientinnen. *Der Gynäkologe* 9 (2013), 642–647.

BOZZARO, CLAUDIA: Ein Kind ja, aber erst irgendwann ... Überlegungen zum Einsatz von Egg- und Ovarian-Tissue Freezing, in: Giovanni Maio u.a. (Hrsg.): Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung. Freiburg/München: Alber, 2013, S. 233–249.

Bundesärztekammer: (Muster-)Richtlinie zur Durchführung der assistierten Reproduktion, Novelle 2006, entnommen aus: www.bundesaerztekammer.de [02.11.2013].

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Geburten und Geburtenverhalten in Deutschland (2012), entnommen aus: www.bmfsfj.de [12.10.2013].

Demmer, Klaus: Moraltheologie und Reproduktionsmedizin – eine prekäre Weggefährtenschaft. Nachdenkliches und Bedenkliches im Rückblick. FZPhTh 58 (2011), 62-85.

- Bedrängte Freiheit. Die Lehre von der Mitwirkung neu bedacht (SThE 127). Freiburg: Herder, 2010.
- Die Reproduktionsmedizin. Ethisch Nachdenkliches auf ihrem Feld und Umfeld, in: Paul Chummar Chittilappilly (Hrsg.): Ethik der Lebensfelder. Freiburg i. Br.: Herder, 2010, S. 286-302.

Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe e.V.: "Tiefgekühlte Eizellen – nur begrenzte Möglichkeiten für spätere Schwangerschaften" (Aktuelle Stellungnahmen 186), entnommen aus: www.dggg.de [17.01.2014].

DITTRICH, RALF u.a.: Kryokonservierung von Ovarialgewebe und Eizellen. Der Gynäkologe 9 (2013), 616–623.

GRYNBERG, MICHAEL: Is Oocyte cryopreservation for social reasons ethically defendable?

Against, in: 1st International Symposium on Social Egg Freezing 2013. Proceedings, S. 60-65, entnommen aus: www.socialfreezing.org [10.01.2014].

HAKER, HILLE: Geschlechter-Ethik der Reproduktionsmedizin, in: Ursula Konnertz u.a. (Hrsg.): Ethik – Geschlecht – Wissenschaften. Der "ethical turn" als Herausforderung für die interdisziplinären Geschlechterstudien. Paderborn: Mentis, 2006, S. 255–287.

Kress, Hartmut: Time-lapse-Embryomonitoring und Oozytenvitrifikation: Neue Verfahren in der Reproduktionsmedizin aus ethischer Sicht. *Journal für Reproduktionsmedizin und Endokrinologie* 10 (2013), 163–167.

- Medizinische Ethik Gesundheitsschutz Selbstbestimmungsrechte, heutige Wertekonflikte (Ethik Grundlagen und Handlungsfelder; 2). Stuttgart: Kohlhammer, ²2009.
- Kinderwunsch und Kindeswohl in der Krise sozialethische, reproduktionsmedizinische und medizinethische Gesichtspunkte, in: Johannes Eurich u.a. (Hrsg.): Intergenerationalität zwischen Solidarität und Gerechtigkeit. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2008, S. 151–165.

MAIO, GIOVANNI: Wenn die Technik die Vorstellung bestellbarer Kinder weckt, in: Ders. u.a. (Hrsg.): Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung. Freiburg / München: Alber, 2013, S. 11-37.

- Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch. Stuttgart: Schattauer, 2012. Marschütz, Gerhard: Theologisch ethisch nachdenken, Bd. 2: Handlungsfelder. Würzburg: Echter, 2011.
- Wenn der Kinderwunsch unerfüllt bleibt... Reproduktionsmedizin als ethische Herausforderung. *Ethica* 9 (2001) 2, 115–147.

NAWROTH, FRANK: "Social freezing" – Pro und Contra. *Der Gynäkologe* 9 (2013), 648–652. NAWROTH, FRANK u.a.: Kryokonservierung von unbefruchteten Eizellen bei nichtmedizinischen Indikationen ("social freezing"). *Frauenarzt* 53 (2012), 528–533.

Petropanagos, Angel: Reproductive 'Choice' and Egg Freezing, in: Teresa K. Woodruff et al. (eds.): Oncofertility. Ethical, Legal, Social, and Medical Perspectives. Heidelberg u.a.: Springer, 2010, S. 223–235.

SAVULESCU, JULIAN/GOOLD, IMOGEN: Freezing Eggs for Lifestyle Reasons. *American Journal of Bioethics* 8 (2008), 32–35.

Schlögel, Herbert/Alkofer, Andreas: Was soll ich dir tun? Kleine Bioethik der Krankenseelsorge. Stuttgart: Verlag Kathol. Bibelwerk, 2003.

Schlögel, Herbert: Selbstbestimmung am Lebensende? Zur Auseinandersetzung mit Norbert Hoerster. StZ 218 (2000), 703-710.

— Der erneute Streit um die Euthanasie – theologisch-ethische Aspekte. ZKTh 114 (1992), 425–439.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Erlöste Freiheit – Worauf es im Christentum ankommt. Freiburg i. Br.: Herder, 2012.

SIEGEL, STEFAN u.a.: Ethische Bewertung und persönliche Einstellungen von in-vitro-gezeugten jungen Erwachsenen zur künstlichen Befruchtung. Ergebnisse einer qualitativen Interviewstudie, in: Jochen Vollmann/Jan Schildmann (Hrsg.): Empirische Medizinethik. Konzepte, Methoden und Ergebnisse. Berlin: Lit, 2011, S. 113–124.

Spiewak, Martin: Später Kinderwunsch. Die biologische Uhr anhalten, entnommen aus: www.zeit.de [25.10.2013].

VON WOLFF, MICHAEL: Anlage einer Fertilitätsreserve bei nicht-medizinischen Indikationen

("Social freezing"): Techniken und kritische Bewertung. *Journal für Gynäkologische Endokrinologie* 20 (2013), 14–18.

VON WOLFF, MICHAEL/STUTE, PETRA: Gynäkologische Endokrinologie und Reproduktionsmedizin. Das Praxisbuch. Stuttgart: Schattauer, 2013.

WOLBERT, WERNER: Spielen Gender-Fragen in der medizinischen Ethik, speziell in Fragen der Reproduktionstechnologie eine Rolle? SthZ 6 (2002), 235-244.

Alexander Merkl, Wiss. Mitarb. am Lehrstuhl für Moraltheologie, Universität Regensburg, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg

Alexander.Merkl@theologie.uni-regensburg.de

HEIKE KÄMPF

"WER BIST DU?"

Zur ethischen Dimension narrativer Identität

Studium der Philosophie, Ethnologie und Neueren Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. 1993 erfolgte dort die Promotion. 2002 erfolgte die Habilitation für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt, seit 2008 ebendort apl. Professorin für Philosophie.

HANNAH ARENDT hat schon 1958 in ihrer Schrift Vita activa oder Vom tätigen Leben ausgeführt, dass jeder Neuankömmling in der Welt mit der Frage "Wer bist du?" konfrontiert wird.¹ Erst durch diese Adressierung erlangt der Mensch als Individuum Sichtbarkeit in der sozialen Welt: Sie bietet ihm die Möglichkeit der Artikulation, bringt ihn aber zugleich in die prekäre Situation, Rechenschaft abzulegen.

Insofern eröffnet diese Frage in zweierlei Hinsicht eine ethische Dimension: Zum einen liegt in der Struktur der Adressierung ein moralisches Moment, insofern diese den Angesprochenen als Subjekt konstituiert und eine dialogische Situation schafft, die selbst wiederum nach ethischen Kriterien verlangt. Zum anderen ist die Frage, als Aufforderung zur Rechenschaftsgabe verstanden, das Medium, in dem der Angesprochene als moralisch verantwortliches Subjekt sichtbar wird. Anders als in der klassischen Kantischen Frage "Was soll ich tun?", erschließt die neue, den Anderen adressierende Frage die ethische Dimension in ihrer Interindividualität und verbindet sie wiederum mit dem Konzept einer narrativen Identität. Nach Alasdar MacIntyre, der den Menschen als "Geschichten erzählendes Tier" definiert hat und für den die Narration auch das Herz der Ethik ausmacht, lässt sich die kantische Frage "Was soll ich tun?" sogar in die Frage "Als Teil welcher Geschichte verstehe ich mich?" verwandeln.²

Auch wenn sich das "Wer-einer-ist" – wie es Arendt nennt – einer endgültigen Fixierung entzieht, sollte doch die Frage nach dem Wer im interindividuellen und sozialen Kontext stets präsent sein, ohne dass sie explizit gestellt werden müsste. Zum einen lässt sich in Anlehnung an PAUL RICOEUR sagen,

H. ARENDT: Vita activa oder vom tätigen Leben (2002), S. 217.

² A. MacIntyre: Der Verlust der Tugend (1995), S. 288.

dass diese Frage präsent ist, insofern sie die Frage einschließt, ob ich mich auf dich verlassen kann, ob ich auf dich zählen kann. Zum anderen aber stellt sich diese Frage auch der Gleichgültigkeit entgegen, und sie verhindert die Verdinglichung und Verobjektivierung des Anderen, indem sie ihn *adressiert* und das "Wer", nicht das "Was" erfragt.

Die Lebenserzählung ist wiederum das geeignete Medium zur Beantwortung dieser Frage, so dass sich das Wer-einer-ist als narrative Identität konstituiert. Diese narrative Identität ist nicht starr, sondern dynamisch verfasst, und sie nähert sich der Individualität und Einzigartigkeit der Person an. Für Arendt ist dies besonders deshalb wichtig, weil das Feld des Politischen, dem ihr Interesse gilt, erst durch die Pluralität der Perspektiven entsteht.

Nach Arendt ist der Mensch mit der Geburt in ein Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheit verstrickt: Er schlägt seine Fäden in dieses Bezugsgewebe ein. Das so entstehende *Muster* ist das Ergebnis dieses Zusammenwirkens und streng genommen niemandem zuzuschreiben. Es ist viel eher als Ergebnis eines unvorhersehbaren Zusammenspiels zu verstehen.³ Daher eignet es sich als Bild für die Lebensgeschichte, die –wie dieses Muster – keinen souveränen Urheber hat. So schreibt Arendt: "Die wirkliche Geschichte, in die uns das Leben verstrickt und der wir nicht entkommen, solange wir am Leben sind, weist weder auf einen sichtbaren noch einen unsichtbaren Verfasser hin, weil sie überhaupt nicht verfasst ist."⁴

Was mir zustößt, was ich erleide, entzieht sich meiner Kontrolle, ist aber genauso gut Teil meiner erzählten Geschichte, meiner Biografie. Es ist diese Biografie, die nach Arendt annähernd darüber Auskunft geben kann, Wereiner-ist: "Wer jemand ist oder war, können wir nur erfahren, wenn wir die Geschichte hören, deren Held er selber ist, also seine Biographie."

ARENDT führt nicht weiter aus, wie sich die gelebte Lebensgeschichte und die Biografie zueinander verhalten. Befragt man MACINTYRE zu diesem Problem, so stellt er die Behauptung auf, dass Geschichten gelebt werden, bevor sie erzählt werden. Diese Ineinssetzung von Leben und Narration ist eher kritisch zu betrachten und so lässt sich treffender mit PAUL RICOEUR sagen, dass die narrative Einheit des Lebens ein unbeständiges Gemisch von Phantasiegebilde und lebendiger Erfahrung ist. Und die Biografie als Lebenserzählung wird von diesem "Gemisch" ebenso beeinflusst wie von literarischen Vor-

³ H. ARENDT: Vita activa, S. 226.

⁴ Ebd., S. 231.

⁵ Ebd.

⁶ P. RICOEUR: Das Selbst als ein Anderer (1996), S. 199.

bildern, die es dem Erzähler erlauben, eine Geschichte zu konstruieren. Das Wer-einer-ist zeigt sich in der erzählten Lebensgeschichte, insofern jemand als Erzähler *und* als Protagonist der erzählten Geschichte erscheint.

Da diese Lebensgeschichte im Kontext der Adressierung und der Rechenschaftsgabe steht, lässt sich fragen, wie die Geschichte beschaffen sein muss, um dem Anderen verständlich zu sein.

Die Überlegungen, die Kenneth Gergen, Alasdair MacIntyre und Paul Ricoeur zu dieser Frage anstellen, zielen darauf, allgemeine Bedingungen von Intelligibilität zu beschreiben. Gergen sucht dazu die kulturellen Normen auf, die eine Geschichte verständlich machen, MacIntyre betont den Zusammenhang zwischen Verstehbarkeit und dem Begriff der Verantwortlichkeit und Ricoeur verbindet gewissermaßen beide Gesichtspunkte im Begriff der Fabel, die ihm als Vorbild der Lebenserzählung gilt. Diese Autoren setzten gewissermaßen den generalisierten Anderen als Adressaten der Lebensgeschichte voraus. Dagegen gelingt es Judith Butler in ihren Ausführungen zur Narration, diese konventionellen Bedingungen der Verständlichkeit zu durchqueren, indem sie sich gewissermaßen auf den konkreten Anderen bezieht und so die konkrete dialogische Situation in ihre Überlegungen einbeziehen kann.

Zunächst möchte ich im Folgenden die Positionen von Gergen, MacIntyre und Ricoeur daraufhin befragen, wie die ethische Dimension der Lebenserzählung als Antwort auf die Frage "Wer bist du?" zustande kommt und welche Rolle die Verständlichkeit der Lebenserzählung dabei spielt. Dann möchte ich die Position Butlers vorstellen, wobei es mir darauf ankommt, zu zeigen, wie sich der Begriff der Verständlichkeit der Narration verändern lässt, um der ethischen Dimension der Rechenschaftsgabe dem konkreten Anderen gegenüber gerecht zu werden.

Was es heißt, eine verständliche Lebensgeschichte zu erzählen: Gergen, MacIntyre und Ricoeur

Der Sozialpsychologe Kenneth Gergen beschäftigt sich mit den erzählerischen Konventionen der westlichen Kultur, um die Frage zu beantworten, wann eine Lebenserzählung verstehbar ist und wie diese Erzählung moralische Standards geriert. Gemäß seiner konstruktivistischen Grundüberzeugung rekonstruiert er dazu kulturspezifische Normen der Narration und der Moral. Er formuliert keine ethischen Ansprüche, die über die Konventionen einer Kultur hinausgehen, aber er zeigt, auf welche Weise Geschichten dazu beitragen, eine moralische Identität zu erzeugen.

Er benennt schließlich sechs Bedingungen, welche die Verständlichkeit einer biografischen Erzählung in der westlichen Kultur gewährleisten, wobei besonders bemerkenswert ist, dass diese schon ethische Kriterien mit einschließen:

Die erzählte Geschichte muss demzufolge 1) in sich schlüssig, kohärent, sein und 2) den Lebensereignissen eine Richtung, ein Ziel, geben. Daher erfordert die Geschichte 3) einen Endpunkt, der darüber hinaus einer 4) wertenden, moralischen Betrachtung zugänglich sein muss (d.h. er muss als gut oder schlecht zu bewerten sein). Die Auswahl und die Anordnung der Ereignisse erfolgt unter Bezugnahme auf diesen Endpunkt.

Zudem erfordert eine verständliche Geschichte Gergen zufolge 5) Charaktere mit stabiler Identität, d.h., sie müssen über die Zeit hinweg identisch bleiben, selbst wenn dies den Wandel nicht ausschließt, sofern dieser begründet und damit nachvollziehbar ist. Besonders die kausale Verknüpfung dient diesem Zweck, Veränderungen und die Aufeinanderfolge von Ereignissen zu erklären. Zuletzt müssen nach Gergen 6) Beginn und Ende der Geschichte deutlich markiert sein.

Die Frage "Wer bist du?" wird, folgt man Gergen, mit der Konstruktion eines moralisch verantwortlichen, narrativen Selbst beantwortet, insofern der Erzähler bestrebt ist, sich in seinen Erzählungen als moralisch wertvolles und anerkennenswertes Individuum zu gerieren, das in seinem Leben zusammen mit Anderen moralisch akzeptierte Ziele anstrebt. Die Geschichte konstituiert demnach die *moralische Identität* des Selbst:

"Im Fall des Selbst besteht die Werte generierende Funktion der Erzählung in ihrer Verbindung zu dem, was man "moralische Identität" nennen könnte: Jemandes Definition als wertvolles und akzeptables Individuum innerhalb der Standards, die in seinen Beziehungen liegen."⁷

Die Idee der Verantwortlichkeit kommt nach Gergen durch die moralische Orientierung der Lebenserzählung zustande: Diese errichtet moralische Standards und Ziele, die wiederum bestimmte Erwartungen an die Handlungen erzeugen, an denen sich der Protagonist messen lassen muss:

"Sich als jemand zu gerieren, der nach edlen Zielen strebt, bedeutet, Erwartungen zu erzeugen, und sich Vorwürfen auszusetzen, falls die Erzählung nicht wahrscheinlich klingt. In der Erzählung wird also jemandes moralischer Status verhan-

⁷ K. J. Gergen: Narrative, Moral Identity and Historical Consciousness (2005), S. 113: "In case of the self, the value generating function [of the narrative] may be linked in particular to what may be called 'moral identity': One's Definition as a worthy and acceptable individual by standards in inhering in one's relationships."

delt, und nach diesem kann die jeweilige Person später verantwortlich gemacht werden."8

Die erzählerische Selbstpräsentation als die eines Menschen, der wertvolle und ethisch vertretbare Ziele verfolgt, bringt es also nach Gergen mit sich, dass der Erzähler an seinen eigenen moralischen Standards gemessen wird und dass die erzählten Handlungen in Relation zu den angegebenen Zielen bewertet werden. Wenn sie der Erreichung des Ziels widersprechen, verliert die Handlung gewissermaßen ihre Berechtigung und wird im Rahmen der Erzählung unverständlich.

MacIntyre und die Übereinstimmung eines erzählbaren und eines verständlichen Lebens

Während Gergen kulturspezifische Normen von Verständlichkeit erschließt, macht MacIntyre den Begriff der Verständlichkeit zum zentralen Aspekt seiner *anthropologisch* fundierten Ausführungen zur narrativen Identität:

"Die Bedeutung des Begriffs der Verständlichkeit hängt eng mit der Tatsache zusammen, dass die grundlegendste Unterscheidung in unserer Erörterung und in unserer Praxis dieses Bereichs die zwischen Menschen und anderen Wesen ist. Menschliche Wesen können für das zur Rechenschaft gezogen werden, dessen Urheber sie sind; andere Wesen nicht. Ein Vorkommnis als Handlung zu bestimmen, bedeutet im exemplarischen Fall, es in einer Form von Beschreibung zu bestimmen, dass dieses Vorkommnis auf verständliche Weise den Intentionen, Motiven, Leidenschaften und Zwecken des Handelnden entspringt."

Zum einen argumentiert MacIntyre hier – wie schon angesprochen – anthropologisch: Der Mensch erscheint nicht nur als Geschichten erzählendes Tier, sondern auch als Wesen, das zur Rechenschaft gezogen werden kann, was wiederum bedeutet, dass es sich als Urheber von Handlungen zeigt und daher auch Gründe für Handlungen hat. Verständlichkeit ist hier sowohl an Urheberschaft als auch an die Angabe von Gründen geknüpft. Eine Lebensgeschichte wird nach MacIntyre erst dann verständlich, wenn sie für die geschilderten Handlungen einen Urheber angeben kann, der wiederum gute Gründe für seine Handlungen zu nennen imstande ist.

^{8 &}quot;To portray oneself as striving for noble ends is to generate expectations, and to open oneself to reproach should the narrative not ring true in the terms of subsequent actions. By one's narratives, then, one's moral status is negotiated, and the result is one to which the person can subsequentey be held responsible."

⁹ A. MACINTYRE: Der Verlust der Tugend, S. 280.

Eine verständliche Erzählung erfordert demnach ein Subjekt, das verantwortlich ist für "die Handlungen und Erfahrungen, aus denen ein erzählbares Leben besteht"¹⁰. Auch verleiht erst ein verantwortlicher Akteur der Geschichte demnach Kontinuität.¹¹ Daher sind die Beschreibungen von langfristigen und kurzfristigen Intentionen, die eine motivationale Grundlage von Handlungen darstellen, unumgänglich für eine verständliche Lebensgeschichte. Die Rechenschaftsgabe ist daher nach MacIntyre eine Abgabe einer "verständlichen Erklärung"¹².

Darüber hinaus muss die Erzählung nach MacIntyre ein Ziel, ein Telos haben, das der Akteur anstrebt. Dementsprechend bedeutet der Verlust eines Telos, dass die Lebensgeschichte unverständlich wird. Weil MacIntyre keine Unterscheidung zwischen gelebter und erzählter Geschichte macht, kann er zum Beispiel den Selbstmord damit erklären, dass für den Selbstmörder die Erzählung seines Lebens "unverständlich geworden" ist, d.h., "dass ihr jedes Ziel fehlt, jede Bewegung hin zu einem Höhepunkt oder einem Telos"¹³.

Diese Kriterien von der Verstehbarkeit einer Lebensgeschichte zwingen den Erzähler in ein sehr enges Korsett: Es geht letztlich um die Abgabe einer Erklärung im Sinne der Herstellung eines kausalen Zusammenhangs. In der Erzählung muss sich der Erzähler als souveränes und selbsttransparentes Subjekt darstellen. Die Benennung von Zielen, Intentionen und kausalen Zusammenhängen erscheinen bei MacIntyre als unverzichtbare Zutaten einer verständlichen Lebenserzählung. Wobei zu betonen ist, dass MacIntyres Ausführungen – anders als jene von Gergen – nicht etwa deskriptiv gemeint sind. MacIntyre will nicht nur beschreiben, wann eine Geschichte verständlich wird, sondern seine Ausführungen legen präskriptiv die Bedingungen der Verstehbarkeit fest.

Für MacIntyre ist vor allem wichtig, auf diese Weise einen Zusammenhang zwischen Verstehbarkeit und der ethischen Forderung nach Verantwortlichkeit hergestellt zu haben. Eine verstehbare Lebensgeschichte, sei sie gelebt oder erzählt, macht die Konstruktion eines verantwortlichen Subjekts unumgänglich und öffnet so einen ethischen Horizont. Hier wird die Frage "Wer bist du?" in gewisser Hinsicht auf die Frage "Warum hast du so gehandelt?" reduziert. Sobald der Befragte darauf keine Antwort geben kann, seine Rechenschaftsgabe in diesem Sinne also scheitert, wird die Erzählung unverstehbar.

¹⁰ Ebd., S. 290

¹¹ Ebd., S. 291.

¹² Ebd., S. 280.

¹³ Ebd., S. 290.

Die Lebenserzählung als Fabel bei Paul Ricoeur

Befragt man RICOEURS Ausführungen zur narrativen Identität auf die Bedingungen der Verständlichkeit der Lebenserzählung, ergibt sich ein anderes Bild: Für RICOEUR ist die Ereignisverknüpfung der Fabel Vorbild der Lebenserzählung. Die Fabel besteht in einer besonderen Komposition, einer spezifischen Art der Ereignisverknüpfung, die das sonst Unzusammenhängende in einer Erzählung integriert.

Die Kontinuität der Erzählung wird hier nicht allein durch einen verantwortlichen Akteur gewährleistet. Vielmehr kann der Protagonist der Geschichte als Handelnder und als Erleidender auftreten. 14 Die Forderung nach einem verantwortlichen Subjekt bleibt bei RICOEUR zwar bestehen, scheint aber durch die Möglichkeit, dass der Protagonist auch als Erleidender auftritt, gemildert zu sein. Darüber hinaus erlaubt die Fabel laut RICOEUR eine "Synthesis des Heterogenen": Sie kann Verschiedenheit, Veränderlichkeit, Diskontinuität und Unbeständigkeit integrieren. 15 So wird die starke Forderung MacIntyres nach Kontinuität der Geschichte, die durch eine kausale Verknüpfung der Ereignisse und ein verantwortliches Handlungssubjekt gewährt wird, gelockert.

Die Frage nach dem "Wer" lässt sich mit einer Lebenserzählung beantworten, in welcher der Protagonist als Figur (*personnage*) und als derjenige auftritt, "der die Handlung in der Erzählung vollzieht"¹⁶. Die Identität der Figur ist dabei mit der Identität der Geschichte verwoben:

"Die Erzählung konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt."¹⁷

Für RICOEUR wird schließlich die Nachvollziehbarkeit der Geschichte zur Bedingung ihrer Verständlichkeit: Einer Geschichte zu folgen, heißt ihm zufolge, "Handlungen, Gedanken und Gefühle in ihrer Abfolge und spezifischen Ausrichtung zu verstehen". Diese Ausrichtung ist aber nicht als benennbares Telos oder Ziel des Helden bestimmbar, sondern nur als Ende der Geschichte vorstellbar. Obwohl das Ende der Geschichte der Orientierungspunkt für ihren Ablauf ist, kann das Ende nicht deduziert oder vorhergesagt werden. Erst nachträglich werden die Ereignisse durch das – weder notwendige noch

¹⁴ P. RICOEUR: Das Selbst als ein Anderer, S. 178.

¹⁵ Ebd., S. 173.

¹⁶ Ebd., S. 176.

Ebd., S. 182. Diese narrative Identität enthält eine Dialektik von Selbstheit (*idem*) und Selbigkeit (*ipse*), den beiden Polen personale Identität, die Ricoeur anführt. Ebd., S. 146ff.

vorhersehbare – Ende verständlich. RICOEUR führt aus, dass das Verständnis der Geschichte retrospektiv durch das "Paradox einer schließlich doch akzeptablen Kontingenz" gewährleistet wird. So erhält auch das unerwartete und überraschende Ereignis rückwirkend "narrative Notwendigkeit". ¹⁸

Die Verstehbarkeit der Ereignisfolge wird also weder primär durch eine Intentionalität noch durch eine Kausalität gewährt, sondern ein zufälliges Aufeinandertreffen wird in der Fabel vom Ende der Geschichte her als notwendiges Aufeinanderfolgen verständlich.

Obwohl RICOEUR durch den Rekurs auf die Fabel die engen Grenzen, die MACINTYRE mit seinem Begriff der Verstehbarkeit zieht, überschreitet, vernachlässigt er weitgehend die Möglichkeiten, die ein Rekurs auf die konkrete Adressierungssituation der Erzählung eröffnet.

Judith Butler und die Grenzen der Narrativierbarkeit

Dagegen lässt sich mit Judith Butler die ethische Dimension der Adressierungssituation der Frage "Wer bist du?" ausspielen. So können allgemeine Bedingungen der Verständlichkeit einer Lebenserzählung zwar nicht gänzlich außer Kraft gesetzt werden. Aber die Konzentration auf die konkrete Begegnungssituation eröffnet die Möglichkeit, dass geltende Forderungen nach Verantwortlichkeit und Kohärenz durchbrochen werden können.

Butler bezieht sich auf die italienische Philosophin Adriana Cavarero, die wiederum auf Arendts Frage "Wer bist du?" zurückgreift, um einen Begriff des "narrativierbaren Selbst" (narratable self) zu entwickeln, der im Zentrum ihrer politischen Theorie steht. Interessant ist hier auch, dass sie in dem Begriff des narrativierbaren Selbst die Grenzen der Narrativierbarkeit mitdenkt. In der Terminologie Arendts weist sie darauf hin, dass sich das "Wereiner-ist" über das Geschichtenerzählen erschließt – wobei sie betont, dass das narrativierbare Selbst aufgrund der Adressierungssituation immer schon in Relation zum Anderen steht. Darüber hinaus betont Cavarero in Bezug auf Arendt, dass sich das "Ich" in der Erzählung als zerbrechliches und einzigartiges Wesen konstituiert.¹⁹

Es lässt sich sagen, dass die "ethische Gewalt", der Butler in ihren Überlegungen nachgeht, nicht zuletzt darin besteht, die unerbittliche Forderung nach Rechenschaftsgabe zu stellen. Die eigentlich ethische Haltung bestünde demnach darin, die Frage "Wer bist du?" weiterhin zu stellen, ohne aber eine kohä-

¹⁸ P. RICOEUR: Das Selbst als ein Anderer, S. 176.

¹⁹ A. CAVARERO: Relating Narratives (2000), S. 96ff.

rente Rechenschaftsgabe zu erwarten. Vielmehr geht es darum, auch Brüche und Unsicherheiten der Erzählung zuzulassen. Denn diese sind nach Butler unvermeidbar: Die Lebenserzählung, mit der ich auf die gestellte Frage zu antworten versuche, ist schon durch die Adressierung nicht eigentlich mehr ganz meine Geschichte. Darüber hinaus bleibt dieses Ich, das erzählt, nicht narrativierbar: Ich kann nicht sagen, wie ich zu diesem Ich geworden bin:

"Ich versuche also, eine Geschichte über mich selbst zu beginnen, ich fange irgendwo an, setze eine Zeit fest, versuche eine Abfolge in Gang zu setzen, biete vielleicht Kausalverknüpfungen oder zumindest eine narrative Struktur an. [...] Mein Versuch, mich zusammenzufassen, scheitert jedoch, und er scheitert notwendig, wenn das zu Beginn eingeführte "Ich", das als Erzählerstimme dient, gar nicht angeben kann, wie es zu einem "Ich" geworden ist, das sich selbst oder speziell diese Geschichte erzählen kann."²⁰

Das erzählte Ich erscheint nicht als souveränes, sich selbst durchschauendes Subjekt, sondern es ist sich selbst intransparent: Ich muss erzählen, was ich nicht wissen kann, und die Erzählung wird immer wieder durch Nichterzählbares unterminiert. So wird meine Erzählung immer wieder von dem heimgesucht, was sich nicht erzählen lässt.

Zudem ist der Akt des Erzählens zugleich ein performativer Akt, also der Moment, in dem das erzählte Selbst immer wieder neu entsteht: "das narrativierbare 'Ich' wird in jedem Moment neu konstituiert, in dem man sich in der Erzählung auf es bezieht"²¹. In der Erzählung erzeuge ich demnach gewissermaßen das 'Ich', von dem ich Rechenschaft geben will, in einem performativen Akt des Erzählens.

Und darüber hinaus weist Butler darauf hin, dass meine Erzählung an einen konkreten Anderen gerichtet ist und so variieren kann, je nachdem, wer dieser Andere ist, an den ich mich mit meiner Erzählung wende. Ich erzähle meine Geschichte also immer wieder anders und neu.

Butler zeigt zudem auf, dass es kaum gelingt, die eigene Geschichte geradlinig zu erzählen: "ich verliere den Faden, und fange noch einmal an und habe etwas Wichtiges vergessen, das sich nur schwer noch einfügen lässt"²². Auch durch diese Lücken und Einschübe wird die Kohärenz der Erzählung durchquert. Aber sie wird für einen Zuhörer, der sich auf diese Bruchstückhaftigkeit und auf die Umwege einlässt, nicht notwendig unverständlich. Die Behauptung der Unverständlichkeit beruht vielmehr auf der Annahme von all-

²⁰ J. Butler: Kritik der ethischen Gewalt (2007), S. 90.

²¹ Ebd., S. 91.

²² Ebd., S. 93.

gemeingültigen Kriterien der Verständlichkeit, die sich nicht aufrechterhalten lässt und darüber hinaus den Verstehensbegriff zu sehr einschränkt: Vielmehr ist auch das Bruchstückhafte, Inkohärente verstehbar, sobald der Zuhörer von der unerbittlichen Forderung nach Kohärenz ablässt und die Grenzen herrschender, kulturspezifischer Systeme der Verständlichkeit überschreitet, sich gewissermaßen exzentrisch positioniert. Diese ethische Haltung des Zuhörens ist das Moment, das Butler neu in die Diskussion einbringt: Die von ihr genannten Tugenden der Geduld, Bescheidenheit und Großzügigkeit bezeichnen Haltungen, die eine Erzählung mit all ihren Inkohärenzen überhaupt erst zulassen, also dem Anderen Raum zu erzählen geben.

Die angesprochenen Schwierigkeiten des autobiografischen Erzählens führen Butler schließlich zu der Frage, ob es überhaupt darum gehen kann, als Antwort auf die Frage nach dem "Wer" eine möglichst kohärente Geschichte zu erzählen. Sie fragt rhetorisch:

"Besteht die Aufgabe darin, den Bruch, die Unterbrechung zu verdecken, die für das Ich konstitutiv sind, und sich dazu narrativer Mittel zu bedienen, mit denen die Elemente ziemlich gewaltsam zu einer Erzählung zusammengebunden werden, die man inszeniert, als ob das unbestreitbar möglich wäre, als ob sich der Riss kitten und die unangreifbare Verteidigungsstellung wiederherstellen ließe?"²³

Dem gewissermaßen stammelnden Ich gegenüber erscheint die Forderung nach Kohärenz nicht nur als unmögliche Aufgabe, sondern – wie schon angesprochen – auch als Akt ethischer Gewalt. In einer ethischen Perspektive geht es viel eher darum, die Brüche und Grenzen der Narrativierbarkeit anzuerkennen und der Erzählung des Anderen mit Geduld und Großzügigkeit zu begegnen. Das bedeutet nicht, den Andern ganz aus seiner Verantwortung zu entlassen. Seine Verantwortung ist vielmehr schon in der Adressierung vorausgesetzt. Es geht eher darum, Versuche, sich zu erzählen und narrativ Rechenschaft von sich zu geben, zuzulassen und dabei das Wissen um die Grenzen der Narrativierbarkeit zu berücksichtigen.

Rückblickend lässt sich sagen, dass die Besonderheit von Butlers Konzept der Narrativität nicht zuletzt darin besteht, dass dieses die dialogische Situation, die Begegnung mit dem "konkreten Anderen", einbezieht, die sich durch die Frage "Wer bist du?" eröffnet. Die Überlegungen von Gergen, MacIntyre und Ricoeur konzentrierten sich dagegen auf die allgemeine Struktur von Erzählungen, als wären diese als Antwort auf die gestellte Frage an einen "generalisierten Andren" gerichtet: MacIntyre versucht, allgemeine, anthropo-

²³ Ebd., S. 94f.

logisch fundierte Kriterien der Verständlichkeit von Lebenserzählungen aufzufinden und diese an den Begriff der Verantwortlichkeit zu koppeln. GERGEN und RICOEUR suchen eher kulturspezifische Kriterien von Verständlichkeit einer Lebenserzählung auf, die es erlauben, die Lebenserzählung als Rechenschaftsgabe zu verstehen. Während vor allem bei RICOEUR deutlich wird, dass er mit seinem Begriff der Fabel die strengen Kohärenzforderungen einer verständlichen Erzählung lockert, gelingt es doch erst Butler zu zeigen, dass zu strenge Forderungen nach Kohärenz als eine Form ethischer Gewaltausübung erscheinen können, weil sich das erzählende Subjekt selbst nicht transparent ist und insofern keine kohärente Geschichte von sich erzählen kann. BUTLER macht die Grenzen der Narrativierbarkeit sichtbar und trägt diesen Rechnung. indem sie das dialogische Moment der Rechenschaftsgabe einbezieht: So können herrschende Regeln der Verständlichkeit in der konkreten Begegnung mit dem Anderen unterlaufen werden, ohne dass die Lebenserzählung unverständlich wird, auch wenn sie den jeweils geltenden Kohärenzforderungen nicht entspricht.

Abschließend lässt sich festhalten, dass der Andere in der Frage "Wer bist du?" in seiner Individualität und als ethisches Subjekt sichtbar werden kann, ohne dass eine vollständige, kohärente und endgültige Antwort auf die Frage notwendig ist. Insofern entzieht sich das von Arendt angesprochene "Wereiner-ist" einer abschließenden Erkenntnis. Aber die Chance, dass sich der Adressat in seiner Einzigartigkeit zeigen kann, wächst paradoxerweise mit dem Verzicht auf Kohärenzforderungen an die erzählte Lebensgeschichte. Dieser Verzicht, so sollte deutlich werden, hebt nicht gleichzeitig die Verständlichkeit der Geschichte auf, sondern führt eher dazu, dass die Frage nach dem "Wer" nie endgültig beantwortbar ist, so dass sie im sozialen Miteinander präsent bleiben kann.

Zusammenfassung

KÄMPF, HEIKE: "Wer bist du?" Zur ethischen Dimension narrativer Identität. ETHICA 22 (2014) 4, 315–326

Die von Hannah Arendt formulierte Frage "Wer bist du?" rahmt die interindividuellen Begegnungen in der sozialen Welt und erschließt einen Horizont ethischer Überlegungen. Sie fordert den Anderen zur Rechenschaftsgabe heraus, die ihm seine narrative Identität verleiht. So unterschied-

Summary

Kämpf, Heike: "Who are you?" On the ethical dimension of narrative identity. ETHICA 22 (2014) 4, 315–326

The question "Who are you?" asked by Hannah Arendt frames the interindividual encounters in the social world and opens up a horizon of ethical reflections. The Other is called to account for his life which he is capable of doing because of his narrative identity. Quite different authors, such as

liche Autoren wie MacIntyre, Gergen, Ricoeur und Butler beschäftigt die Frage, wie die Narration, die Lebenserzählung, beschaffen sein muss, um als verständliche Rechenschaftsgabe anerkannt werden zu können. Es lässt sich zeigen, dass die unterschiedlich begründeten Kohärenzforderungen an die Narration schließlich an den Grenzen der Narrativierbarkeit scheitern müssen. Diese Begrenzung begründet aber nicht zugleich die Unverständlichkeit der Erzählung, sondern führt vielmehr dazu, dass die Frage "Wer bist du?" nie endgültig beantwortet werden kann.

Ethische Gewalt
Fabel
Kohärenz
Lebenserzählung
Narrative Identität
Rechenschaftsabgabe
Verantwortlichkeit
Verständlichkeit

MacIntyre, Gergen, Ricoeur, and Butler, are dealing with the question of what narration, the narrative of life, must be like in order to be acknowledged as a comprehensible report. It turns out that the differently argued claims of coherence to narration are finally doomed to failure because of the limits of narrativization. However, this limitation, is not, at the same time, the reason for the incomprehensibility of the narration but leads to the question "Who are you?" never being definitely answered.

Coherence comprehensibility ethical violence fable narrative identity narrative of life report of life responsibility

Literatur

ARENDT, HANNAH: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich: Piper, 2002 BUTLER, JUDITH: Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe. Aus dem Englischen von Reiner Ansén und Michael Adrian. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007

CAVARERO, ADRIANA: Relating Narratives: Storytelling and Selfhood. Translated and with an Introduction by Paul A. Kottman. London: Routledge, 2000.

GERGEN, KENNETH J.: Narrative, Moral Identity and Historical Consciousness: a Social Constructionist Account, in: J. Straub (ed.): Making Sense of History. Narration, Identity and Historical Consciousness. New York u.a.: Berghahn Books, 2005, S. 99–119.

MACINTYRE, ALASDAIR: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Übersetzt v. Wolfgang Rhiel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.

RICOEUR, PAUL: Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen v. Jean Greisch. München: Fink, 1996

Prof. Dr. Heike Kämpf, Kassbergstraße 33, D-09112 Chemnitz

LUKAS OHLY

"UM SEINER SELBST WILLEN"

Kritik einer ethischen Begründungskategorie

Lukas Ohly, Studium der Evangelischen Theologie und Philosophie in Frankfurt/M., Marburg, Heidelberg; 1996 und 1999 kirchliche Examina; 1998 Magister Artium Philosophie bei Rainer Forst; 2000 Theologische Dissertation zur Medizinethik; 2007 Theologische Habilitationsschrift zur Bioethik; seit 2013 apl. Prof. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt/M.

Publikationen (in Auswahl): Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung, Stuttgart 2011; Problems of Bioethics, Frankfurt/M. 2012; Gestörter Frieden mit den Religionen. Vorlesungen über Toleranz, Frankfurt/M. 2013.

Die Wendung "um seiner selbst willen" hat sich inzwischen in der Ethik zu einer scheinbaren ethischen Begründungskategorie verselbstständigt. Der Beitrag führt sie auf ihren adäquaten Begründungskontext zurück.

1 Einleitung

Die aristotelische Formel, das höchste Ziel der Glückseligkeit bestehe "um seiner selbst willen"¹, hat sich verselbständigt und bis heute zu einer eigenen ethischen Begründungsstrategie entwickelt. Dass etwas oder jemand "um seiner selbst willen" oder "an sich"² erstrebt³, respektiert⁴ oder geliebt⁵ wird, gilt seither als attraktive Formel, um den Höchstwert einer Sache, Handlung oder Person hervorzuheben. Mit ihr ist allerdings auch die Gefahr einer Immunisierung der eigenen Position gegeben. So schreibt Hans Albert allgemein über die Herleitung ethischer Argumente: "Es ist nicht zu erkennen, wie der Rekurs

^{1 &}quot;δι' αὐτὸ" Aristoteles: Nikomachische Ethik (1985), I, 1, 1094a 19.

² G.E. Moore: Principia Ethica (1996), S. 54. Moores Nachweis in seinem Buch, dass der Ausdruck "gut" ein einfacher Begriff sei und er sich deshalb nicht definieren lasse (ebd., S. 36, 39), führt zwar zur Zurückweisung bestimmter ethischer Axiome (S. 36), unterstützt aber umgekehrt in der Ethik geradezu den Ausdruck "rein um ihrer selbst willen" wertvoller Dinge (S. 260; Herv. G. E. M.). Denn ein einfacher Begriff führt letztlich zu tautologischen Beschreibungen, "daß gut gut ist, und damit ist die Sache erledigt" (S. 36).

³ Ebd.

⁴ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1947³), S. 25; J. Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur (2001), S. 67.

⁵ S. Lynch: Philosophy and Friendship (2005), S. 99.

auf bestimmte Quellen der Bewertung, gleichgültig, ob es sich um Intuition oder Gefühl, um Gewissen oder Bedürfnis handelt, zu etwas anderem führen kann als zu einer dogmatischen Ethik, in der diese Instanzen als unkritisierbare Instanzen erscheinen."⁶

Warum diese Formel so attraktiv ist, muss aber nicht nur strategische Gründe haben, sondern kann auch mit dem ethischen Schutzinteresse für den betreffenden Gegenstand zu tun haben. Wenn etwa auch die Liebe zu einem Menschen "um seiner selbst willen" gilt⁷, so wird damit eine instrumentelle Verzweckung von Personen abgewehrt. Das Menschenwürdekriterium im Anschluss an Kant hatte die aristotelische Formel abgewandelt⁸, einen Menschen als einen "Zweck in sich selbst" zu behandeln. Dadurch wird der Mensch ausdrücklich vor einer Instrumentalisierung geschützt. Allerdings wird damit ein zu scharfer Gegensatz aufgestellt: Aus der berechtigten Forderung, Menschen nicht als Mittel zu gebrauchen, folgt nicht eine argumentationslogische Etablierung einer Letztbegründung. Warum Menschen nicht als Mittel zu gebrauchen sind, kann durchaus Gründe haben, die in etwas anderem liegen als in den Menschen selbst. Zwar behandelt man dann Menschen aus Achtung dieser Gründe; insofern ist das Verhalten ein Mittel dieser Achtung. Das heißt aber nicht, dass die Menschen selbst dabei als Mittel behandelt werden.

In die neuere Theologie ist der Ausdruck entweder über die ausdrückliche Nachfolge von Aristoteles gewandert¹¹ oder theologisch-ästhetisch benutzt worden. So generierte Eberhard Jüngel zur Charakterisierung der natürlichen Theologie den Ausdruck "Gott – um seiner selbst willen interessant"¹². Allerdings wiederholte er gelegentlich diesen Begriff, um ihn ethisch im Sinne Kants zu interpretieren, nämlich dass auch der *Mensch* um seiner selbst willen interessant sei.¹³ Wiederum bei Härle findet sich die Formulierung, dass sogar auch ein bestimmtes Handeln seinen Sinn "in sich selbst" trage. Härle bezog diese Formulierung auf die Selbsthingabe.¹⁴ Ästhetisch mag zutreffen, dass etwas um seiner selbst willen gilt. In der Ethik dagegen bedeutet diese

⁶ H. Albert: Traktat über kritische Vernunft (1991⁵), S. 68.

⁷ S. Lynch: Philosophy and Friendship (2005), S. 6.

⁸ F. Böckle: Menschenwürdig sterben (1994), 284-318, S. 300.

⁹ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1947³), S. 25. Der Begriff findet sich ebenfalls schon bei Aristoteles: Politik, 1325b 19.

¹⁰ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1947³), S. 54.

[&]quot; So bei W. Härle: Ethik (2011), S. 36.

¹² E. JUNGEL: Gott – um seiner selbst willen interessant (1986²), S. 193–197.

¹³ E. JÜNGEL: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens (1999²), S. 46; ders.: Der Tod als Geheimnis des Lebens (1986²), S. 352.

¹⁴ W. Härle: Dogmatik (1995), S. 333.

Formel allerdings nicht nur eine Letztbegründung, sondern markiert zudem auch eine Reflexionsschwäche. Denn etwas, das um seiner selbst willen gilt und damit erkenntnistheoretisch eine Selbstevidenz beansprucht, verschließt das Erkenntnissubjekt davor, diesen Anspruch auch zu verstehen, dem es angeblich erliegt.

Der vorliegende Aufsatz wird die These begründen, dass die scheinbare Attraktivität der Formel "um seiner selbst willen" begründungsstrategisch eine falsche Evidenz suggerieren kann. Allgemein unterbindet die Formel den Schritt, eine Begründung für die Achtung zu finden, die dem Objekt "um seiner selbst willen" entgegengebracht werden soll. Allerdings lassen sich Bedingungen angeben, unter denen die Formel zwar eine entsprechende ethische Begründungsfähigkeit zurückweist, aber dennoch rational ist. Nur wenn diese Bedingungen gewahrt werden, sollte die Formel verwendet werden, insbesondere wenn sie auf Personen bezogen wird. Prägnant ausgedrückt: Wenn ich einen Menschen um seiner selbst willen achte, weiß ich zu wenig über die Achtungsgründe. Oder wenn Liebe sogar einem Menschen um seiner selbst willen gilt 15, bleibt sie ein bewusstloses Geschehen, dem die liebende Person völlig ohnmächtig ausgeliefert ist. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass inzwischen auch der Sexualakt "um seiner selbst willen"¹⁶ vollzogen wird. Wäre das aber wirklich so, so würden die Sexualpartner nicht verstehen, dass sie ihn vollziehen wollen. Das Wählen selbst wäre vielmehr "um seiner selbst willen" gewollt 17 und würde alle Bedeutungen verschleiern, die Sexualität, Liebe und auch das autonome Füreinander-Entscheiden haben können.

Hierzu wird in diesem Aufsatz im Anschluss an Charles Sanders Peirce die logische Genealogie dieser Formel untersucht. Was ethisch um seiner selbst willen da ist, erzwingt ein hartes Faktum, einen rohen Zwang, der völlig unabhängig davon ist, wie sich Menschen dazu geistig ins Verhältnis setzen. Daran anschließend wird geprüft werden, in welchen Fällen es ethisch sinnvoll sein kann, eine solch harte Realität zu unterstellen.

Die Formel hebt also eigentlich die Grenze des argumentativ Möglichen hervor. Daher werde ich die Formel in einer revidierten Fassung für die Ethik zulassen, nämlich für solche Fälle, in denen der Geist anerkennen muss, dass er sich gegen das harte Faktum nicht ins Verhältnis setzen kann. Es handelt sich dann dabei um eine Verhältnissetzung zweiter Ordnung: Der Geist setzt sich ins Verhältnis zu seiner eigenen Verhältnislosigkeit. Dass es sich für die-

¹⁵ F., JÜNGEL: Der Tod als Geheimnis des Lebens, S. 352.

¹⁶ E. ILLOUZ: Warum Liebe weh tut (2012), S. 97.

¹⁷ Ebd., S. 44.

sen Sonderfall um eine rational unausweichliche Verhältnissetzung zu einem bloßen Faktum handelt, soll an der Verwendung der Formel bei Aristoteles selbst gezeigt werden.

2 Ist das "um seiner selbst willen" eine begründende Interpretation?

Die Zeichentheorie von Charles Sanders Peirce beschreibt die Wirklichkeit als einen Aufbau von Zeichen. Diese Idee ergibt sich retrospektiv über Peirce' Analyse der Zeichen, die durch ihre unterschiedliche logische Struktur unterschiedliche Wirkungen erzeugen und damit Wirklichkeit bilden. Ereignisse sind "Denkereignisse"¹⁸, die von einem "Quasi-Geist"¹⁹ gehabt werden. Mit dem Begriff des Quasi-Geistes möchte Peirce erreichen, dass ein Gedanke, der von verschiedenen Personen gleichzeitig gedacht wird, nicht in mehrere Gedanken aufgespalten wird. Der Begriff impliziert keine psychischen Begleitumstände, sondern meint den logischen Rahmen, der für ein Denkereignis notwendig ist, damit es ein solches sein kann.²⁰ Wohl aber bewirken verschiedene Zeichen unterschiedliche Folgen, die dann wiederum psychische Sachverhalte zeichentheoretisch fassbar machen. Quasi-Geist impliziert also selbst noch kein Bewusstsein²¹, kann aber zum Bewusstsein führen.

Wesentlicher Gedanke Peirce' ist die Dreigliedrigkeit von Zeichen: Ein Zeichen bezieht sich auf ein Objekt mit einer geistigen Wirkung auf einen Interpretanten.²² Zeichen sind also genuin triadisch.²³ Erfahrung wiederum lässt sich in Zeichen analysieren.²⁴ Trotz ihrer triadischen Struktur gibt es aber auch "natürliche Formklassen" von Zeichen mit einer niedrigeren Relationalität.²⁵ Denn es könnte auch geistige Prozesse geben, die keine Erfahrung sind.²⁶

Meine These ist nun, dass nach Peirce der Ausdruck "um seiner selbst willen" eine zwar quasi-geistige Relation markiert, die aber uninterpretiert bleibt und daher nicht ins Bewusstsein dringt. Sie ist also in gewisser Weise ein bewusstloser geistiger Prozess. Genauer reflektiert sie einen bewusstlosen geistigen Prozess: Das "um seiner selbst willen" reflektiert den "rohen

¹⁸ Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 87.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ H. Pape: Einleitung (1993), S. 21.

²² Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 2 (1990), S. 275; ders.: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 304.

²³ Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 116.

²⁴ H. Pape: Einleitung (1993), S. 26f.

²⁵ Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 92.

²⁶ H. Pape: Einleitung (1993), S. 26.

Zwang"²⁷ oder das "brutal making"²⁸, das die Wirklichkeit auf die Erfahrung ausübt. Ein Aspekt seines Wirklichkeitsverständnisses besteht für Peirce nämlich darin, "daß das, was wirklich ist, letzten Endes in dem besteht, was uns durch die Erfahrung aufgezwungen wird, daß es tatsächlich ein Element des rohen Zwanges gibt, und daß Wirklichkeit keine bloße Folge von Vernünftigkeit ist."²⁹ Obwohl sich also Realität für Peirce aus geistigen Prozessen bildet, müssen diese Prozesse selbst nicht immer triadisch sein und nicht immer auf Interpretationsprozessen fußen. Das "um seiner selbst willen" ist vielmehr die Interpretation eines rohen Zwangs, der nicht triadisch, sondern *dyadisch* ist.

2.1 Dyadische und triadische Relationen

Geistige Prozesse, denen der Interpretant fehlt, sind monadisch oder dyadisch. Diese Relationen beschreibt Peirce an einer Stelle so: "eine "Monade" wird ein Element sein, das ... keine anderen Eigenschaften als jene hat, die vollständig in ihm liegen, ohne einen Bezug auf irgend etwas anderes ... Eine Dyade werden wir als eine elementare Idee von etwas erkennen, das solche Eigenschaften aufweisen würde, die es besitzt, relativ zu etwas anderem, doch unabhängig von jedem dritten Objekt irgendeiner Kategorie."³⁰

Damit besteht auch keine Relation zu einem Interpretanten, sondern nur eine immerhin geistige ("Idee"), aber uninterpretierte Beziehung auf etwas anderes. Die Relation zwischen der Idee und dem anderen ist solcher Art, dass die Wirkung aufgezwungen ist und keinen Interpretationsspielraum lässt.³¹ Beispiele solcher "roher Wirkungen" sind Existenz³², Vergangenheit³³ und – wie wir bereits gesehen haben – die Wirklichkeit als Ganze. Zwar kann man sie alle auch interpretieren; ihr Wirken besteht aber unabhängig von der Interpretation. Gegenwärtige Zustände sind, was sie sind, durch die Vergangenheit, und ebenso ist die Wirklichkeit als solche nicht wählbar.

Dyadische Relationen sind also ihrerseits interpretierbar und damit auch triadisch darstellbar. Zur Relationalität von Wirklichkeit gehört es also, "daß es eine elementare Triade geben muß. Denn wäre jedes Element des Phanerons

²⁷ CH. S. PEIRCE: Vorlesungen über Pragmatismus (1991), S. 66.

²⁸ CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 299.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., S. 116.

³¹ Zeichenprozesse sind deshalb für Peirce endlos, weil sie eine endlose Folge an Interpretationen zulassen (Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 3 [1993], S. 215), während dyadische Relationen einen zwingenden Charakter haben (ebd.).

³² CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 220.

³³ CH. S. PEIRCE: Semiotische Schriften, Bd. 1 (1986), S. 380.

Lukas Ohly 332

[die Totalität dessen, was sich vor einem menschlichen Geist befindet, L.O. 34] eine Monade oder eine Dyade ..., so könnte ... keine Triade jemals aufgebaut werden." Triaden sind also nicht über Verkettungen von niederstelligen Relationen darstellbar.35

Zwar sind nicht alle Dyaden degenerierte Triaden.³⁶ Dennoch sind dyadische Relationen interpretierbar. Sie zwingen die Interpretation nicht auf, denn dann bliebe es bei der dyadischen Relation des rohen Zwangs. Vielmehr gibt es eine "elementare Triade", welche die Interpretierbarkeit monadischer oder dyadischer Relationen einräumt.

Umgekehrt aber sind triadische Relationen nicht auf Dyaden reduzierbar.37 Das würde nicht nur bedeuten, eine kontingente Relation aus Zeichen, Objekt und Interpretant in eine Relation des rohen Zwangs zu zerlegen. Es würde auch spezifische Bedeutungen eliminieren. Schon der einfache Satz "A schenkt C an B" ist nicht bedeutungsgleich mit den drei dualen Sachverhalten, dass A B bereichert, A sich von C trennt und B C empfängt.38 Der Versuch, triadische Relationen in dyadische zu zerlegen, eliminiert damit das Ereignis, das zerlegt werden soll.39

2.2 Ein interpretierter roher Zwang

Die Formel "um seiner selbst willen" könnte nun entweder ein solcher vergeblicher Versuch sein, eine triadische Relation in eine Dyade zu zerlegen. Oder sie interpretiert einen dyadischen Sachverhalt. Im letzteren Fall wäre sie ein Zeichenprozess, der weitere Interpretationen zulässt und auch nicht selbst roh zwingt, sondern allenfalls rational bestimmt.

Formal ist der Satz "Ich begehre x um seiner selbst willen" triadisch: Ein Zeichen ("Ich begehre") bezieht sich auf ein Objekt (x) mit Hilfe eines Interpretanten ("um seiner selbst willen"). Das Um-seiner-selbst-willen ist aber x. Funktional wird x doppelt verwendet, und zwar in zwei verschiedenen Kate-

³⁴ Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 3 (1993), S. 113.

³⁵ Ebd., S. 92f.

³⁶ Zum Begriff s. Ch. S. Peirce: Religionsphilosophische Schriften (1995), S. 126f.

³⁷ Ch. S. Peirce: Religionsphilosophische Schriften (1995), S. 122.

³⁹ Wenn Vergangenheit rohen Zwang auf die Gegenwart ausübt, so gilt das übrigens nicht auch von vergangenen Ereignissen. Denn vergangene Ereignisse können auch triadische Relationen haben, z.B. "A schenkte C an B." Wären nun vergangene Ereignisse dyadisch, weil sie vergangen sind, so würden triadische Ereignisse dadurch eliminiert, dass sie vergangen wären. Daher gilt: Die Vergangenheitsdimension eines Ereignisses ist dyadisch, während es das Ereignis selbst nicht sein muss.

gorien. Deshalb ist der Satz keine Dyade, gilt doch von einer solchen, dass sie eine Eigenschaft unabhängig zu einem "dritten Objekt irgendeiner Kategorie" besitzt. Da x aber einmal als Objekt und zum anderen als Interpretant fungiert, ist es zwar extensional identisch, nicht aber intensional. Nicht macht die Substanz von x die Dyade aus, sondern seine unterschiedliche Stelle in der Relation die Triade. Daher kann der Satz keine Dyade sein. Die Selbstevidenz von x beruht relational auf einem triadischen Argument.

Allerdings kann es sein, dass man mit dem Satz einen rohen Zwang ausdrücken möchte, nämlich den Umstand, dass die Verbindung zwischen x und seiner Selbstevidenz nicht ihrerseits geistig erschlossen werden kann. Der Satz "Ich begehre x um seiner selbst willen" ist dann also eine Interpretation auf eine dyadische Relation. Diese Interpretation kann rational sein, lässt aber Spielräume zu.

Was ist aber die Dyade, die dieser Interpretation zugrunde liegt? Es kann entweder so sein, dass x seinen rohen Zwang auf das Begehren ausübt, oder dass das Begehren ihn auf x ausübt. Das "um seiner selbst willen" ist dagegen der Interpretant dieser dyadischen Relation, der sie in einer triadischen Relation aufgreift. Im dyadisch strukturierten Satz "Ich begehre x" wiederum wird weder eine Begründung genannt noch eine Alternative in Aussicht gestellt. Das macht seinen rohen Zwang aus, ebenso wie dies bei der Existenz oder der Wirklichkeit der Fall ist. Dieser rohe Zwang besteht aber auch in dem Satz "Ich begehre ein Himbeereis" und nicht nur beim Begehren der Glückseligkeit, auf die Aristoteles, der Schöpfer des Ausdrucks "um seiner selbst willen", seine Formel bezogen hatte. Ist daher der rohe Zwang unabhängig vom Objekt erfüllt, so wird er durch das Begehren ausgelöst. Begehren erzeugt offenbar einen rohen Zwang, zu dem sich zwar ein geistiges Subjekt interpretierend verhalten kann, dem es aber nicht dadurch entkommt. Das Begehren setzt immer zu.⁴⁰

Für Peirce gilt das von allen Tatsachen. Der Satz "Der Tee ist heiß" übt ebenso einen rohen Zwang aus wie "Ich begehre x". Dort würde die Interpretation "um seiner selbst willen" eine inhaltsleere Tautologie abgeben: "Der Tee ist heiß wegen seiner selbst." Diese Tautologie würde den rohen Zwang unterstreichen, weil sie keine Begründung zulässt, die außerhalb der Tatsache

⁴⁰ Ich lasse absichtlich offen, wem es zusetzt, weil der Mensch bei Peirce ein Symbol ist (Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 1 [1986], S. 133), aber ein Symbol wiederum eine triadische geistige Relation (Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 3 [1993], S. 299). Hingegen setzt das Begehren als roher Zwang offenbar auch dann zu, wenn kein Selbstbewusstsein seiner gewahr wird.

334 Lukas Ohly

selbst liegt. Die Tatsache ist durch sich selbst erzwungen. Im Hinblick auf das Begehren bedeutet dann aber roher Zwang, dass ich nicht etwas will, weil ich wollen will, sondern weil ich wollen muss. Dieser rohe Zwang des Begehrens erzeugt die intuitive Paradoxie des "unfreien Willens", während der entsprechende rohe Zwang bei einer Tatsache, etwa über Tee, selbstverständlich zu sein scheint.

3 Die aristotelische Verwendung

Bekanntlich hat Aristoteles die Formel "um seiner selbst willen" auf drei Begriffe bezogen: auf die Glückseligkeit⁴¹, den Freund⁴² und die theoretische Betrachtung⁴³. Die Formel wird dabei auf Sachverhalte bezogen, die entweder begehrt oder geliebt werden. Dennoch bleibt der Eindruck einer Indifferenz dieser drei Sachverhalte bestehen. Wie können drei Sachverhalte um ihrer selbst willen gewollt sein und sich dennoch unterscheiden? Wie wir unten sehen werden, impliziert Aristoteles' Argument, dass es nur einen begehrten Gegenstand geben kann, der um seiner selbst willen gewollt wird. Es scheint keine Lösung zu sein, den subjektiven Zugang auf diesen Gegenstand zu unterscheiden. Zwar wird nach Aristoteles die Glückseligkeit "begehrt", während die theoretische Betrachtung "geliebt" und dem Freund Gutes "gewünscht" wird. Dennoch besteht zwischen Begehren, Wünschen und Lieben bei Aristoteles keine klare Differenz. Daher könnten die drei Begriffe allenfalls Aspekte eines gemeinsamen Phänomenbereichs sein, der als der Einzige um seiner selbst willen gewollt wird. Diese drei Aspekte lassen eine logische Beziehung untereinander ahnen, die wiederum voraussetzt, dass das Subjekt des Begehrens versteht, wie sie sich aufeinander beziehen. Ein solches Verstehen wird allerdings mit der Formel "um seiner selbst willen" verdunkelt: Wenn ich etwas um seiner selbst willen begehre, verstehe ich nicht, warum ich es begehre, weil Inhalt und Zweck und damit hier das Explanans und das Explanandum ineinanderfallen. Das Verstehen scheint hier an ein Ende zu kommen, an dem es nur mit der bloßen Tatsache konfrontiert ist, dass es Glückseligkeit oder den Freund oder die Betrachtung begehrt.

Interessanterweise jedoch hat die Formel "um seiner selbst willen" die argumentationsstrategische Funktion, dem Begehren eine Bedeutung zu geben.

⁴¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik, I, 2, 1095a 18.

^{42 ,,}τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα." (Aristoteles: Nikomachische Ethik, VIII, 3, 1155b 30–31.

⁴³ Aristoteles: Nikomachische Ethik, X, 6-7, 1177a-1177b.

Das, was um seiner selbst willen begehrt wird, bewahrt vor einem infiniten Regress: "Wenn wir nicht alles wegen eines anderen uns zum Zwecke setzen – denn da ginge die Sache ins Unendliche fort, und das menschliche Begehren wäre leer und eitel –, so muß ein solches Ziel offenbar das Gute und das Beste sein." ⁴⁴ Aristoteles schlägt also diese Formel vor, um das Begehren vor einer grundlosen bloßen Tatsache zu retten. Die Formel möchte eine Begründung für das Gute bieten: Weil die Glückseligkeit um ihrer selbst willen begehrt wird, ist sie das Gute.

Nun ist diese Bestimmung des Guten entweder eine axiomatische Setzung. In diesem Fall begründet sie nichts, sondern unterstreicht, dass es sich um eine bloße Tatsache handelt. Oder das Gute hat etwas mit dem Begehren selbst zu tun, also nicht allein mit der Glückseligkeit, sondern mit der subjektiven Beziehung zur Glückseligkeit. Dann wird das höchste Gut mit der Reflexivität des Begehrens begründet. In diesem Fall wiederum zeigt die Formel "um seiner selbst willen" die Art der Begründung auf, die sie gibt. Sie gibt nämlich keinen objektiven Grund dafür, dass das um seiner selbst willen Begehrte ein Gut ist, sondern zeigt die subjektive Unvermeidlichkeit auf, ein solches Begehrtes nicht anders als das Gute aufzufassen.

Ein solcher Aufweis aber zeigt eine *bloße Tatsache* an. Das Gute ist kein Gegenstand, der objektiv nachweisbar wäre, sondern der subjektive Vollzug, der nicht am Guten dessen zweifeln kann, worauf er sich richtet, wenn er etwas um seiner selbst willen begehrt. Denn ansonsten könnte er es nicht um seiner selbst willen begehren.

3.1 Das "um seiner selbst willen" macht das Begehren reflexiv

Ich behaupte also, dass Aristoteles' Argumentationsrichtung genau umgekehrt verläuft: Er erklärt nicht, dass es einen Gegenstand geben muss, der um seiner selbst willen begehrt wird, damit alles Begehren nicht leer und eitel zu werden droht. Vielmehr erklärt er, dass und unter welchen Umständen das Phänomen des Begehrens (von etwas) um seiner selbst willen auftritt: nämlich unter der Voraussetzung, dass der Antrieb oder Vollzug des Begehrens auch sein Inhalt ist. Denn im Vollzug des Begehrens kann das Subjekt nicht daran zweifeln, dass es zu Recht begehrt, weil es sonst begehren würde, nicht zu begehren. Eine solche Spannung könnte zwar im Hinblick auf bestimmte objektive Inhalte bestehen, etwa wenn der eifersüchtige Ehemann seine Frau kontrollieren will, aber zugleich nicht eifersüchtig sein will. Im Hinblick auf

⁴⁴ Ebd., I, 1, 1094a 20-22.

die Reflexivität des Begehrens selbst fällt eine solche Spannung aber aus. Sie ist das Fundament jeglicher Unterscheidung zwischen gut und schlecht, und zwar so, dass es die Urteilsfähigkeit über das Gute überhaupt erst generiert. Darum ist es selbst das Gute: Wer also begehrt (Vollzug), muss das Begehren (Inhalt) begehren, und zwar "um seiner selbst willen". Das Gute hat eine subjektiv reflexive Struktur, die mit der Formel "um seiner selbst willen" angezeigt wird. Der Ausdruck "Glückseligkeit" ist also eine Chiffre für den reflexiven Prozess des reinen Begehrens. Sie ist eine "Tätigkeit" (ἐνέργεια), die "an sich" (καθ' αὐτὰς) begehrenswert ist. 5 Sie entspricht damit der Lust, die nämlich ebenso als eine Tätigkeit bezeichnet wird und die das höchste Gut ist. 47

Natürlich ist die Lust nicht im Hinblick auf ihre Objekte immer gut, denn wir können aufgrund unserer Lust auch zum Schlechten motiviert werden. Wielmehr muss auch hier die Reflexivität der Lust zum Tragen kommen: Der Vollzug ist der Inhalt. Wird nämlich die Glückseligkeit präziser als eine "der Tugend gemäße Tätigkeit" bezeichnet, so ist sie von "theoretischer oder betrachtender Art" 50. Sie ist dadurch ausgezeichnet, von Objekten unabhängig zu sein. Sie ist rein selbstbezüglich, wodurch ihre Weisheit ausgezeichnet ist. Aristoteles unterscheidet hierzu den Weisen vom Gerechten: "So bedarf der Gerechte noch solcher, gegen die und mit denen er gerecht handeln kann... der Weise dagegen kann, auch wenn er für sich ist, betrachten." Diese Selbstbezüglichkeit macht die theoretische Betrachtung "um ihrer selbst wegen" liebenswert.

ARISTOTELES begründet also nicht etwa das eine, das um seiner selbst willen begehrt wird (Glückseligkeit), mit einem anderen, das ebenso um seiner selbst willen geliebt wird (theoretische Betrachtung). Vielmehr verweist seine Formel "um seiner selbst willen" auf etwas subjektiv Evidentes, das als solches im subjektiven Vollzug des Begehrens unbezweifelbar aber gerade deshalb eine an sich unbegründete bloße Tatsache ist. Dies trifft auf beide Vollzüge zu. Man könnte geradezu von einem Vorläufer kantischer Philosophie sprechen,

⁴⁵ Ebd., X, 6, 1176b 4.

⁴⁶ Ebd., VII, 13, 1153a 15.

⁴⁷ Ebd., VII, 14, 1153b 14.

⁴⁸ Ebd., II, 2, 1104b 9-10.

⁴⁹ Ebd., X, 7, 1177a 11.

⁵⁰ Ebd., X, 7, 1177a 17-18.

⁵¹ Ebd., X, 7, 1177a 30–33.

 $^{^{52}}$ "δόξαι τ' ἂν αὐτὴ μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι" (Aristoteles: Nikomachische Ethik, X, 7, 1177b 1–2).

der bereits apriorische Bedingungen des Begehrens erhebt, die von empirischen Zusätzen rein gehalten werden und deshalb allein im subjektiven Vernunftgebrauch evident sind.

3.2 Die Reflexivität der Freundschaft

Wie passt nun in dieses Zwischenergebnis der Freund, dem man um seiner selbst willen das Gute wünscht? Wird hier nicht die reflexive Struktur des Begehrens verlassen, weil der Freund ein Anderer ist und daher auch die Selbstgenügsamkeit des Weisen durchbricht?

"Dem Freunde aber, sagt man, muß man um seiner selbst willen das Gute wünschen."⁵³ Hier ist übrigens nicht davon die Rede, dass man den Freund um seiner selbst willen "liebt", wie es aber etliche Kommentatoren behaupten.⁵⁴ Auch wird hier nicht die Freundschaft um ihrer selbst willen erstrebt.⁵⁵ Vielmehr wünscht man dem Freund um seiner selbst willen Gutes.⁵⁶ Dennoch bricht Aristoteles hier mit seiner Systematik, weil er nun zwei unabhängige Sachverhalte benennt, die um ihrer selbst willen gewollt sind. Zum Vergleich: Es wird für mein Begehren der Glückseligkeit nicht vorausgesetzt, dass ich sie um meinetwillen begehre. Wenn ich aber nun dem Freund das Gute wünsche – also das, was um seiner selbst willen begehrt wird –, so erwartet Aristoteles, dass mein Wunsch auf den Freund um seiner selbst willen zielt (und nicht allein sein Begehren). Das, was ich mit der Formel "um seiner selbst willen" wünsche, hat nichts mit dem "um seiner selbst willen" zu tun, das der Freund mit der Glückseligkeit begehren sollte.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, könnten folgende Vorschläge erhoben werden:

- 1. Entweder ist das Wünschen um des Freundes willen nur ein "um eines anderen willen". In diesem Fall zielt der Wunsch nur als ein Teilziel auf den Freund und nicht um seiner selbst willen. Dafür spricht, dass Aristoteles eben nicht von einer Liebe des Freundes um seiner selbst willen spricht.
- 2. Oder er versucht auch hier eine Reflexivität aufzubauen, wonach der Vollzug des Wunsches sein Inhalt ist, nämlich die Glückseligkeit. In diesem Fall

⁵³ ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, VIII, 2, 1155b, 30-31.

S. Lynch: Philosophy and Friendship (2005), S. 99, 182; M.-D. Philippe: Die Philia-Liebe bei Aristoteles (2010), S. 51.

⁵⁵ M.-D. PHILIPPE: Die Philia-Liebe bei Aristoteles (2010), S. 49.

⁵⁶ So auch Aristoteles: Nikomachische Ethik, VIII, 4, 1156b 9; VIII, 7, 1157b 31–32.

wären beide, der Vollzug als auch der Inhalt, sozial konstituiert, und der Wunsch würde eingestehen, dass er nicht für sich allein begehren könnte.

Für die erste Option spricht, dass der Inhalt des Gewünschten und der Zweck des Gewünschten bei dem Wunsch für den Freund auseinanderfallen, während beide bei dem Begehren der Glückseligkeit identisch sind: Ich begehre Glückseligkeit um der Glückseligkeit willen, während ich dem Freund Gutes um des Freundes willen wünsche und nicht um des Guten willen. Dadurch bekommt das Ziel instrumentellen Charakter für ein höheres Ziel. – Aber genau das spricht auch gegen diese Option: Denn warum sollte ich etwas um des Freundes willen wünschen? Und worin unterscheidet sich ein Wunsch für den Freund und ein Wunsch um seinetwillen? Muss nicht der Satz "Ich wünsche dem Freund Gutes um seiner selbst willen" logisch so analysiert werden:

Vollzug des Wunsches	Inhalt des Wunsches	Ziel des Wunsches
Ich wünsche	Gutes des Freundes	um des Freundes selbst willen

Obiekt des Wunsches ist ja nicht einfach Gutes, sondern das Gute für den Freund. also sein Gutes. Zwar bezieht sich im Griechischen das "um seiner selbst willen" eindeutig auf den Freund und nicht auf Gutes. Aber der Freund ist im Inhalt des Wunsches mit enthalten. Der Inhalt ist damit allein schon grammatisch zumindest teilweise mit dem Ziel des Wunsches gleich. In philosophischer Hinsicht können wir noch weiter gehen, denn Aristoteles dreht die Formulierung auch um: Liebende wünschen dem Freund nicht nur Gutes um des Freundes willen, sondern sie lieben ihn auch um des Guten willen: "um dessentwillen sie sich lieben."⁵⁷ Zwar führt Aristoteles an dieser Stelle näher aus, dass ich auch dieses Gute um meinetwillen lieben kann, nämlich wenn ich es des Nutzens wegen oder der Lust wegen liebe. "Vollkommen aber ist die Freundschaft guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen. Denn sie wünschen einander gleichmäßig Gutes, insofern sie gut sind, und sie sind gut an sich."58 Wer also dem Freund Gutes wünscht, wünscht es ihm nur dann um des Freundes willen, wenn der Inhalt des Wunsches mit seinem Zweck in eins fällt: "Die aber dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünschen, sind Freunde im vollkommenen Sinne."59 Denn hier ist der Inhalt "Gutes des Freundes" auf das Ziel des Wunsches abgestimmt ("der gute Freund"). Der Freund

⁵⁷ Ebd., VIII, 3, 1156a 10.

⁵⁸ Ebd., VIII, 4, 1156b 6-7.

⁵⁹ Ebd., VIII, 4, 1156b 10.

wird deshalb zum Gewünschten, weil er gut ist. Das Gewünschte erfüllt sich im Ziel des guten Freundes. Deshalb wird nicht jedem Freund um seiner selbst willen das Gute gewünscht, sondern nur demjenigen, bei dem Freund und Gutes für den Wünschenden zusammenfallen sollen, also Inhalt und Ziel des Wunsches. Deshalb reicht es zur Lösung des Problems, dass Aristoteles zwei Sachverhalte um ihrer selbst willen begehren lässt, nicht aus, den Freund "um seiner selbst willen" auf ein instrumentelles Ziel zu reduzieren.

Dadurch wird die zweite Option interessant: Könnte nicht Aristoteles im Hinblick auf Freundschaft die gleiche reflexive Struktur im Sinn haben wie vorher beim Begehren der Glückseligkeit? Oben hatte ich diese Reflexivität so interpretiert: Wer begehrt (Vollzug), muss das Begehren (Inhalt) begehren ..um seiner selbst willen". In dieser Reflexivität ist für ein Objekt des Begehrens kein Platz, sondern nur für ein reflektiertes Subjekt. Macht sich der Vollzug zum Inhalt, dann nur so, dass er seiner gewahr wird, ohne sich voll verobjektivieren zu können. Denn könnte er sich voll zum Inhalt machen, so würde der Vollzug aufhören. Das Begehren erfährt sich als Begehren, ohne dabei seine Parteilichkeit aufgeben zu können und "über sich" zu reflektieren. Wird nun der Freund in dieser Weise reflexiv erfasst, so kann er nur Objekt sein, insofern er auch Subjekt ist. Das Begehren wird seiner also gewahr als eines, das sozial konstituiert ist. Ich verdanke mich im Begehren meines Freundes, den ich begehre (Inhalt) und der in mir begehrt (Vollzug). Sobald ich den Freund "um seiner selbst willen" begehre, ist der reflexive Prozess vollendet. Dann gleicht sich auch das Ziel des Begehrens an seinen Inhalt an.

3.3 Reflexivität einer harten Selbstentzogenheit

Mit diesem Interpretationsvorschlag wäre mit einem Handstrich der Vorwurf gegen die aristotelische Ethik ausgeräumt, dass sie eine solipsistische oder narzisstische Ethik sei, in der der Andere nur instrumentell vorkomme, nämlich um die eigene Glückseligkeit zu erlangen. Vielmehr wäre der Andere als die transzendentale Bedingung des Begehrens im Begehren selbst entdeckt worden, nämlich in der Figur des Freundes.

Allerdings lässt dieser Vorschlag ein Problem unbeantwortet. Wenn er voraussetzt, dass der Freund das Begehren mitvollzieht, so würde das telepathische Fähigkeiten voraussetzen: Wenn der Freund in mir begehrt, so müsste er tatsächlich dasselbe begehren wie ich, und er müsste auch wissen, dass er es

⁶⁰ A. J. MITCHELL: Friendship amongst the Self-Sufficient: Epicurus (2011), S. 336; A. Velt-Man: Aristoteles and Kant on Self-Knowledge and Self-Disclosure through friendship, S. 453.

begehrt. Ansonsten würde nicht der Freund mein Begehren mit konstituieren, sondern nur meine Einbildung von ihm.

Aber das tut der gute Freund ja auch! Er begehrt dasselbe wie ich, nämlich die Glückseligkeit. Freunde wünschen sich gegenseitig dasselbe, "weil sie diese Gesinnung an sich, nicht mitfolgend, haben."61 Ihr Begehren ist das Begehren des Begehrens, das dabei den Freund als den Mitbegehrenden erfährt, ohne ihn verobjektivieren zu können. Dazu muss der Freund nicht wissen, dass er mein Begehren konstituiert; seine transzendentale Bedingung kann ihm selbst unklar bleiben, und sie ist auch nicht wichtig dafür, dass sich Freunde als "schlechthin gut" 62 erleben. Dennoch begehren beide die Glückseligkeit, das Begehren, und erleben sich darin füreinander.

Wünsche ich meinem Freund Gutes um seiner selbst willen, so erfahre ich die treibende Kraft des Begehrens von woandersher: Ich begehre die Glückseligkeit nur insofern, als sie mich dazu treibt. Darin bewährt sich Aristoteles' Bemerkung, dass die Glückseligkeit eine Tätigkeit ist, die an sich selbst begehrenswert ist: Sie selbst treibt ihr Begehren an, das sich auf sie selbst bezieht. Damit ist das Begehren der Glückseligkeit etwas mir Entzogenes: Bevor ich sie begehre, begehrt sie in mir. Deshalb ist es ein Missverständnis zu behaupten, dass der Freund dadurch ausgezeichnet sei, dass er gewählt werde.63 Bevor ich mich für ihn entscheiden könnte, bin ich selbst für den Prozess des sozial konstituierten Wählens gewählt.

Diese Selbstentzogenheit wird mit der Formel "um seiner selbst willen" ausgedrückt. Als solche bietet diese Formel gerade keine Begründung für das höchste Gut, sondern markiert, dass es keine Begründung dafür gibt. Anstelle einer Letztbegründung fungiert das "um seiner selbst willen" also argumentationsstrategisch als harte Selbstevidenz. Denn das höchste Gut ist nicht als Gehalt gegeben, sondern vollzieht sich als und im Begehren. Dessen Reflexivität ist ein hartes Faktum, zu der sich der glückselige oder tugendhafte Mensch letztlich nicht entscheiden kann, sondern die ihm auf natürliche Weise widerfährt. Diese Schlussfolgerung mag zwar Aristoteles' Ansicht widersprechen, dass Tugenden eingeübt werden und nicht natürlich vorliegen.64 Aber die Glückseligkeit als die Motivation zur Tugend kann nicht selbst durch Eingewöhnung entstehen, sondern beruht auf einem Widerfahrnis des

⁶¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik, VIII, 4, 1156b 10.

⁶² Ebd., VIII, 4, 1156b 13.

⁶³ So M.-D. PHILIPPE: Die Philia-Liebe bei Aristoteles (2010), S. 52. ⁶⁴ Aristoteles: Nikomachische Ethik, II, 1, 1103a 25-26.

Begehrens. Es ist eine fremde Tätigkeit in mir, das mich auf sie hin ausrichtet: die "Tätigkeit des naturgemäßen Habitus"⁶⁵.

Als hartes Faktum ist das, was um seiner selbst willen begehrt wird, auch nicht geistig durchdrungen, lässt sich doch der Vollzug des Begehrens nicht vollständig gehaltlich erschließen. Was am höchsten Gut eigentlich gut ist, bleibt dem Begehrungssubjekt verborgen. Es kann zwar nicht anders, als es zu begehren, weiß aber nicht, warum. Und was den Freund liebenswert macht, kann es sich ebenso wenig erschließen. Denn beide laufen einer geistigen Durchdringung voraus und vollziehen sich ohne sie.

4 Ergebnis

Es ist zwar nicht zwingend, dass ich ein Himbeereis begehre, aber sehr wohl, dass ich begehren muss. Begehre ich also ein Himbeereis, so begehre ich zwar nicht das Eis um seiner selbst willen, aber das Begehren um seiner selbst willen: Ich begehre zu begehren. Denn die Bedingung des Begehrens liegt außerhalb meiner Wahl, nämlich im rohen Zwang der Tatsache selbst, dass ich begehre. Wer nun Himbeereis um seiner selbst willen begehrt, begeht einen Kategoriefehler, weil er den rohen Zwang dieser Tatsache mit dem Objekt innerhalb dieser Tatsache verwechselt. Denn nicht das Objekt übt den rohen Zwang aus, weil es austauschbar ist, sondern das Begehren. Dafür, dass ich ein Himbeereis begehre, kann ich eine Begründung finden. Dann wird dieses Begehren in einer triadischen Struktur dargestellt und bekommt einen freien Charakter. Denn da Zeichenprozesse unabgeschlossen sind, ist das Verhältnis des Zeichens zum Interpretanten stets kontingent. Etwas anders verhält es sich mit der Begründung "um seiner selbst willen". Diese Formel ist zwar in eine triadische Relation eingebettet, aber so, dass sie den rohen Zwang repräsentiert, der in der Tatsache des Begehrens besteht. Das "um seiner selbst willen" repräsentiert also die Unmöglichkeit einer Begründung. Während ich also frei bin, anstelle eines Himbeereis eine Marzipantorte zu begehren, besteht eine unhintergehbare Unfreiheit in Relation zum Begehren selbst.

Die aristotelische Formel "um seiner selbst willen" bezeichnet also den rohen Zwang der Tatsächlichkeit des Begehrens, dem jedes Begehrungssubjekt unterworfen ist und dessen Güte es auch nicht in Zweifel ziehen kann, solange es begehrt. Ein Subjekt ist allerdings frei, ob es diesen rohen Zwang reflektiert und damit den Vollzug des Begehrens auch zu seinem Inhalt macht. Es

⁶⁵ Ebd., VII, 13, 1153a 15.

342 Lukas Ohly

kann zwar nicht anders als das Begehren selbst als das Gute aufzufassen, aber für dieses Eingeständnis muss es das Begehren nicht auch selbst begehren. Für Aristoteles ist ein solcher reflexiver geistiger Prozess die Haltung des tugendhaften oder guten Menschen. Der gute Mensch unterwirft sich also freiwillig dem rohen Zwang des Begehrens, dem jeder Mensch ohnehin ausgesetzt ist. Diese reflexive Unterwerfung unternimmt der gute und tugendhafte Mensch, um im rohen Zwang des Begehrens das höchste Ziel zu finden.

Die theologische und philosophische Ethik sind gut beraten, die Formel "um seiner selbst willen" argumentationsstrategisch nicht zu überstrapazieren. Wird die Formel ästhetisch verwendet, so lässt sich aus ihr nur zum Preis eines naturalistischen Fehlschlusses eine ethische Forderung ableiten. Dies ist etwa der Fall, wenn man einen Menschen angeblich um seiner selbst willen liebt. Es mag sein, dass man eine ästhetische, "zweckfreie" Relation zu diesem Menschen hat. Nur lassen sich dann daraus keine moralischen Konsequenzen ziehen. Wer einen Menschen um seiner selbst willen liebt, weiß entweder nicht, warum er liebt, oder er verwechselt den rohen Zwang einer Tatsache ("Ich liebe x") mit dem Objekt innerhalb dieser Tatsache. In beiden Fällen kann kaum von einem moralisch zurechnungsfähigen Liebenden gesprochen werden.

Moralisch zurechnungsfähig ist er dagegen dann, wenn er die geliebte Person um des Guten willen liebt, das er in ihr findet oder das er ihr wünscht. Dies habe ich in diesem Aufsatz als Aristoteles' Reduktion des äquivoken Gebrauchs der Formel "um seiner selbst willen" herausgearbeitet: Der Liebende liebt die Geliebte, weil er sich dem rohen Zwang der Liebe verpflichtet fühlt. Dabei erlebt er die geliebte Person so, dass sie seine Liebe zu ihr mit konstituiert. Er erlebt die Alterität in seiner Liebe. Da der gute Mensch sich freiwillig dem rohen Zwang des Begehrens unterwirft, unterwirft er sich in der Liebe freiwillig dem Guten der geliebten Person, das sein Liebesbegehren mit konstituiert. Die Liebe wird reflexiv und wird dabei der sozialen Konstitution durch die Person gewahr, auf die sie sich richtet. – Die moralische Zurechnungsfähigkeit, die hier zum Tragen kommt, besitzt eine paradoxe Struktur: Sie besteht nämlich in dem freien Eingeständnis, für die Liebe nicht verantwortlich zu sein, sich aber für die eigene Einschränkung verantwortlich zu machen.

Gegen dieses Ergebnis könnte eingewendet werden, dass Aristoteles' Teleologie gewaltsam in eine Transzendentaltheorie überführt wird: Das höchste Ziel wird zur treibenden Kraft, die bereits aktuell ihren rohen Zwang entfaltet. Nun schließen sich Teleologie und Transzendentalphilosophie nicht aus.

Dennoch mag man mir in meiner Aristoteles-Relecture einen Anachronismus vorwerfen. Wenn aber dann stattdessen die Glückseligkeit in einer rein teleologischen Denkart Objekt und Ziel des Begehrens sein soll, lässt sich schwer die Konsequenz vermeiden, dass das Begehren der Glückseligkeit ebenso "leer und eitel" ist wie der unendliche Regress von Begierden. Denn das Umseiner-selbst-willen ist keine Begründung für das Begehren, sondern besteht gerade im Verzicht auf eine Begründung. Der Interpretant dieser triadischen Relation bleibt also "leer". Die aristotelische Teleologie wäre also letztlich eine leere Teleologie. Um sie zu füllen, habe ich vorgeschlagen, dass die Begründung deshalb ausbleiben kann, weil sie sich im Begehren selbst aktuell vollzieht. Sie ist im Vollzug des Begehrens nicht bezweifelbar, ohne diesen Vollzug als die notwendige Voraussetzung der aristotelischen Argumentation zurückzunehmen. Das reine Begehren ist das Gute oder das Beste, weil es bei der Wahl aller anderen begehrten Güter als "brutal making" zugrunde gelegt werden muss und ihre Güte überhaupt erst qualifiziert. Daher ist das Begehren des Begehrens um seiner selbst willen das reflexive Gewahrwerden dessen, was das Begehrungssubjekt immer schon orientiert - als roher Zwang. Zur teleologischen Ethik wird der aristotelische Ansatz an der Stelle, an der das Begehrungssubjekt reflexiv Verantwortung für das übernimmt, was es immer schon orientiert.

Zusammenfassung

Ohly, Lukas: "Um seiner selbst willen" – Kritik einer ethischen Begründungskategorie. ETHICA 22 (2014) 4, 327–345

Die in ethischen Beiträgen oft unbedacht verwendete Formel, dass etwas "um seiner selbst willen" Achtung verdiene oder gut sei, verrät oftmals eine argumentative Schwäche. Wer etwas "um seiner selbst willen" achtet, versteht nicht, was er tut. Im Anschluss an die Zeichentheorie von Charles Sanders Peirce lässt sich zeigen, dass diese Formel den rohen Zwang eines Ereignisses oder Sachverhalts markiert, der auf keiner rationalen Bestimmung beruht. Die ursprüngliche Verwendung dieser Formel bei Aristoteles zeigt aber, dass es immerhin für ein Subjekt rational unaus-

Summary

OHLY, LUKAS: "For its own sake" – critique of an ethical category of justification. ETHICA 22 (2014) 4, 327–345

Sometimes the term "for its own sake" is used quite thoughtlessly in ethical papers to justify either respect for or the goodness of something. Often this mode of expression marks a weakness in argumentation. Whoever respects something "for its own sake", does not understand what he actually does. According to the semiotics of Charles Sanders Peirce the term refers to a rough urge of an event or facts without rational background. However, Aristotle originally used it to show that for a subject it is rationally inevitable to relate oneself to something which is sought "for its own sake".

weichlich ist, sich zu etwas ins Verhältnis zu setzen, das "um seiner selbst willen" begehrt wird. For its own sake Nikomachean ethics Peirce, Ch. S.

Nikomachische Ethik Peirce, Ch. S. um seiner selbst willen

Literatur

ALBERT, Hans: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991⁵.

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik; dt. Ausgabe hg. v. G. Bien. Hamburg: Meiner, 19854.

ARISTOTELES: Politik (übers. v. E. Rolfes). Hamburg: Meiner, 19904.

BÖCKLE, FRANZ: Menschenwürdig sterben; in: L. Honnefelder/G. Rager (Hg.): Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel, 1994, S. 284–318.

Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

Härle, Wilfried: Dogmatik. Berlin/New York: de Gruyter, 1995.

- Ethik. Berlin/New York: de Gruyter, 2011.

HONNEFELDER, LUDGER/RAGER, GÜNTER (Hg.): Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel, 1994.

ILLOUZ, Eva: Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.

JÜNGEL, EBERHARD: Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. München: Chr. Kaiser, 1986².

- Gott um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürliche Theologie; in: Ders.: Entsprechungen. Gott Wahrheit Mensch; München, Chr. Kaiser, 1986², S. 193–197.
- Der Tod als Geheimnis des Lebens; in: Ders.: Entsprechungen. Gott Wahrheit Mensch; München, Chr. Kaiser, 1986², S. 327–254.
- Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999².

KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipzig: Meiner, 1947³.

Kugler, Gudrun/Borel, Denis (Hg.): Entdeckung der Freundschaft. Von Philia bis Facebook. Freiburg: Herder, 2010, S. 46–53.

LYNCH, SANDRA: Philosophy and Friendship. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. McEvoy Leigh, Adrianne (Ed.): Sex, Love and Friendship. Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: 1993–2003. Amsterdam: Rodopi, 2011.

MITCHELL, Andrew J.: Friendship amongst the Self-Sufficient: Epicurus, in: A. L. McEvoy (Ed.): Sex, Love and Friendship. Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: 1993–2003. Amsterdam: Rodopi, 2011, S. 335–343.

Moore, George Edward: Principia Ethica. Erweiterte Ausgabe (hg. B. Wisser). Stuttgart: Reclam, 1996.

Pape, Helmut: Einleitung; in: Ch. S. Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, S. 9-72.

Peirce, Charles Sanders: Religionsphilosophische Schriften (hg. v. H. Deuser). Hamburg: Meiner, 1995.

- Semiotische Schriften, Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Semiotische Schriften, Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Semiotische Schriften, Bd. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- Vorlesungen über Pragmatismus (hg. E. Walther). Hamburg: Meiner, 1991.

PHILIPPE, MARIE-DOMINIQUE: Die Philia-Liebe bei Aristoteles; in: G. Kugler/D. Borel (Hg.): Entdeckung der Freundschaft. Von Philia bis Facebook. Freiburg: Herder, 2010, S. 46–53. Veltman, Andrea: Aristoteles and Kant on Self-Knowledge and Self-Disclosure through friendship; in: A. L. McEvoy (Ed.): Sex, Love and Friendship. Studies of the Society for the Philosophy of Sex and Love: 1993–2003. Amsterdam: Rodopi, 2011, S. 453–460.

Apl. Prof. Dr. Lukas Ohly M.A.phil., Goethe-Universität Frankfurt, FB Evangelische Theologie und Religionsphilosophie, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt a. M. ohly@kirche-ostheim.de

INFORMATIONSSPLITTER

Aufruf zur Suizidprävention

Aus dem ersten globalen Bericht der Weltgesundheitsorganisation WHO, der am 10. September 2014 in Genf vorgelegt wurde, geht hervor, dass sich weltweit jedes Jahr mehr als 800.000 Menschen das Leben nehmen und noch weit mehr dies zumindest versuchen. Nationale Programme zur Suizidprävention gibt es bisher lediglich in 28 Staaten, darunter auch in Deutschland, wo laut WHO und DGS (Deutsche Gesellschaft für Suizidprävention) jährlich immerhin 10.000 Menschen Hand an sich legen und ca. 100.000 den Versuch unternehmen.

Am stärksten betroffen sind die über 70-Jährigen, aber selbst bei den 15- bis 29-Jährigen ist Selbstmord laut WHO die zweithäufigste Todesursache. 50% aller gewaltsamen Todesfälle bei Männern und 71% bei Frauen sind auf Selbsttötung zurückzuführen.

Gleichzeitig räumen die Autoren des Berichtes mit einigen Suizd-Mythen auf. So könne man nicht darauf vertrauen, dass Personen, die von Suizid sprechen, dies nicht auch tun würden. Ebenso wenig sei anzunehmen, dass die meisten Selbsttötungen ohne Vorwarnung geschehen würden. Es stimme auch nicht, dass, wer suizidgefährdet sei, unbedingt sterben wolle. Zudem sei ein erhöhtes Suizid-Risiko nicht selten situationsspezifisch. Daher sei nicht davon auszugehen, dass Menschen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt suizidgefährdet sind, dies für immer bleiben. Eine irrige Annahme sei auch, dass nur psychisch gestörte Personen selbstmordgefährdet seien.

Ziel der WHO ist es, die Zahl der Selbsttötungen bis zum Jahr 2020 um 10% zu reduzieren. Hierfür sind verschiedene Präventionsmaßnahmen vorgesehen, darunter der eingeschränkte Zugang zu Waffen, Giften und gefährlichen Medikamenten, der verstärkte Kampf gegen Alkoholmissbrauch sowie mehr Unterstützung und Betreuung für Menschen mit psychischen Problemen.

In diesem Rahmen fordert die DGS in Deutschland auch den Ausbau der Möglichkeiten zur palliativmedizinischen, leidensmindernden Sterbebegleitung. Die Legalisierung einer "gewerbsmäßig ausgeübten Suizidbeihilfe", wie sie zur Zeit in Diskussion ist, wird hingegen vom Vorsitzenden des deutschen Nationalen Suizidpräventionsprogramms abgelehnt.

Nicht zu vernachlässigen ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass drei von vier Selbsttötungen in ärmeren Staaten geschehen. Dort sei laut WHO auch die Kluft zwischen den Geschlechtern nicht so groß. Keine Unterschiede im Vergleich zu den besser gestellten Ländern gäbe es aber hinsichtlich der Altersstruktur.

DISKUSSIONSFORUM

KEINONI

Zur Klärung der Frage nach einem absoluten Folterverbot in Fällen ohne Determinismus hinsichtlich einer Anwendung von Folter

Ich habe in meiner Rezension von Gerhard Beestermöllers Beitrag "Das absolute Folterverbot: Fehlentwicklung oder Fortschritt?" aus dem Sammelband "Gewalt und Gewalten" darauf hingewiesen. dass der "Bruch" des absoluten Folterverbots2 in Fällen ohne Determinismus hinsichtlich der Anwendung von Folter. d.h. ohne vorauszusetzen, dass notwendigerweise gefoltert wird3, nicht verboten und infolgedessen geboten sein kann. Beestermöller4 geht in seinem Beitrag darauf ein, dass die Diskussion über Folter, wie sie noch in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts theoretisch anhand von Beispielen wie dem sogenannten .ticking bomb"-Szenario geführt wurde, heute anhand von Fällen wie jenem der Tötung des Jakob Metzler eine Wendung erfahren hat. Er führt zwei Argumentationsstrategien an, die hinsichtlich einer Aufweichung des ausnahmslosen Folterverbotes argumentieren. Die erste wird anhand von Fällen plausibilisiert, in denen nicht notwendigerweise gefoltert wird, d.h. die Alternative besteht zu foltern oder dies zu unterlassen. In diesen Fällen greift die gängige Argumentation, dass Folter ein Gut verletzt. das nicht verletzt werden darf, auch nicht um den Schutz eines größeren Gutes zu gewährleisten. Davon ist die in seinen Augen gravierendere und damit zugespitzte Infragestellung des allgemeinen Folter-

verbots auf Basis der Feststellung, dass notwendigerweise – so oder so – gefoltert wird, zu unterscheiden. In diesem Fall greift die gängige Argumentation nicht. Als Beispiel hierfür verweist er auf folgenden fiktiven Fall. Im WK2 haben die Engländer einen SS-Mann gefangen genommen. Zur gleichen Zeit unterhält die SS einen Folterkeller, in dem zehn englische Kriegsgefangene gefangen gehalten werden und dem Verhör durch Folter harren. Diese würden über kriegsentscheidendes Wissen verfügen. Durch die Folterung des SS-Mannes und nur durch diese, ergibt sich die Möglichkeit zu erfahren, wo sich der Keller befindet. Dadurch könnte die Folter an den Kriegsgefangenen verhindert werden und ihr kriegsentscheidendes Wissen bewahrt bleiben. Die Ouintessenz an diesem Beispiel ist, dass die Unterscheidung zwischen der Verantwortung bei Unterlassung und der Verantwortung bei aktivem Handlungsvollzug gegen Null gerechnet werden kann. Und dadurch stünde, so Beestermöller abschließend, die Argumentation für ein absolutes Folterverbot auf tönernen Füßen, würde sie nur darauf verweisen, dass man für Folterhandlungen anderer keine Verantwortung zeichnet. Es ist hier nicht von Relevanz, dass Beestermöller im Anschluss dahingehend argumentiert, dass Folter absolut verboten ist oder genauer. dass Folter moralisch unmöglich ist und dem Handelnden somit die Folgen einer Folterunterlassung auch nicht anzurechnen sind. Hier geht es darum, dass bereits im einfachen Fall, in jenem Fall, in dem nicht von einem Determinismus hinsichtlich der Anwendung von Folter ausgegangen wird, Folter nicht verboten und dadurch geboten sein kann, was die weiterführende Frage – die hier nicht mehr behandelt werden kann – aufwirft, wie es um das Folterverbot in Fällen ohne Determinismus hinsichtlich der Anwendung von Folter bestellt ist.

Philosophie aus dem Lehnstuhl

Um ein solches, einfacheres Beispiel zu entwickeln, bedarf es uns, Beestermöller folgend, eines fiktiven Beispiels aus dem philosophischen Lehnstuhl heraus. Argumente, die aus fiktiven Beispielen einer Lehnstuhl-Philosophie entspringen, sind umstritten. In vielen Fällen zu Recht. Trotzdem sind diese Lehnstuhl-Überlegungen nicht sinnlos, können sie doch dazu beitragen, das Augenmerk zu verlagern und bisher Unberücksichtigtes in den Diskurs einzubringen. Ich habe mir hier zum Ziel gesetzt, mein Beispiel eng an die Empirie anzubinden, was bedeuten soll, dass alle angeführten, möglichen Sachverhalte in ihrer Gesamtheit faktisch gegeben sein könnten.

Das Beispiel – Keinoni der Inselstaat

Nehmen wir an, es gäbe einen flächenmäßig kleinen, souveränen Inselstaat mit dem Namen *Keinoni*. Dieser Inselstaat bestünde lediglich aus einer Hauptinsel und hätte eine eigenständige kulturelle Entwicklung ohne Kolonialisierung aufzuweisen. Weiters sei angenommen, dass das Meer im Umkreis von mehreren tausend Seemeilen die natürliche Grenze zu anderen Staaten bilden würde. Dennoch handelt es sich bei Keinoni um einen im westlichen Sinne modernen Staat. Dabei spielt es nicht so sehr eine Rolle, ob die Herrschaftsform eine demokratische oder auch eine monarchische ist. Wesentlich ist, dass Folter in dieser Rechtsordnung gesetzlich verboten ist. Keinoni pflegt sowohl politische als auch wirtschaftliche Verbindungen zu anderen Staaten und ist Mitglied in zahlreichen internationalen Organisationen. Eine besonders enge Verbindung herrscht zu einem der weltgrößten und einflussreichsten Küstenstaaten, den wir die Vereinigten Länder von Suaresien nennen wollen.

Die Ausgangssituation

Nachdem Bürger von Keinoni zum wiederholten Male terroristische Anschläge auf Suaresien verübt haben um gegen die wirtschaftlichen und kulturellen Verbindungen mit Keinoni zu protestieren, ist der Außenminister von Keinoni nach Suaresien gereist um bei der Vernehmung eines der Drahtzieher der Attentate und mittlerweile übergelaufenen Terroristen C anwesend zu sein.

Der Ernstfall

Um 13 Uhr meldet sich der Außenminister zur Videokonferenz mit den in Beantros, der Hauptstadt Keinonis, versammelten Ministern (u.a. Innen- und Justizminister). Diese sind nun Zeugen, wie der ranghohe Terrorist sich einverstanden erklärt, unter Verwendung eines Lügendetektors und beeinflusst durch das Wahrheitsserum Thiopental N.N, bei der Vernehmung auszusagen. Im Verlauf der Vernehmung spricht er davon, dass Keinoni in zwei Stunden durch einen terroristischen Akt des vor Ort untergetauchten Terroristen B zur Gänze zerstört werden wird. Nur B wisse, wo die De-

Keinoni 349

tonation genau erfolgen würde und nur er kenne den Code, der sie verhindern könne. Das Ausmaß der Zerstörung sei so umfassend und weiträumig, dass keine Flucht der sich auf dem Staatsgebiet befindenden Personen mehr möglich sei. Anschließend nennt C das Versteck von B. Danach endet die Übertragung und der anwesende Innenminister lässt B sofort durch ein Sondereinsatzkommando (SEK) festnehmen und nach Beantros bringen.

14 Uhr - Die Vernehmung

B wurde durch das SEK festgenommen und samt sichergestelltem Detonationskoffer mit Funkauslöser nach Beantros gebracht. Um 14.15 beginnt die Vernehmung. Anwesend sind der Innen- und Justizminister, weitere Personen, die bei der Videokonferenz auch zugegen waren, ein schnell herbeigeeilter Anwalt des Terroristen und einige Exekutivorgane, die hier nicht von Belang sind.

14.30 Uhr: Der Rechtsbruch, der keiner ist – die Folter

Während der rechtmäßigen Vernehmung gibt sich der Beschuldigte kleinlaut, stimmt jedoch selbstsicher, entgegen dem Anraten seines Anwaltes, einer Befragung mittels Lügendetektor zu. In der Befragung wird die Aussage von Ex-Terrorist C bestätigt. Auf die Frage nach dem Code zur Deaktivierung der Bombe antwortet der Beschuldigte nicht. Angesichts des nahen Todes entbindet der Beschuldigte den Anwalt seiner Pflicht. Es ist 14.30; nur noch der Beschuldigte, der Justizminister, der Verteidigungsminister und Personen, die während der Videokonferenz anwesend waren, sind zugegen. Wir begeben uns in die Situation und nehmen die Rolle des Justizministers ein.

"Meine Herren, wir stehen vor einer ausweglosen Situation. Wir wissen, dass unser Staat, unsere Kultur, unsere Rechtsordnung in einer knappen halben Stunde nicht mehr existieren werden. Wir wissen, dass der Beschuldigte die notwendigen Informationen besitzt um dieses Unglück von uns allen abzuwenden. Wir wissen aber auch, dass geltendes Recht es uns verbietet, die Information vom Beschuldigten, gegen seinen Willen" - "Sie meinen doch nicht etwa", fällt ihm der Innenminister ins Wort. "Das wäre ein Rechtsbruch!" - "Das sehe ich nicht so!" "Wie ich gerade eben sagte, wissen wir. was in 30 Minuten passieren wird, wissen wir, dass der Beschuldigte über die benötigte Information verfügt, um das bevorstehende Ende der Rechtsordnung und der Rechtsträger zu verhindern." "Und," wird von der Seite eingewandt, "was soll das heißen? - Folter ist und bleibt Folter, um es ganz klar beim Namen zu nennen." "Zunächst einmal sprechen wir hier nicht von Folter. In unserem Fall liegt ein Ausnahmezustand⁵ vor. eine, wenn sie so wollen, Verschmelzung von Erkennen und Sein. Recht ist, wie sie wissen, nur als Zwangsordnung denkbar und da die Rechtsfolge hier nicht mehr eintreten kann, können wir hier nicht von Folter sprechen." "Kollege, was meinen Sie hier mit Ausnahmezustand" - wirft der Innenminister ein. "Wir befinden uns im Antlitz dieser Norm in einem rechtsfreien Raum, außerhalb des Rechts. Die Befolgung dieses Gesetzes würde zur Aufhebung der Rechtsordnung führen. die dieses Gesetz über die ebenfalls nicht mehr bestehende Gesetzgebung erst legitimiert. Hier gilt der Grundsatz: Ein Sollen ist ohne Sein nicht denkbar." "Somit sind wir, die wir wissen, was passieren wird, diesbezüglich nicht mehr an die

Gesetzgebung, an geschriebenes Recht gebunden, sondern nur noch an die Flamme, die in uns brennt, wenn der Anforderungssturm der Gesellschaft an uns vorübergezogen ist - an unseren kulturellen Unterbau. Und da es uns dank unserer fortgeschrittenen Technik möglich ist. meine Herren, die benötigten Informationen zu erhalten, ohne dass der Beschuldigte bleibende Schäden davon tragen wird, ist es meines Erachtens sogar moralisch geboten, dass wir diese Informationen einholen." "Stimmen Sie zu?" - Die Anwesenden stimmen zu und der Innenminister schlägt vor, schnell den Verhörexperten hereinzubitten. "Warten Sie, Kollege!", vergessen Sie doch bitte nicht, dass nur wir wissen, was passiert und nur wir hier keinen Rechtsbruch begehen, begehen können - das müssen wir selbst erledigen!" Alle Anwesenden, bis auf den Beschuldigten selbst, stimmen zu. Fünf Minuten später gibt der Justizminister den zehnstelligen Zahlen- und Ziffern-Code über die am Detonationskoffer angebrachte Tastatur ein. Hier bringen wir das Beispiel an ein Ende und verlassen die Situation.

Was folgt?

Mir scheint, aus diesem fiktiven Beispiel ist ersichtlich geworden, dass in Extremfällen, die auf die Zerstörung von Rechtsordnung und Gesetzgebung abzielen – wie im vorliegenden Fall eines souveränen Inselstaates, der aus einer indigenen Bevölkerung besteht oder aber auch, um eine externe Bewertung gänzlich auszuschließen, anhand eines Beispiels, worin ein Meteor die Erde ohne Setzung von Gegenmaßnahmen zerstören wird⁶ –, das Recht hinsichtlich einer Norm außer Kraft gesetzt wird, insofern die Befolgung der Norm die Auflösung

des Rechts zur direkten Folge hätte. Je unmittelbarer die Auflösung des Rechts auf die Befolgung der Norm folgt, desto plausibler erweist sich dieses Argument: Auflösung des Rechts und Einsetzen Autonomie (Selbstgesetzgebung) des Individuums, die gegenüber kulturell einverleibten Normen für die vorher gültige Rechtsnorm, das vorher geltende Gesetz, verantwortlich zeichnet. Hier gilt der Grundsatz: Ohne Sein ist kein Sollen denkbar. Für Fälle ohne Determinismus hinsichtlich einer Anwendung von Folter bedeutet dies, dass realistische Beispiele denkbar sind, in denen das Gesetz hinsichtlich des Verbotes von Folter aufgehoben ist, sich diesbezüglich ein rechtsfreier Raum eröffnet, der durch die Selbstgesetzgebung der handelnden Akteure, die über das Wissen zur Legitimation des Eintritts in einen Ausnahmezustand verfügen, gefüllt wird. In diesem Fall ist für die handelnden Akteure eine Anwendung von "Folter" aus reinem Eigeninteresse heraus geboten. Not kennt eben doch ein Gebot.

- ¹ In: Torsten Meireis (Hg.): Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, S. 161–174. Siehe die Rezension im vorliegenden Heft auf S. 365–367.
- ² Es ist fraglich, wie sich anhand unseres Beispiels noch zeigen wird, ob hier aus einer immanenten Perspektive des rechtsfreien Raumes heraus zu diesem Zeitpunkt von einem "Bruch" in seiner rechtlich relevanten, konnotativen Bedeutung gesprochen werden kann.
- ³ In Beestermöllers Beispiel bedeutet dies, dass notwendigerweise entweder von der einen oder der anderen Seite, der SS oder den Engländern, gefoltert wird. Dies lässt sich folgendermaßen schreiben: Wenn Partei A eine Person z, der gegenüber Partei B eine sittliche Verpflichtung besitzt, nicht foltert, dann foltert Partei B eine Person y, der gegenüber Partei A eine sittliche Verpflichtung besitzt vice versa.
- ⁴ Ich beziehe mich in diesem Abschnitt auf die Seiten 163-165.

⁵ In der Tat könnte man hier von einem Ausnahmezustand sprechen, wenngleich in der vorliegenden Situation die Begrifflichkeit ihre konnotative Kraft verliert. Es liegt eine Notsituation vor, vor deren Hintergrund sich "der Ausnahmezustand vielmehr als die Eröffnung einer Scheinlücke in der Ordnung mit dem Ziel, die Existenz der Norm und ihre Anwendbarkeit in Normalsituationen zu retten, [erweist]" (Giorgio Agamben: Ausnahmezustand, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 41).

⁶ Das hier angeführte Beispiel scheint tatsächlich realitätsnah und von einem Teilsystem (einem einzelnen Inselstaat) auf die Gesamtheit (die ganze Welt) erweiterbar zu sein. So könnte man den Inselstaat mit der Republik Nauro vergleichen, die Terroristen mit unabhängig voneinander operieren-

den Terrorzellen der Al Kaida, die Zerstörung des Inselstaates durch den Diebstahl einer Atombombe oder dergleichen rechtfertigen, und hinsichtlich der Foltermethoden auf unterschiedliche, bereits vorhandene pharmakologische oder psychologische Foltermethoden hinweisen, die dem Gefolterten keinen nachhaltigen Schaden zufügen. Hinterfragbar scheint mir zugegebenermaßen zu sein, ob man hierbei überhaupt von Wissen sprechen kann. Kann man durch die Aussagen der beiden Terroristen wissen, dass die Zerstörung der Insel notwendig der Fall sein wird?

Dr. Jürgen Koller, Tobadill J.Koller82@web.de

Ethische Fragestellungen in der Sozial- und Heilpädagogik

Im Folgenden sollen in einem ersten Teil einige grundlegende Gedanken aus der Theorie der Angewandten Ethik dargestellt werden. Zur Klärung der Begriffe Ethik und Moral nur so viel: Unter Moral verstehe ich Wertungen, Normen, Regeln, die in einer Gesellschaft Gültigkeit haben. Die Reflexion über diese Regeln i.w.S. nenne ich Ethik. Die Ethik stellt somit die Wissenschaft moralischer Regeln dar. Inhaltlich überschneiden sich die beiden Begriffe, methodisch sind sie aber unterschiedlich zu verstehen.

Anschließend an die grundsätzlichen Ausführungen werden auf der Basis dreier wichtiger, willkürlich ausgewählter Autoren grundlegende Erkenntnisse der Ethik aufgezeigt. Die Zahl der Autoren, die sich zu Grundsatzfragen der Ethik geäußert haben, ist mittlerweile unübersehbar geworden. Bei der kurzen Darstellung der Theorien dieser drei Autoren geht es mir darum, besonders darauf hinzuweisen, wann es sich um ein moralisches und wann um ein außermoralisches Problem handelt.

Auf dieser Grundlage kann dann anhand einer Reihe von Praxisbeispielen darge-

legt werden, dass es in der Sozial- und Heilpädagogik eine Vielfalt von nach ethischen Kriterien zu lösende Fragestellungen gibt. Mit dem Ansatz von Beauchamp & Childress, der in deutscher Übersetzung (immer noch) nicht erhältlich ist, wird schließlich aufgezeigt, wie solche Beispiele einer Lösung zugeführt werden können.

In einem letzten Teil werden drei für die Sozial- und Heilpädagogik "klassische" Beispiele, basierend auf dem Konzept von Beauchamp & Childress, exemplarisch analysiert.

1. Norbert Hoerster

Unter Moral versteht N. HOERSTER Alltagsfragestellungen, die nicht auf Anhieb hinreichend beantwortet werden können. Sogenannte Alltags-Begründungsprinzipien greifen nicht direkt. Es können in kurzer Zeit unterschiedliche Haltungen, die auf unterschiedlichen intuitiven Prinzipien begründet sind, festgestellt werden. Hier kommt nun die Ethik als eine Moralphilosophie, bei der es um letzte Begründungsprinzipien geht, ins Spiel.

Wir sprechen hier auch von einer normativen Ethik. Das bedeutet, dass es sich um Problemstellungen handelt, wo man etwas soll oder gerade nicht soll, oder ob etwas geboten ist oder eben gerade nicht. Oft entstehen solche Fragestellungen auf der Basis einer Empörung, z. B.: Das darf doch nicht sein! Oder: Das muss jetzt aber geschehen!

Die vier wichtigsten normativ-ethischen Positionen innerhalb der Moralphilosophie, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, sind:

- 1. religiös
- 2. deontologisch (von Prinzipien, Gesetzen her geleitet)
- utilitaristisch (nach dem Nutzen bzw. dem Glück der größtmöglichen Zahl von Menschen verpflichtet)
- 4. egoistisch.

Ein Bedeutungsproblem kreist um die Frage, ob oder inwieweit moralische Wertungen etwas mit Tatsachenaussagen gemeinsam haben? Wir definieren also: In der Moral geht es stets um Normen, Regeln, Prinzipien menschlichen Verhaltens. Denn moralische Urteile normieren menschliches Handeln oder Verhalten. Um eine normative Ethik auf die Praxis anwendbar machen zu können, muss man also wissen, welche Werte im Einzelnen das gute Leben des Menschen ausmachen. Aber nicht jedes Problem ist auch ein ethisches.

Es gibt im Wesentlichen drei Gesichtspunkte, durch die sich moralische Handlungsnormen und -urteile von außermoralischen Handlungsnormen und -urteilen unterscheiden:

 Sie bewerten menschliches Verhalten entweder primär, als solches, oder mit Rücksicht auf seine Auswirkungen auf das außermoralisch gute Leben.

- 2. Sie sind kategorischer Natur.
- 3. Sie erheben Anspruch auf allgemeine Gültigkeit.

Nur wenn diese drei Kriterien zusammen erfüllt sind, ist das betreffende Urteil moralischer Natur.

Immer dann, wenn ein normatives Handlungsurteil letztlich ein nicht-handlungsbezogenes Werturteil zur Grundlage hat und dieses Werturteil nicht auf die Realisierung eines guten, in sich lohnenden menschlichen Lebens bezogen ist, ist das betreffende Handlungsurteil außermoralischer Natur. So ist etwa der Stellenschlüssel auf einer betreuten Wohngruppe per se kein moralisches Problem, weil z.B., als empirischer Fakt, zu wenig Geld vorhanden ist, um mehr Leute einzustellen. Das ist zwar ein Problem, aber kein ethisches. Wenn das Geld vorhanden wäre, aber dennoch keine zusätzlichen Mitarbeiter eingestellt werden, dann wäre es schon eher eine ethische Fragestellung.

Ein normatives Handlungsurteil gehört dann nicht zum Bereich der Moral, wenn es dem Einzelnen lediglich instrumentale Anleitung zur geeigneten Verwirklichung seiner Ziele gibt, d.h., wenn jemand seinem Handeln rein egoistische Ziele zugrunde legt.

Der dritte Gesichtspunkt sagt etwas darüber aus, dass sie allgemeine Gültigkeit beanspruchen. D.h., sie sind überpersönlich, objektiv. Moralische Handlungsurteilen müssen einer rationalen Überprüfung standhalten. Soweit einige Ausführungen von HOERSTER.

2. William K. Frankena

Wir treiben Moralphilosophie, wenn wir die Ebene verlassen, auf der wir uns von herkömmlichen Regeln leiten lassen, sowie auch jene Ebene, auf der wir solche Regeln internalisiert haben.

Es lassen sich drei Typen der Reflexion unterscheiden:

- 1. deskriptiv-empirische Art
- 2. normatives Denken
- analytisches, kritisches oder metaethisches Denken.

Wir werden die Aufgabe der Ethik vor allem darin sehen, die allgemeinen Umrisse einer normativen Theorie zu entwerfen, die uns bei der Lösung von Problemen, was richtig ist oder getan werden sollte, helfen kann.

Moral ist somit ein Instrument der Gesellschaft als Ganzes zur Lenkung des Einzelnen und kleinerer Gruppen.

FRANKENA stellt einen Bezug zu FREUD her, indem er sagt, dass die Moral den Versuch darstellt, das ES zu regulieren. Moral hat die Funktion des Über-Ich. Moral ist eine Institution des sozialen Lebens, aber eine Institution, die rationale Selbstlenkung und Selbstbestimmung in ihren Mitgliedern unterstützt. Aspekte der Moral nach FRANKENA sind:

- 1. gewisse Urteilsformen
- die Annahme, dass es angemessen und möglich ist, diese Urteile zu begründen
- 3. gewisse Regeln, Grundsätze, Ideale und Tugenden = allgemeinere Urteile bilden
- 4. natürliche oder erworbene Arten zu fühlen, die diese Urteile, Regeln und Ideale begleiten und uns veranlassen, ihnen gemäß zu handeln (Intuitionen)
- gewisse Sanktionen oder Motivationsquellen, Lob und Tadel
- 6. eigener Standpunkt.

Kern der Moral sind 1, 2 und 5. D.h., nur diesen Punkten gesteht Frankena eine moralische Bedeutung zu.

Er unterscheidet 3 Formen von Urteilen:

- A) Urteile als moralische Verpflichtungsurteile,
- B) Urteile als moralische Werturteile und
- C) außermoralische Werturteile.

Mit dieser Differenzierung kann, gleich wie bei HOERSTER, noch einmal verdeutlicht werden, worin sich moralische bzw. außermoralische Urteile unterscheiden.

- A) Moralische Verpflichtungsurteile (Sollen)
- 1. Spezielle (z.B.: ich sollte jetzt nicht aus dem Gefängnis fliehen; Sie sollten Missionar werden; was er tat, war falsch).
- 2. Allgemeine (z.B.: wir sollten uns an die Vereinbarungen halten; Liebe ist die Erfüllung des moralischen Gesetzes; alle Menschen haben ein Recht auf Freiheit).
- B) Moralische Werturteile (Maßstab)
- 1. Spezielle (z.B.: mein Großvater war ein guter Mensch; Xaver war ein Heiliger; er ist für seine Tat verantwortlich; ihr Charakter ist bewundernswert; sein Beweggrund war gut).
- 2. Allgemeine (z.B.: Wohlwollen ist eine Tugend; Eifersucht ist ein niedriger Beweggrund; nur ein Heiliger könnte solche Gedankenlosigkeit verzeihen; der vorbildlich gute Mensch trinkt und raucht nicht).
- C) Außermoralische Werturteile (z.B.:
- Das ist ein guter Wagen.
- Vergnügen ist etwas in sich Gutes.
- Sie hatte kein sehr schönes Leben.
- Die Demokratie ist die beste Regierungsform.

3. John Rawls

Einige Bemerkungen zu seiner Theorie der Gerechtigkeit

Die Veröffentlichung von Rawls gilt auch heute noch als ein Klassiker innerhalb der Ethik-Theorie.

RAWLS postuliert ein wohlüberlegtes Urteil im Sinne eines Überlegungs-Gleichgewichts und wie dieses hergestellt werden kann.

Nur am Rande sei hier erwähnt, dass es m.E. lohnenswert wäre, innerhalb der Sozialen Arbeit das umfangreiche Konzept von Rawls verstärkt zu rezipieren. Zurück zu Rawls.

Nach Rawls entwickelt jeder Mensch einen Gerechtigkeitssinn. Wohlabgewogene Urteile sind solche, die unter Bedingungen gefällt werden, welche den Gerechtigkeitssinn zur Geltung kommen lassen, unter denen also die gewöhnlicheren Entschuldigungen und Erklärungen für Irrtümer nicht gelten.

Was versteht Rawls nun unter dem Überlegungs-Gleichgewicht? Dieser Zustand tritt ein, wenn jemand verschiedene ihm vorgelegte Vorstellungen geprüft und entweder seine Urteile einer von ihnen angepasst hat oder aber an seinen anfänglichen Überzeugungen festhält.

Rawls hat eine Theorie der Gerechtigkeit als Fairness entwickelt. Er meint damit, dass es eine Tatsache ist, dass unsere gegenwärtigen Theorien primitiv sind und ernste Schwächen haben. Die zentralen Fragen, die er zu beantworten sucht, sind:

- Wie kommt eine gerechte Verteilung von unterschiedlichen Gütern in einer Gesellschaft zustande?
- Den höchstmöglichen Reingewinn an Befriedigung zu erzielen, zählt für Rawls nicht. Ebenso nicht: Wie kommt das größte Wohl für alle Mitglieder der

Gesellschaft zustande? Rawls sieht sich somit in der Nachfolge von Kant und versteht sich nicht als Utilitarist.

Welche sind Rawls' Hauptthesen?

- Rawls geht von der Überlegung aus, dass vernünftige Individuen, die einer Gesellschaft angehören, zusammen in einem gemeinschaftlichen Akt wählen müssen, was für sie als gerecht oder ungerecht gelten soll. Berühmt geworden sind die beiden Gerechtigkeitsprinzipien:
- 1. Jeder an einer Institution Beteiligte oder von ihr Betroffene hat das gleiche Recht auf die größtmögliche Freiheit, die mit der gleichen Freiheit für alle übrigen verträglich ist.
- 2. Durch die Struktur der Institutionen festgelegte oder geförderte Ungleichheiten sind willkürlich, es sei denn, man kann vernünftigerweise erwarten, dass sie sich zu jedermanns Vorteil auswirken, und die Positionen und Ämter, die mit diesen Ungleichheiten behaftet sind bzw. aus denen sie sich ergeben, stehen allen offen.

Dabei geht Rawls davon aus, dass Ungleichheiten unvermeidlich sind, aber es muss damit allen besser gehen, vor allem den am schlechtesten Gestellten. Dies ist vollkommene Gerechtigkeit bzw. das Differenzprinzip. Oder anders formuliert: es müssen alle partizipieren können, gleichgültig, wie die Verteilung im Einzelnen aussieht.

4. Die vier ethischen Prinzipien von Beauchamp & Childress

Es können hier nur einige Merkpunkte der Erläuterungen dieser beiden amerikanischen Autoren aufgezeigt werden (Näheres ist zu entnehmen: BEAUCHAMP & CHILDRESS – ein für die Sozial- und Heilpädagogik noch nicht entdeckter ethischer Ansatz, in: R. Bonfranchi: Ethische Handlungsfelder der Heilpädagogik, Bern 2011, S. 55ff.).

BEAUCHAMP & CHILDRESS gehen von vier ethischen Prinzipien aus, die sie auf der Basis einer mittleren Reichweite ansiedeln. Dies unterscheidet sie von den eingangs aufgeführten Theorien von HOERSTER, FRANKENA und RAWLS, deren Ausführungen auf einer höheren, prinzipielleren Stufe anzusiedeln sind. Damit soll ausgesagt werden, dass sie abstrakter und damit allgemeingültiger zu verstehen sind, dass aber ihre Übertragbarkeit, ihr Transfer in den z.B. sozial- und heilpädagogischen Alltag unmittelbar kaum möglich ist. Der Ansatz von BEAUCHAMP & CHILDRESS gibt eher die Möglichkeit, ethische Entscheidungsfindungen auf konkreterer Ebene umzusetzen. Bei den vier Prinzipien handelt es sich um

- das Prinzip der Autonomie
- dasPrinzip des Nichtschadens
- das Prinzip des Wohltuns (auch Fürsorge)
- das Prinzip der Gerechtigkeit.

"Zentral ist hierbei, dass diese vier Prinzipien nicht in einer starren Hierarchie geordnet sind. Sie sind a priori gleichrangig und stehen in einem interdependenten Verhältnis zueinander. Das bedeutet zweierlei: Zum einen kann je nach Fall ein Prinzip wichtiger sein als das andere. Die gleiche Person kann in einer Situation beispielsweise Prinzip eins und vier in den Vordergrund rücken, in einer anderen Situation Prinzip zwei. Zum anderen bedeutet dies, dass die Prinzipien sich gegenseitig beeinflussen. So kann beispielsweise ein Mehr an Autonomie ein Weniger des Wohltuns zur Folge haben

(und umgekehrt)" (Bonfranchi, Ethische Handlungsfelder, S. 56).

5. Praxisbeispiele

Im Folgenden werden 12 gesammelte reale Beispiele aus dem sozial- und heilpädagogischen Kontext aufgelistet, in denen jeweils eine oder mehrere ethische Problemstellungen enthalten sind. Im sechsten Abschnitt dieses Beitrages sollen dann drei Beispiele auf Basis der vier ethischen Prinzipien von BEAUCHAMP & CHILDRESS exemplarisch analysiert werden.

- 1. Klient X, 40 Jahre, nässt in der Nacht häufig ein. Es gibt keinen nachvollziehbaren (medizinisch abgeklärten) physischen Grund. Mit seinem Einverständnis wird er um 1 Uhr von der Nachtwache geweckt damit er aufs WC geht. Da es sich gehäuft hat, dass er am Morgen ein nasses Bett hat, wurde diskutiert, ob er mehrfach geweckt werden soll. Ist es vertretbar, dass der Klient in der Nacht mehrfach, gegen seinen Willen, geweckt wird?
- 2. A., 47 Jahre alt, leichte geistige Beeinträchtigung, Epilepsie.

Trotz physischer guter Gesundheit ist sie gehalten, sich im Rollstuhl zu bewegen. Dies deswegen, weil das Betreuungspersonal befürchtet, dass sie stürzen und sich verletzen könnte. Ihre Bewegungsfreiheit ist aber damit massiv eingeschränkt, worunter sie stark leidet, was sie auch immer wieder zum Ausdruck bringt. Hinzu kommt, dass sie in einem anderen Gebäude wohnt. Ist es vertretbar, A. in den Rollstuhl zu zwingen?

3. Eine Klientin (53 Jahre alt/mobil/ Down-Syndrom) ist gerne und oft außer Haus in der Beschäftigung oder in der Freizeit unterwegs. Sie spricht einzelne Worte oder Phrasen, mit denen sie sehr deutlich ausdrücken kann, was sie nicht möchte. Warum sie etwas nicht möchte oder was sie stattdessen möchte, kann sie jedoch kaum verbal kommunizieren. Jeden zweiten Tag soll sie laut Duschplan duschen. Baden ist für sie aufgrund der Höhe der Wanne nicht möglich. Die Klientin möchte jedoch nicht duschen und verweigert sich. Hierbei wendet sie gegenüber dem Personal sogar Gewalt an (sie schlägt mit der Faust, tritt auf der Treppe nach hinten aus). Wir dirigieren sie ins Bad, in dem wir hinter ihr gehen. Sobald sie dann im Bad sitzt und man ihr beim Ausziehen hilft, was sie auch zulässt, entspannt sich die Situation. Seit einiger Zeit wird es für sie wieder schwieriger, Wasser zu akzeptieren. Das Wasser auf ihrer Haut scheint ihr sehr unangenehm zu sein, besonders das Haarewaschen. Sobald man ihr das Handtuch hinhält, lacht sie wieder und fühlt sich augenscheinlich wohl. Ist es wirklich notwendig und ethisch vertretbar, sie so oft dazu zu zwingen?

4. Ein Klient (32 Jahre alt, Autist) hat eine sehr innige Beziehung zu seinen Eltern und die Eltern möchten nur das Beste für ihren Sohn. Der Vater ist 83 Jahre alt und gesundheitlich sehr angeschlagen. Seit ein paar Jahren besucht der Sohn seine Eltern nur noch jedes zweite Wochenende. Bereits im letzten Jahr wurde von der Bezugsperson und der Wohnhausleitung ein Gespräch mit den Eltern und dem Klienten angeregt, indem es um die Zukunftsplanung ging. Die Eltern stimmten dem Gespräch zu, das dann auf Wunsch der Eltern ohne den Klienten stattfand. Quintessenz von Seiten der Eltern: der Sohn soll auf jeden

Fall mit zur Beerdigung des Vaters nach Mexiko kommen, aber mit diesem Thema noch nicht konfrontiert werden. Ein weiteres Standortgespräch mit der Agogischen Leitung wurde seitens der Eltern abgelehnt. Begründung: Es läuft doch gerade alles. "So lange Sie nur Bezugsperson sind, sind wir zufrieden." Das Einbeziehen des Sohnes lehnen die Eltern ab. Wie sollen sich die Betreuungspersonen verhalten? Was ist das eigentliche moralische Problem?

5. Max ist 32 Jahre alt. Er hat eine geistige und körperliche Beeinträchtigung, nonverbal, Epileptiker. Bei guter Befindlichkeit kann Max mit Unterstützung laufen. Er spielt dann auch sehr gerne mit Holzklötzen, die er hin und her schiebt oder er gibt diese gern jemandem in die Hand, was ihn sehr freut. Dabei kann er aus Herzenslust lachen. Nach der Abendtoilette wird Max meistens sehr aktiv und zeigt uns, dass er gerne auf sein Sofa zum Spielen möchte. Da die Nachtwache, welche um 21.15 Uhr kommt, den Transfer mit Max nicht kann oder keine Zeit hat, müssen wir Max um 19.00 Uhr in sein Bett legen. Dort machen wir es ihm gemütlich und geben ihm Spielsachen in sein Bett. Dann wird oft bis um Mitternacht oder noch länger gespielt. Am Morgen muss ich Max jeweils um ca. 7.30 Uhr wecken, obwohl er noch tief und fest schläft. Er muss zur Arbeit. Meistens schläft er dann während des Vormittags wieder ein. Wenn Max am Wochenende ausschlafen kann, was bis ca. 10.00 Uhr oder noch länger sein kann, ist er für den Rest des Tages aktiv. Ist dies ein moralisches oder ein außermoralisches Problem?

6. B. ist 59 Jahre alt und wohnt seit 1 Jahr auf unserer AWG. Sie sucht oft Körper-

kontakt zu ihrer Bezugsbetreuerin. B. schmiegt sich an die Betreuerin, streicht ihr übers Haar und sagt, wie gern sie sie habe. Es nützt nichts, ihr zu sagen, dass man dies nicht möchte. Sie kann dann sehr wütend werden, beschimpft die Betreuerin mit A... und schickt sie zum Teufel, manchmal droht sie auch mit Schlägen. Dasselbe Verhalten zeigt B., wenn von ihr etwas gefordert wird, was sie nicht möchte, wie z.B. Kasten aufräumen oder allein ihr Shampoo einkaufen. Beide Verhaltensweisen sind für uns sehr unangenehm und wir haben keine Lösung, wie wir B. einen adäquaten Umgang mit uns vermitteln können. Manchmal müssen auch ihre Mitbewohnerinnen daran glauben. Wie weit gehen die ethisch vertretbaren Grenzen?

- 7. Ist es ethisch vertretbar, dass ein 71-jähriger Bewohner mit seinem eigenen Taschengeld in der Cafeteria nichts zu essen kaufen darf? Das Casino-Personal ist instruiert und darf ihm nur Rauchwaren verkaufen. Der Grund der Entscheidung des Sozialpädagogen-Teams ist der, dass der Bewohner übergewichtig ist.
- 8. Frau M., 45 Jahre alt, geistig behindert, übergewichtig, nimmt Psychopharmaka, ist von sich aus am liebsten allein. Sie hat keine Lust, am Mittwochnachmittag zum Turnen zu gehen. Sie tut dies bereits am Mittwochmorgen kund (weinen, fluchen, ich bin krank, habe Fieber). Ist sie stark erkältet und darf deswegen bei der Arbeit bleiben, ist ihr Widerstand am nächsten Mittwoch umso größer. Wie viel vermehrte Freiwilligkeit darf angewendet werden?
- 9. Klientin X hat das Down-Syndrom und ist 60 Jahre alt. In den letzten Jahren hat sich bei ihr eine Demenz entwi-

ckelt. Dazu dazu kommt noch, dass sie plötzlich an epileptischen Anfällen leidet. Während dieser Anfälle stülpt sich die Oberlippe vor die Nasenlöcher. Sie kriegt dadurch zu wenig oder fast keine Luft mehr. Wenn die Anfälle beobachtet werden, wird sie unterstützt, indem man ihr die Unterlippe nach unten drückt. Das Problem ist, dass bei diesen Anfällen nicht immer jemand dabei ist. Sie könnte also an einem solchen Anfall ersticken. Wie würde eine ethisch vertretbare sozialpädagogische Intervention aussehen?

- 10. Im Lager liegt die schwer- u. mehrfachbehinderte Frau O. traurig in ihrem Bett und zeigt deutliche Anzeichen von Angst. Die Betreuerin legt sich zu ihr, um sie zu trösten. Ist diese Intervention ethisch vertretbar?
- 11. Frau F., Bewohnerin, wünscht sich eine Intimrasur, kann dies aber auf Grund ihrer Körperbehinderung selbst nicht machen. Ist es ethisch vertretbar, wenn dies eine Sozialpädagogin durchführt?
- 12. Frau B. möchte lemen, wie sie einen Tampon einführen kann. Nach welchen ethischen Gesichtspunkten wird die Person ausgewählt, die ihr dies zeigt?

6. Drei ethische Analysen auf der Basis der vier Prinzipien von Beauchamp & Childress

Bevor die beiden Beispiele näher untersucht werden, soll auf den Verlauf einer solchen Analyse hingewiesen werden. BLEISCH und HUPPENBAUER (2011) schlagen folgendes Ablaufschema vor, um eine solche Analyse durchzuführen:

- 1. Schritt: Analyse des Ist-Zustandes
- harte Fakten auflisten
- geltendes Recht berücksichtigen

- Stakeholder identifizieren (im Gegensatz zu Shareholder all jene, die von den Entscheidungen betroffen sind)
- Kontextsensiblität entwickeln
- 2. Schritt: die moralische Frage benennen
- moralisch relevante Frage(n) und Konflikte identifizieren
- strittige Frage formulieren
- nicht moralische Aspekte ausscheiden
- 3. Schritt: Analyse der Argumente
- Argumente pro und kontra aufführen
- moralische Normen und Werte rekonstruieren
- Argumente mit normativen Hintergrundtheorien abgleichen
- 4. Schritt: Evaluation und Entscheidung
- Standpunkt der Moral einnehmen
- Argumente beurteilen und gewichten
- einen Entscheid fällen
- 5. Schritt: Implementierung (Umsetzung)
- Möglichkeiten der Implementierung abschätzen
- Maßnahmen zur erfolgreichen Implementierung ergreifen
- alternative Perspektiven ausloten.

6.1 Erstes Beispiel: Übergewicht

Ein häufig anzutreffender Fall betrifft die Fettleibigkeit von Menschen mit einer Behinderung. Dies gibt immer wieder zu Diskussionen Anlass, wie damit umzugehen sei. Die Fakten hierzu sind schnell geklärt, sie lassen sich ja auch auf der Waage empirisch feststellen. Der Klient ist zu schwer, darüber ist man sich rasch einig. Die Personen, welche die Beistandschaft ausüben, seien es die Eltern, sei es von Amtes wegen, sind ebenfalls mit einer Gewichtsreduktion einverstanden. Wer möchte bzw. soll nicht normal-ge-

wichtig sein? Hierüber besteht Konsens. Bei der Methode bzw. der Frage, wie ein Normalgewicht anzustreben sei bzw. was ein Normalgewicht überhaupt ist, beginnen sich die verschiedenen Geister dann schon zu scheiden.

6.1.1 Autonomie

Der Klient ist zu schwer. Es sei hier nun einmal dahin gestellt, um wie viele Kilogramm es sich handelt. Aber sind nicht auch Millionen von Menschen auf dieser Welt, die nicht als kognitiv beeinträchtigt gelten, zu schwer und niemand käme auf die Idee, ihnen vorschreiben zu wollen, dass sie so und so viel abzunehmen hätten? Ideen, dass Übergewicht z.B. mittels erhöhter Krankenkassenprämien zu regulieren wäre, werden immer wieder als ungerecht abgelehnt und als zu starker Eingriff in die individuelle Autonomie verstanden. D.h. also, weil sich diese Person in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis befindet, das mit der Fettleibigkeit in keinem Zusammenhang steht, soll es auf einer normativen Ebene möglich bzw. erlaubt sein, in die Prozedur der Nahrungsaufnahme einzugreifen?

6.1.2 Fürsorge/Wohltun

Gut, könnten die professionellen Begleiter dieser Person sagen: Aufgrund ihrer kognitiven Beeinträchtigung sind ihr die Zusammenhänge von Bluthochdruck, Diabetes, Schädigung des cardiopulmonalen Systems durch Übergewicht nicht bekannt und deshalb müssen wir, im Sinne einer advokatorischen Ethik, hier steuernd eingreifen. Ist dieses Argument stichhaltig? Ich denke nicht, weil es sehr viele Menschen gibt, die über (nehmen wir hier einmal an) eine überdurchschnittlich hohe Intelligenz verfügen und trotzdem übergewichtig sind.

Drehen wir die Sachlage um, so können wir fragen, ob es sich bei der Sollens-Vorschrift ,weniger zu essen' nicht auch um eine Form der Fürsorge bzw. des Wohltuns handelt, das den Heil- und Sozialpädagogen selbst zugutekommt? Warum? Ich verweise hier darauf, dass eine Projektion stattfindet in dem Sinne, dass ich eventuell übergewichtig bin, aber es seit Jahren nicht schaffe, auf mein Wunschgewicht zu kommen. Könnte es dann nicht sein, dass ich diesen Wunsch auf die mir anvertraute Person übertrage? Natürlich sind diese Vermutungen spekulativ, aber sind dies Vermutungen nicht immer? Man kann sich schon fragen, warum die Tatsache des häufig anzutreffenden Mehrgewichts im sozial- und heilpädagogischen Umfeld genauso häufig auch (und immer wieder) zu Diskussionen Anlass gibt. Dafür allein können m.E. Gründe und Spekulationen gesucht werden.

6.1.3 Nicht-Schaden

Hier ergibt sich die Güter-Abwägung, dass wenn wir die Nahrungsaufnahme dieser Person steuern (sofern dies überhaupt möglich ist), wir uns fragen müssen, ob nicht der Beziehungsaspekt zwischen uns und dieser Person dermaßen leidet, dass sie uns nur noch als ihre Feinde ansieht und damit diverse andere Bereiche unseres Zusammenlebens ebenfalls tangiert werden. Hätten wir dann nicht der Person bzw. ihrer Beziehung zu uns, auf die sie ja (mehr oder weniger) angewiesen ist, geschadet? Ist der Verlust von einigen Kilos (die später eventuell wieder dazukommen?) es wert, dass die Beziehung zwischen uns und dieser Person Schaden nimmt?

Oder ist es nicht vielleicht so, dass wir im Sinne der Fürsorge bzw. des Wohltuns sogar Schaden von ihr fernhalten, weil sie z.B. nicht mehr so komisch angeschaut wird, wenn sie in ihren viel zu weiten Kleidern erscheint, um ihre Leibesfülle zu verstecken? Ist es nicht im Interesse der Klientin, wenn ihr die Umwelt nicht mit "komischem Ansehen" begegnet, wenn sie weniger übergewichtig ist? Das mag wohl so sein. Aber wie schwer wiegt dieses Argument gegenüber demjenigen eines Eingriffs in ihre Autonomie?

6.1.4 Gerechtigkeit

Ist es gerecht, in die Autonomie eines Menschen einzugreifen mit dem Argument, dass wir ihn vor Schäden, die wir nicht aktuell und auch nicht langfristig klar umreißen können, bewahren wollen? Ist es nicht vielmehr so, dass wir dieses Beispiel nicht mit dem Beispiel vergleichen können, dass ich z.B. auf der Straße diese Person massiv am Arm zurückreiße, weil sie im Begriff ist, auf die Straße zu laufen? Dieser Eingriff in die Autonomie wird wohl jedermann als gerechtfertigt ansehen. Beim Übergewicht handelt es sich aber um statistische Daten. D.h.. es ist sehr wohl bewiesen, dass ein zu hohes (ab wann?) Übergewicht für die Gesundheit schädlich ist. Ob dies aber beim jeweiligen Einzelfall in der Art und Weise auch zutrifft, entzieht sich unserer Kenntnis. Es gibt ja auch Menschen von über 80 Lebensjahren, die übergewichtig sind. Das bedeutet, dass wir hier seitens der wohlwollenden und fürsorglichen Sozial- und Heilpädagogen von empirischen Kenntnissen der Statistik auf eine Kasuistik und davon auf normative Regeln (die Person muss/soll weniger essen) schließen. Dies kommt aber einem naturalistischen Fehlschluss gleich. indem von einem Sein (Empirie) auf ein Sollen geschlossen wird, was allgemeingültig in der Ethik als Wissenschaft als ein kapitaler Fehler gekennzeichnet wird.

Es erscheint mir aus ethischer Sicht nicht geboten zu sein, dass wir einer übergewichtigen Person in strikter Art und Weise Nahrung vorenthalten, auch wenn sie übergewichtig ist. Das schließt nicht aus, dass wir versuchen, die Person in ihrem eigenen Interesse im Sinne eines sanften Paternalismus davon zu überzeugen, z.B. weniger Schokolade zu essen, nur einmal zu schöpfen, nicht an jedem Kiosk stehen zu bleiben usw. Es kann aber nicht sein. dass wir dergestalt in die Autonomie dieser Person eingreifen, dass wir hier mit harten Maßnahmen ihre Lebensweise in diesem Bereich so stark beeinflussen, dass wir von einer Drangsalierung dieser Person sprechen müssen. Es bleibt das Recht dieser Person, ob mit oder ohne kognitive Beeinträchtigung, jenes Gewicht auf die Waage zu bringen, das für ihr Lebensgefühl spricht.

6.2 Zweites Beispiel: Zahnpflege

Bleiben wir bei Menschen, egal welchen Alters, mit kognitiver Beeinträchtigung. Hier geht es nun um die Zahnpflege. Dabei erlebt man es als Sozial- bzw. Heilpädagoge nicht selten, dass die betreffende Person es nicht mag, wenn sie sich die Zähne putzen muss oder wenn sie sich, aus welchen Gründen auch immer, die Zähne putzen lassen muss.

6.2.1 Autonomie

Wenn einem jemand eine Zahnbürste, egal ob mechanisch oder elektrisch, in den Mund steckt, so kann dies als ein massiver Eingriff in die Intimsphäre und damit auch als ein Eingriff in die Autonomie verstanden werden. Das Gleiche gilt, wenn dieser Person ein Gebiss angepasst

wird, das diese aber nicht tragen will bzw. immer wieder aus dem Mund nimmt. Der orale Bereich ist hochsensibel und zwar sowohl physisch als auch psychisch. Hierüber besteht schnell Einigkeit.

6.2.2 Fürsorge/Wohltun

Zahnhygiene ist, und darüber besteht auch Einigkeit, ein wichtiges Gut, das es zu pflegen gilt, damit die Zähne keinen Schaden nehmen. Dies wiederum bedeutet, dass der Zahnpflege ein großes Maß an Aufmerksamkeit gewidmet werden muss, damit die Zähne keinen Schaden nehmen. Es besteht demnach geradezu eine Fürsorgepflicht oder anders formuliert: man erhöht den Faktor des Wohltuns, wenn man als Sozial- und Heilpädagoge der Zahnpflege besondere Beachtung schenkt. Karies sowie der Verlust einzelner Zähne kann verhindert werden. Dies wiederum hat positive Auswirkungen - auch dies eine Form des Wohltuns dem Klienten gegenüber, damit er bis ins hohe Alter, problemlos essen und kauen kann. Dieser Umstand wirkt sich seinerseits wiederum günstig auf Verdauung und allgemeine Befindlichkeit aus.

6.2.3 Nicht-Schaden

Dieses Prinzip geht davon aus, dass z.B. Entzündungen am Zahnfleisch, Karies, Plomben, die eingesetzt, oder ganze Zähne, die entfernt werden müssen, einen Schaden für das betreffende Individuum darstellen. Das ist nicht gut und sollte, nach Möglichkeit, vermieden werden. Aus meiner Erfahrung stellt sich die Ausgangslage dann eventuell auch so dar, dass eine Zahnbohrung nur in Narkose durchgeführt werden kann, weil sich der Patient zu stark gegen die Behandlung wehrt. In einem Fall habe ich auch erlebt, dass aufgrund der Behinderung eine

Narkotisierung nur durchgeführt würde, wenn es sich um einen lebensbedrohlichen Zustand handeln würde, weil – wiederum aufgrund der Behinderung, eine Narkose an sich bereits ein großes Risiko für diese Person darstellte. Das bedeutet, dass wir es im Falle einer Zahnbehandlung mit einer Reihe von größeren Problemen im Bereich des Nicht-Schadens zu tun haben, die es zu vermeiden gilt. Wobei wir wieder bei der Zahnpflege im Kleinen wären.

6.2.4 Gerechtigkeit

Die Güterabwägung stellt sich in diesem Beispiel so dar, dass gefragt werden muss, ob ein gewisser Zwang bei der Zahnpflege im Verhältnis zu den Prinzipien Wohltun/Fürsorge und Nicht-Schaden opportun ist? Oder anders formuliert: Ist hier ein Eingriff in die personale Autonomie im Verhältnis zu Wohltun und Nicht-Schaden gerechtfertigt?

Ein anderer, gesellschaftlicher Aspekt stellt dergestalt dar, dass Folge-Behandlungen nach vernachlässigter Zahnpflege auch einen politischen Aspekt haben, weil solche Eingriffe natürlich wesentlich teurer sind als Zahnpflege. Da Gerechtigkeit in der Ethik (vgl. RAWLS) oft als eine Frage der Verteilungsgerechtigkeit diskutiert wird, kann auch diese Frage, wenn sie vielleicht für den Sozial- und Heilpädagogen als zu weit weg geortet wird, doch nicht außer Acht gelassen werden. Da das sozial- und heilpädagogische System immer auch vom ökonomischen System in einem Staat abhängt, erscheint mir diese Überlegung nicht ohne eine gewisse Relevanz zu sein. Es erscheint also als gerecht, wenn die Kosten für die Zahnpflege bzw. -behandlung so niedrig wie möglich gehalten werden.

Im Gegensatz zu der in heil- und sozialpädagogischen Gremien oft diskutierten Frage der Gewichtsabnahme erscheint mir beim zweiten Beispiel ein gewisser Paternalismus durchaus gerechtfertigt. Ein Eingriff in die Autonomie der betreuten Person kann im Sinne der Fürsorge. des Wohltuns und des Nicht-Schadens als legitim bezeichnet werden. Eine andere. nicht-ethische Fragestellung ist dann die der methodischen Umsetzung. Wann soll die Zahnpflege stattfinden? Wo soll sie stattfinden? Wer soll sie durchführen? Welche Belohnungen können nach erfolgreicher Zahnpflege eingesetzt werden? Anders sehe ich es, wenn ein Klient gezwungen werden soll, ein Gebiss zu tragen. Hier halte ich den Eingriff in die personale Autonomie für nicht angebracht. Aus persönlicher Kenntnisnahme kenne ich eine kognitiv beeinträchtigte Person, die ein Gebiss tragen sollte. Dies aber immer wieder verweigerte. Sie hat auch ohne Gebiss, man hat dem schließlich zugestimmt, nicht abgenommen. Es fand also kein Schaden statt, aber sie fühlte sich ohne Gebiss wohler.

6.3 Drittes Beispiel: Wickeln

Wir gehen von einem schwer- und mehrfachbehinderten männlichen Jugendlichen aus, der mehrmals täglich gewickelt werden muss.

6.3.1 Autonomie

Auf der Basis ethisch orientierter Überlegungen der Gender-Theorie wurde die Regel eingeführt, dass nur eine männliche Betreuungsperson ihn wickeln dürfe. Dies, so die Regel, sollte ohne Ausnahme geschehen. Damit sollte die Autonomie dieser Person gewahrt bleiben.

6.3.2 Fürsorge/Wohltun

Nun stellte sich heraus, dass in der Institution zeitweise keine ausgebildete Person männlichen Geschlechts anwesend war. Dieser empirische Fakt ist nicht überraschend, sondern wohl in all diesen Institutionen üblich. Das bedeutet, dass auch männliche Praktikanten. Zivildienstleistende etc. den Klienten wickelten. Hier stellt sich nun m.E. die Frage, ob dem Wohltun diesem Klienten gegenüber Genüge getan wird oder nicht. Ich meine: Nein. Immer wechselnde Personen können eine Fürsorge im weiteren Sinn, die auch beim Wickeln unbedingt angezeigt ist, nicht garantieren. Sie kennen diese Person nicht oder kaum. D.h.. sie können seine Signale nicht lesen und nicht dementsprechend agieren bzw. reagieren.

6.3.3 Nicht-Schaden

Es wird hier also unter Berücksichtigung des Gender-Aspekts das Nicht-Schaden-Prinzip verletzt. Warum? Nur die betreffende Bezugsperson, weiblich, weiß, wie sie ihn ansprechen kann bzw. wie sie mit ihm umgehen muss. Sie ist in der Lage, auf Basis der basalen Stimulation (fröhlich) mit dem Klienten adäquat zu agieren. Sie vermag seine Reaktionen zu decodieren. Sie weiß, was ein Blinzeln oder ein Zucken des linken großen Zehs (usw.) bedeuten könnte.

6.3.4 Gerechtigkeit

An diesem Beispiel zeigt sich, dass eine ehemals ethisch motivierte Regel sich auch in ihr Gegenteil verkehren kann und als unethisch und damit als ungerecht bezeichnet werden muss. Es muss hier eine Güterabwägung stattfinden in dem Sinne, dass gefragt wird: Muss ein männlicher Betreuer, der a) immer wieder wechselt,

b) über keine Ausbildung verfügt und c) den Klienten kaum oder gar nicht kennt, dieses Wickeln durchführen, damit man dem Gender-Aspekt genügt? Oder ist es nicht sogar so, dass es geboten ist, dass die Bezugsperson, auch wenn sie weiblich ist, diese Tätigkeit verrichten sollte? Ich denke, dass dies keine Frage, sondern eben ein Gebot der Vernunft darstellt und im Sinne einer sozial- und heilpädagogisch sinnvollen Arbeit geleistet werden soll.

Literatur

BLEISCH, B./HUPPENBAUER, M.: Ethische Entscheidungsfindung. Ein Handbuch für die Praxis. Zürich: Versus, 2011.

BONFRANCHI, R.: Ethische Handlungsfelder der Heilpädagogik. Integration und Separation von Menschen mit geistigen Behinderungen. Bern: Lang, 2011.

FRANKENA, W.K.: Analytische Ethik. Eine Einführung. München: Dt. Taschenbuch-Verlag, ⁵1994. HOERSTER, N.: Ethik und Interesse. Stuttgart: Reclam, 2003.

Was können wir wissen. Philosophische Grundfragen. München: C.H. Beck, 2010.

RAWLS, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt / M.: Suhrkamp, ⁸1994.

Dr. Riccardo Bonfranchi (MAE)
Master in Advanced Studies in Applied Ethics
(Universität Zürich)
Schachenstr. 31, CH-8633 Wolfhausen

bonif@bluewin.ch / www.bonfranchi.info

DOKUMENTATION

DIE KUNST DES HOFFENS

Kranksein zwischen Verlust und Neuorientierung

Tagung vom 24. Mai 2014, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Das Audimax der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg ist bis fast auf den letzten Platz gefüllt. Ein erstes Indiz dafür, wie treffend und gesellschaftlich relevant das Thema des 3. Freiburger Symposiums zu Grundfragen des Menschseins in der Medizin ist.

In seiner Einführung zur Thematik stellt der Leiter des Freiburger Instituts für Ethik und Geschichte der Medizin, GIOVANNI MAIO, Initiator der besagten Symposien-Reihe, fest, dass es nicht leicht sei, gut zu hoffen. Erst recht nicht in einer durch Wissenschaft und Technik geprägten Welt. Wer hofft, so stellt er fest, könnte nämlich den Anschein erwecken, sich zu wenig mit den Fakten, den objektiven Erkenntnissen, den Zahlen auseinandergesetzt zu haben. Gleichzeitig bemerkt MAIO, dass das Hoffen eine zutiefst menschliche Fähigkeit ist, ohne die wir gar nicht existieren könnten. Die Frage, wie man gut hoffen kann, ohne sich Wunschdenken, Illusionen, fälschlichen Versprechungen hinzugeben, bleibt daher bestehen. Maio beantwortet sie. indem er herausarbeitet, worin die Hoffnung besteht: sie besteht zum einen darin, dass sie sich auf etwas bezieht, was prinzipiell möglich ist, und zugleich aber dessen gewahr ist, dass das Erhoffte unverfügbar ist und somit auch eben nicht eintreten kann.

Der Eröffnungsvortrag liegt in der Hand des ehemaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und Bischofs von Mainz Karl Kardinal Lehmann, früher selbst Professor an der Universität Freiburg. LEHMANN kontextualisiert zunächst die Thematik der Hoffnung durch einen philosophisch-theologischen Rückblick, aus dem sich ergibt, dass in verschiedenen Kontexten und Traditionen letztlich immer davon ausgegangen wurde, dass der Mensch in sich ein Streben nach Glück, Heil und Erfüllung trägt. Anschließend führt LEHMANN seine eigenen Überlegungen weiter und stellt die transzendentale Bedeutung der Hoffnung dar sowie ihren Zusammenhang mit Glaube und Liebe.

Der Zusammenhang zwischen Hoffnung und Leiden wird anschließend von dem Psychiater Joachim Küchenhoff thematisiert. Gerade die Erfahrung des Leidens stelle ein Kristallisationsmoment der Hoffnung dar, denn im Leiden würden Möglichkeiten zur Selbsterfahrung eröffnet, die zu einer Veränderung der Perspektiven über das eigene Leben führen könnten. Die Psychologin und Psychotherapeutin Verena Kast beschreibt ebenfalls die Hoffnung als eine Ressource und berichtet aus ihrer praktischen Erfahrung, die sie gelehrt habe, dass Lebenskrisen oft zu Lebenschancen für

ihre Patienten wurden. Auf die von Maio aufgeworfene Frage, was es heißt, gut zu hoffen, antwortet Kast mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für die Freude als Zugang zur Hoffnung und letztlich zum Leben, denn in ihren Augen ist die Hoffnung "die Basis für den Lebenstrieb".

ECKHARD FRICK, Professor für Spiritual Care an der LMU München, selbst Arzt und Priester, unterscheidet in seinem Vortrag zwischen espoir und esperance. Er zeigt, was kleine und große Hoffnungen miteinander zu tun haben. Seiner Meinung nach haben es Ärzte und andere Gesundheitsberufe eher selten ausdrücklich mit der großen Hoffnung, der esperance zu tun, wohl aber mit vielen alltäglichen kleinen Hoffnungen.

Der zweite Tag der Tagung beginnt mit einem Vortrag des Gynäkologen Jörg Baltzer über Erwartungen und Hoffnungen am Beginn des Lebens. Baltzer macht die Einsicht stark, dass die Hoffnung die Selbstheilungskräfte des Patienten zu mobilisieren vermag und damit einen klaren Einfluss auf die Genesungschancen hat.

FRIDO RICKEN stellt dann in meisterhafter Weise dar, wie PLATON und THOMAS VON AQUIN jeweils die Bedeutung der Hoffnung bzw. der Tugend der Hoffnung für das gute Leben verstanden haben. Der Chirurg Peter Stulz zeigt durch beeindruckende Beispiele, wie sich Hoffnungslosigkeit in Form von Depressionen und Angst auch auf das Herz niederschlägt. Des Weiteren stellt er fest, dass wer "hofft, tut nichts, sondern offen ist für die Möglichkeit, dass ihm Gutes wiederfährt". Der Theologe Ingolf Dalperth versucht in seinem Vortrag die Frage zu beantworten, was wir tun, wenn wir hoffen, und entfaltet im Rahmen seiner Darstellungen eine Typologie von unterschiedlichen Formen von Hoffnung. Auch für ihn, wie schon für Maio und Lehmann, ist offensichtlich, dass die Fähigkeit zu hoffen etwas ist, worin in besonderer Weise unser Menschsein zum Vorschein kommt. Im Rückgriff auf Sören Kierkegaard zeigt er dann auf, weshalb gerade in der Liebe zum Anderen die Hoffnung zum Ausdruck kommen kann.

Der Arzt Santiago Ewig spricht in seinem Vortrag auch die "falschen Hoffnungen" an, die durch die Medizin bei den Patienten geweckt werden können - ein Motiv, dem sich der Philosoph GERNOT BÖHME in seinem medizinkritischen Vortrag anschließt, wo er mit Nachdruck aufzeigt, dass Hoffnung auch zu einer Verdrängung von Leiden und Tod missbraucht werden kann. Der Philosoph Emil Angehrn stellt in seinem brillanten Abschlussvortrag die Frage nach der Bedeutung der Zeitlichkeit für die menschliche Existenz in den Mittelpunkt und analysiert den Zusammenhang von Erinnerung und Hoffnung als Perspektiven, in denen sich das menschliche Leben abspielt.

Am Ende bleiben für den Hörer beeindruckend vielseitige und Disziplinen übergreifende Annäherungen an das Thema "Die Kunst des Hoffens" und die Erkenntnis, wie wertvoll es ist, auf Hoffnung bauen zu können und hoffen zu dürfen.

Dr. Claudia Bozzaro, Konstantin Schwarzmüller

BÜCHER UND SCHRIFTEN

Meireis, Torsten (Hg.): Gewalt und Gewalten. Zur Ausübung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 354 S., ISBN 978-3-16-151790-7, Brosch., EUR 64.00

Der Herausgeber, Professor Torsten Meireis, hat diesen Sammelband seinem vormaligen Kollegen, Professor Hans-Richard Reuter, in Dankbarkeit für viele Jahre fruchtbarer Zusammenarbeit, zu seinem 65. Geburtstag zugeeignet. Reuter, der sich mit seinen Beiträgen zur theologischen Friedens- und Rechtsethik einen Namen gemacht hat, gibt mit seiner Konzeption einer Ethik rechtserhaltender Gewalt den Fokus vor, um den sich die Beiträge des vorliegenden Bandes gruppieren. Dabei lässt sich die Legitimität einer solchen Konzeption u.a. über den spätestens seit Ende des Kalten Krieges entfachten, internationalen Terrorismus, durch "transnationale organisierte Kriminalität und neue Kriege in Staatenzerfalls- und Bildungsprozessen" (2) herleiten - ob die zugrunde liegende christliche Perspektive auf eine pluralistisch etatistische Perspektive übertragbar ist, scheint bislang unklar zu sein - und die Frage nach der Verbindlichkeit klassischer Grenzen zwischen "außerstaatlichem Gewaltumgang, zwischenstaatlichen Kriegen Gewaltmonopol" innerstaatlichem (ebda.), neu stellen. Oder mit Verweis auf einen Aphorismus Gottfried Niebaums, der als Frage formuliert lautet: Erfordern neue Herausforderungen neue Wege?

Der Sammelband gliedert sich in drei Teile. Ein erster Teil (11-174), der sich aus acht Beiträgen zusammensetzt, kreist vordergründig um die Frage nach dem Entdeckungszusammenhang einer Ethik rechtserhaltender Gewalt, d.h. um deren Ausübung. Ein zweiter Teil (175-287), in

dem fünf Beiträge versammelt sind, umfasst Fragen auf der Begründungsebene, Fragen nach der Begründungsmöglichkeit rechtserhaltender Gewalt. Dabei verläuft die Ausrichtung der Beiträge von Fragen rechtserhaltender Gewalt in zwischen- und überstaatlichen Verhältnissen (die Beiträge von Torsten Meireis [177-201], Joachim von Soosten [203-224] und Wolfgang Huber [225-242]) über Fragen nach dem innerstaatlichen Gewaltmonopol (der Beitrag von Wolfgang Lienemann [243-268]) hin zu Fragen des Widerstands, wie sie der abschießende Beitrag von Friederike Barth (269-287), hier im Falle Dietrich Bonhoeffers, aufwirft. Ein dritter Teil (289-342) mit dem Titel "Parameter rechtserhaltender Gewalt" ist Fragen gewidmet, die im Umkreis vorliegender Thematik verortet sind. So stellt Wolfgang Bock in seinem Beitrag (289-306) die Frage nach der Legitimität richterlicher Gewalt, Karl Gabriel (307-319) die Frage nach dem Verhältnis von Zivilgesellschaft und Gewalt und Eva Senghaas-Knobloch, in einem abschließenden Beitrag (321-342), die Frage nach den globalen Steuerungsmöglichkeiten im Arbeits- und Sozialbereich.

Von besonderem Interesse scheinen mir der den Sammelband einleitende Beitrag "Terrorismus und rechtserhaltende Gewalt" (11–29) von Hans-Richard Reuter und der unter dem Titel "Das absolute Folterverbot: Fehlentwicklung oder Fortschritt?" (161–174) abgefasste, abschließende Beitrag des ersten Teils von Gerhard Beestermöller zu sein. Reuter geht von der Frage aus, ob antiterroristische Maßnahmen als legitimes Ziel von Kriegsführung rechtfertigbar sind oder nicht (11). Dazu fasst er eingangs den Terrorismusbegriff als planmäßigen Einsatz schockierender Gewalt zur Tötung willkürlich ausgewählter

Personen mit dem Ziel der Einschüchterung oder Nötigung Dritter (14f.). Dieser Definition zufolge richtet sich terroristische Gewalt zum einen direkt gegen unbeteiligte Zivilisten und zum anderen indirekt gegen andere Personen, wie Repräsentanten des Staates (16). Die Frage nach den legitimen Reaktionsformen sei, ungeachtet der auf völkerrechtlicher Ebene erzielten Fortschritte zur internationalen Ächtung des Delikttatbestands der terroristischen Gewalt, nur schwer zu beantworten und verlaufe zwischen kriegsrechtlichen und strafrechtlichen Reaktionsformen (vgl. 18). Im Anschluss distanziert sich Reuter vom antiterroristischen Kriegsparadigma, indem er die damit einhergehenden Probleme wie z.B. das Problem der Verantwortungszuschreibung (19f.), der zeitlichen Ausdehnung des Selbstverteidigungsrechts (20f.) und die Problematik des Unterscheidungsgebots und des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes (21f.) zur Sprache bringt. Er selbst nimmt die Perspektive einer Ethik rechtserhaltender Gewalt ein, der es darum geht, ..antiterroristische Maßnahmen an das Paradigma polizeilicher Verbrechensbekämpfung anzunähern" (25). Beestermöller argumentiert in seinem Beitrag für ein absolutes und ausnahmsloses Folterverbot (vgl. 161). Er stellt sich die Frage, ob das Festhalten am absoluten Folterverbot, im Hinblick auf die Entstehung der Folter aus der Rationalität neuzeitlichen Rechts heraus, nicht gar eine Abkehr von aufgeklärter Rationalität bedeute? (163) Wie soll man sich denn verhalten, um die oftmals aus der Lehnstuhlphilosophie entnommenen Beispiele auf die Spitze zu treiben, wenn, so fragt Beestermöller, "man gar nicht anders kann als zu foltern - entweder im Modus des Tuns oder Zulassens?" (164). Beestermöller legt anhand des Beispiels von SS-Mann und englischen Kriegsgefangenen nahe, dass eine Argumentation für das absolute Folterverbot nicht zielführend ist, wenn sie sich darauf beruft, dass man für die Folterhandlungen anderer Personen nicht

verantwortlich zeichnet (vgl. 165). Denn, um ganz im Kantischen Sinne zu argumentieren, sei der Verweis darauf, dass die Verletzung eines Gutes nicht erlaubt sein kann, um ein anderes Gut zu schützen, im vorliegenden Fall unzulässig, da sowieso von der einen oder der anderen Seite aus gefoltert werde. Für Beestermöller liegt die Lösung darin, die moralische Legitimität von Folter als solche zu bestreiten, was bedeutet, dass dem Handelnden die Verantwortung für die Folgen der Folterunterlassung auch nicht anrechenbar sind, sein können. Mir scheint dieses Beispiel hinterfragbar zu sein. Wie ist das Verhältnis der sittlichen Verpflichtung der englischen Armee gegenüber ihren Soldaten im Hinblick auf die Bewertung einer unterlassenen Handlung zu bemessen? Wie ist die Behauptung, dass so oder so gefoltert wird, mit dem gemutmaßten kriegsentscheidenden Wissen, das durch die Folter erworben werden könnte, vereinbar? Ist es überhaupt sinnvoll, von Handlungen im Modus des Unterlassens zu sprechen? Außerdem scheint diese Zuspitzung auf in gewissem Sinne deterministische Fälle gar nicht notwendig zu sein, lassen sich doch meines Erachtens bereits für Fälle, in denen die Alternative besteht, zu foltern oder es zu unterlassen, Umstände anführen, in denen es nicht verboten und dadurch [!] legitim sein kann zu foltern. Die Rechtfertigung des absoluten Folterverbots erfolgt nun in mehreren Schritten (siehe 165ff.). Zuerst artikuliert Beestermöller eine Definition von Folter, die den Bedingungen der Deskriptivität und Einverleibung des sittlich problematischen Aspekts der Handlung gerecht wird. Danach leitet er in zwei Syllogismen die Konklusion her, dass Folter absolut verboten ist, indem er darauf verweist, dass Folter den aktiven Ich-Vollzug eines Menschen in einen passiven überführt und dies eine direkte Verletzung der Selbstzwecklichkeit der Sittlichkeit darstellt (170) oder allgemeiner, mit Verweis auf Otfried Höffe, dass ein Verstoß gegen den Achtungsanspruch des Willens, der mit Notwendigkeit nicht gefoltert werden will, immer verboten ist (172). Inwiefern diese Obersätze überzeugen, sei hier dahingestellt.

Ich kann diesen Sammelband zur Lektüre empfehlen, enthält er doch fundierte Beiträge namhafter Forscher zu einem wichtigen Thema, das sowohl in der Theorie als auch in der Praxis für alle Bürger von hervorgehobener Relevanz ist. Personen- und Sachregister sowie Autorenverzeichnis beschließen diesen Sammelband.

Jürgen Koller, Tobadill/Innsbruck

GUDEHUS, CHRISTIAN/CHRIST, MICHAELA (Hg.): Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2013, 420 S., ISBN 978-3-476-02411-4, Geb., EUR 69.95

Gewalt ist omnipräsent und seit einiger Zeit auch vermehrt Gegenstand wissenschaftlichen Interesses. Die Zugänge zur Gewalt sind ebenso vielfältig wie die zu untersuchenden Formen der Gewalt. Zudem ist man in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen gegenwärtig darum bemüht, "Gewalt" zu definieren, d.h. zu klären, was Gewalt ist und was nicht. Die Herausgeber greifen also mit diesem Handbuch ein hochaktuelles und brisantes Thema auf und sie skizzieren im ersten von insgesamt sechs Kapiteln die Forschungsfelder.

Im zweiten Kapitel wird analysiert, in welchem Rahmen Gewalt ausgeübt wird. Rainer Dollase weist darauf hin, dass in der Erziehung Gewalt lange als selbstverständlich erachtet wurde. Dollase stellt die Frage, ob "gewalttätige Erziehung" notwendigerweise zu einem "gewalttätigen Nachwuchs" (S. 18) führe und warnt diesbezüglich vor "monokausalen Ansätzen" (S. 19), da Gewalt verschiedenste Ursachen haben kann. Maike Böcker thematisiert den Nexus zwischen Klimawandel und Gewalt: Die Abnahme fruchtbaren Landes und die Ressourcenverknappung steigern die Gefahr gewaltsamer Konflikte. Böcker

zeigt, "wie schnell die soziale Ordnung einer Gesellschaft in Folge von Extremwetterereignissen zusammenbrechen kann" (S. 28). Carsten Dams stellt dar, wie die Polizei mit dem Recht und der Pflicht zur Gewaltausübung umgeht. Dams skizziert neben der Entstehung der Polizei auch die Arten der ausgeübten Gewalt und diskutiert die Frage, ob "die Möglichkeit zur legalen Gewaltausübung den unrechtmäßigen Gebrauch gleichsam ermöglicht und fördert" (S. 54). Abgesehen davon werden im zweiten Kapitel die Zusammenhänge zwischen Gewalt und Krieg, Nationalismus, Rassismus, Religion und Sexualität dargestellt. Auch die Gewalt an Tieren und Gewalt im sozialen Nahraum werden behandelt.

Im dritten Kapitel werden Gewaltpraktiken näher untersucht. Dazu zählen nicht nur Amoklauf, Attentat, Bombardierung, Pogrom, Folter, Mobbing, Schlägerei und Vergewaltigung, sondern auch die Beleidigung. Steffen K. Herrmann erörtert aus philosophischer Sicht die Bedingungen für das "Gelingen" einer Beleidigung. Jürgen Martschukat zeigt in seinem Beitrag zur Hinrichtung auf, wie seit knapp zweieinhalb Jahrhunderten der ambivalente und letztlich auch paradoxe Versuch unternommen wird, "zivilisiert im Namen von Gesellschaft und Staat töten zu können" (S. 129). In Frankreich wurde die Guillotine entwickelt, um "human" hinzurichten. In den USA hatte das Töten mittels Elektrizität lange Tradition, seit ca. dreißig Jahren setzt man jedoch vermehrt auf die letale Injektion. Sebastian Scheerer widmet sich dem Mord, er präzisiert zunächst, was unter Mord verstanden wird und geht dann der Frage nach, warum Menschen andere Menschen ermorden. Er stellt die vom FBI "unterschiedenen murder-Kategorien" (vgl. S. 142) vor und weist darauf hin, dass äußerst unterschiedliche Motive zu einem Mord führen und dass auch "ganz "normale' Menschen" (S. 144) unter Umständen zu Mördern werden können

Im vierten Kapitel mit dem Titel "Merkmale, Prävention und Folgen" arbeitet Winfried Speitkamp die Charakteristika und Funktionsweisen von Gewaltgemeinschaften (Söldnergruppen, Drogenhändler, Jugendbanden etc.) heraus. Katharina Inhetveen macht die "Vernachlässigung des Körpers in den großen soziologischen Traditionen" (S. 203) und die sich seit den 1990ern ereignenden Neuaufbrüche im Rahmen der Gewaltforschung zum Thema. Innovativ und progressiv war hier vor allem Heinrich Popitz, der "die Beziehungen zwischen Körper und Gewalt grundlegend behandelt" (S. 204) hat. Michael Meuser begibt sich auf heikles Terrain: Er geht darauf ein. dass laut Statistiken Gewalt mehrheitlich von Männern begangen und von Frauen erlitten wird, merkt aber auch an, dass Frauen hier "aufholen", dass psychische Gewalt in den entsprechenden Statistiken meist unberücksichtigt bleibt und dass es grundsätzlich auf die Art der Untersuchung ankommt (vgl. S. 209f.). Anika Oettler widmet sich in ihrer Studie den kollektiven Gewaltfolgen, dem "Verlust an sozialem Vertrauen", dem "Auseinanderreißen von sozialen Netzwerken" (S. 251), den Traumatisierungen und den demographischen Nachwirkungen. Im fünften Kapitel werden "medial verfasste Darstellungen von realer und imaginierter Gewalt" und "ihre Wirkungsweisen" (S. VIII) untersucht. Andrea Geier geht der Darstellung von Gewalt aus literaturwissenschaftlicher Sicht nach, Janis Nalbadidacis fragt nach dem "Zusammenhang von Jugendkriminalität, Gewalttaten und Comic-Konsum" (S. 269) und weist darauf hin, dass eine Kausalität "zwischen Medienkonsum und Gewaltausübung" (S. 275) nicht erwiesen sei. André Melzer geht einer ähnlichen Frage auf den Grund, insofern er die Wirkung von digitalen Spielen auf die Benutzer untersucht. Die von ihm genannten Zahlen über die Häufigkeit des Konsums brutaler Spiele und deren Auswirkungen sind zwar bedenklich, aber eine

"monokausale Verknüpfung von Spielge-

wohnheiten mit Gewalthandlungen in der Realität" wird "selbst von videospielkritischen Medienwirkungsforschern überhaupt nicht postuliert" (S. 293). Petra Grimm erforscht das Phänomen Gewalt im Internet und weiß zu berichten, dass die dort dargestellte Gewalt extremer als im Fernsehen ist (vgl. S. 297). Zudem lenkt sie die Aufmerksamkeit auch auf die mittels des Mediums Internet verbreitete Gewalt (Happy-Slapping, Mobile-Bullying) und deren Folgen. Im sechsten Kapitel werden disziplinäre Zugänge vorgestellt. Mirja Silkenbeumer zeigt, welche Ansätze in der Erziehungswissenschaft gegenwärtig verfolgt werden und analysiert auch die "Gewalt gegen Kinder und Jugendliche in pädagogischen Institutionen" (S. 320). Elissa Mailänder konstatiert die Allgegenwärtigkeit des Themas Gewalt in der Geschichtswissenschaft und stellt unter anderem die "Gegenstandsbereiche historischer Gewaltforschung des 20. Jahrhunderts" (S. 328) dar: Holocaustund Genozidforschung, Völkermordforschung, Revolutionsforschung, Geschichte religiöser Verfolgung etc. Die Psychologie widmet sich der Frage, "unter welchen Bedingungen Individuen gewalttätig sind" (S. 354): Christian Gudehus und Roland Weierstall präsentieren die gängigen psychologischen Erklärungsansätze und geben zudem interessante Einblicke in die Ziele der Militärpsychologie und in die "Psychologie des Terrorismus" (S. 360). Michaela Christ zeigt, dass auch in der Soziologie Gewalt mittlerweile zu einem hochaktuellen Gegenstand geworden ist, dessen Ausprägungen - von der häuslichen zur rechtsextremen Gewalt - aus den unterschiedlichsten Perspektiven erforscht werden.

Auch hier wird deutlich, wie vielfältig die zu untersuchenden Phänomene und Blickwinkel sind. Der Band vermittelt einen sehr guten Einblick in die aktuellen Forschungsgebiete. Die Herausgeber haben hervorragende Arbeit geleistet, die Beiträge sind exzellent und der Sammelband ist nicht nur zu empfehlen, sondern sogar als

ein unverzichtbares Standardwerk, ja, als ein Meilenstein der Gewaltforschung zu bezeichnen. *Johannes Krämmer, Salzburg*

BOZZARO, CLAUDIA: Das Leiden an der verrinnenden Zeit: eine ethisch-philosophische Untersuchung zum Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2014 (Medizin und Philosophie; 12), ISBN 978-3-7728-2652-8, Brosch., 263 S. EUR 68.00

Die vorliegende Untersuchung ist eine leicht überarbeitete Fassung der Dissertation, die 2010 von der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. angenommen wurde. Sie befasst sich mit dem Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin und mit Blick auf einen gelingenden Lebensvollzug.

Der Autorin zufolge weist das Leiden "an der verrinnenden Zeit" drei Hauptaspekte auf, nämlich die Begrenzung durch die Endlichkeit der eigenen Lebenszeit, die Frustration und Überforderung durch die begrenzt zur Verfügung stehende Zeit für längerfristige Entscheidungen sowie die Angst, das Richtige und Wichtige zu versäumen. Diese Formen des Leidens sind grundsätzlicher Natur, erfahren aber aktuell durch die stärkere Individualisierung und die zunehmenden Optionen der Lebensgestaltung eine deutliche Verschärfung. Da Leiden äußerst vielschichtig ist, thematisiert die Abhandlung einzelne Aspekte. Zunächst wird das Wechselwirkungsverhältnis zwischen Leiden und Zeiterleben am Beispiel des körperlichen Schmerzes analysiert. Dabei wird der Schmerz als Brucherfahrung bezeichnet, die bis zum totalen Zusammenbruch des eigenen Selbstbezugs und des Fremdbezugs führen kann. Im Bann des körperlichen Schmerzes bleibt die Gegenwart stehen.

Im Falle psychischer Erkrankungen wird hingegen die Zeit selbst zum Faktor des Leidens, weshalb der Kranke danach trachtet, sich durch eine Loslösung von der Zeit vom Leiden an ihr zu befreien. Man spricht daher auch vom Leiden unter der Herrschaft der Zeit. Zukunft und Gegenwart schrumpfen und die Vergangenheit wird verzerrt. So beherrscht die Zeit den Kranken durch einen Zustand, der vergehen soll, es aber nicht tut und damit den Leidenden in einer negativen Gegenwart gefangen hält.

Jenseits von körperlichem Schmerz und Pathologie wird insbesondere im Alter die Zeiterfahrung selbst zum Leid. Es sind vor allem die Veränderungen im eigenen Erscheinungsbild sowie die Einbußen der Funktions- und Leistungsfähigkeiten, das Herausfallen aus gesellschaftlichen Strukturen, das Zurückbleiben hinter den Ansprüchen der Gesellschaft und das Versperren von Zukunftsvision, die belasten.

Diesen Belastungen sucht heute die sogenannte Anti-Aging-Bewegung, -Kultur und -Medizin durch Verjüngungsangebote gegenzusteuern. Diese vertuschen iedoch die Tatsache, dass das Zeiterleben eines alten Menschen in der unvermeidbaren Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit besteht. sowohl in der Begegnung mit dem eigenen Ende als auch mit der Endgültigkeit und Unwiederbringlichkeit der vergangenen eigenen Lebenszeit. Zur Klärung dieses Sachverhalts greift Bozzaro den Aufsatz von Max Scheler, Tod und Fortleben, auf. in dem Scheler in kulturkritischer Absicht die Frage stellt, wie es dazu kommen konnte, dass in der Moderne der Glaube an ein Fortleben im Jenseits verloren gegangen ist. Er wirft dem modernen westeuropäischen Menschen eine Verdrängung des Todes vor. Der moderne Mensch sei durch seinen grenzenlosen Arbeits- und Erwerbstrieb gegen den Todesgedanken narkotisiert: "Der Sturz in den Strudel der Geschäfte um der Geschäftigkeit selbst willen [...] die neue fragwürdige Medizin, die dem modernen Menschentypus die klare und leuchtende Idee des Todes verdrängt und die Illusion eines endlosen Fortgangs des Lebens zur mittelbaren Grundhaltung seiner Existenz werden lässt" (S. 171). Doch der Versuch, durch Technik und wissenschaftlichen Fortschritt Arbeits- und Handlungsprozesse zeitgewinnend zu beschleunigen, hat nach der Autorin in keiner Weise dazu geführt, die Lebenszeit des Einzelnen sowie gesellschaftliche Rhythmen zu verlangsamen.

Nach dieser zeitkritischen Analyse der "verrinnenden Zeit" beschreibt Bozzaro abschließend das Verrinnen der Zeit als Chance für einen gelingenden Lebensvollzug. Dabei gibt sie in einem ersten Schritt eine geschichtliche Zusammenschau der verschiedenen philosophischen Deutungen zur "verrinnenden Zeit", um dann auf die Freiheit und Möglichkeit des Einzelnen zu verweisen, Spuren in der Zeit zu setzen, sich mit dem Guten zu befassen und eine transzendente Instanz anzunehmen, um nicht in der Revolte gegen das Menschsein sich selbst aufzugeben.

Blickt man am Schluss dieser stichwortartigen Inhaltsangabe auf die Arbeit als solche, so muss man feststellen, dass die Ausführungen sprachlich sehr flüssig, strukturell übersichtlich und inhaltlich informativ sind. Hervorzuheben ist die Sachlichkeit und Offenheit der Darstellung eines Themas, das man am liebsten nicht anspricht, wenngleich es jeden Lebensvollzug bewusst oder unbewusst konditioniert. Eine Bibliografie und ein Personenregister beschließen die Arbeit. Ein Sachregister hat man sich erspart. Eine Lektüre zur gehobenen Selbstbesinnung.

Andreas Resch, Innsbruck

Brensing, Karsten: Persönlichkeitsrechte für Tiere. Die nächste Stufe der moralischen Evolution. Freiburg i. Br. u.a.: Herder 2013, 239 S., ISBN 978-3-451-30513-9, Geb., EUR 17,99

"Ich stehe vor Ihnen als bekennender Menschenaffe", erheiterte der Primatologe Volker Sommer vor einigen Jahren in einem Vortrag seine Zuhörerinnen und Zuhörer, um auf diese Weise die große Ähnlichkeit zwischen dem Homo sapiens und anderen Hominiden herauszustellen – ohne sich wohl des performativen Widerspruchs einer solchen Äußerung bewusst zu sein. Denn mit seinem Bekenntnis vollzog er ja gerade einen Sprechakt, der unseren tierischen Verwandten nicht möglich ist: Ein Schimpanse kann sich zu seinem Menschenaffendasein eben nicht bekennen, weil er es nicht als ein solches erkennen und benennen kann.

Mit ähnlicher Unbedarftheit versucht der Wal- und Delfinforscher Karsten Brensing in seinem Sachbuch darzulegen, dass es bestimmte Tierarten gebe, deren Individuen als "nichtmenschliche Personen" (201) zu betrachten und mit entsprechenden Rechten auszustatten seien. Nach einem eher abstrusen (und dazu noch mit einer irreführenden Überschrift versehenen) Gedankenexperiment (vgl. 10-17) sind die weiteren Kapitel alle ähnlich aufgebaut: Eine unterhaltsame und differenzierte Darstellung des aktuellen Forschungsstandes zu den kognitiven, emotionalen und sozialen Fähigkeiten von höheren Säugetieren, insbesondere Delfinen und Schimpansen, vermittelt zunächst "eine Vorstellung von tierischem Denken und Fühlen" (8). Dabei setzt der Verfasser erfreulicherweise nicht auf die scheinbare Evidenz symbolträchtiger Anekdoten, sondern bietet aus seiner detailreichen Kenntnis der wissenschaftlichen Diskussionen verschiedene Interpretationsmöglichkeiten für die geschilderten Beobachtungen an (vgl. z.B. 140). Im jeweils abschließenden Fazit hingegen suggeriert er dann in knappen Sätzen sehr wohl eindeutige Erklärungen (vgl. z.B. 124), um seine Grundthese zu festigen und voranzutreiben.

Diese Neigung, umstrittene Daten aufgrund persönlicher Forschungserfahrung in eine bestimmte Richtung zu deuten, bleibt allerdings stets durchschaubar und somit einigermaßen verzeihlich. Als weitaus problematischer ist der völlig unreflektierte Begriffsrahmen zu beurteilen, mit welchem

eine theoretische Einordnung der einschlägigen Experimente angestrebt wird. Eine hinreichende Definition grundlegender Fachvokabeln ist normalerweise von ieder Seminararbeit zu erwarten. Stattdessen aber werden die Leserinnen und Leser über die komplexen Vorstellungswelten, die sich mit Begriffen wie Persönlichkeit oder Gesellschaft verbinden, (fahrlässig oder vorsätzlich) im Unklaren gelassen, um mithilfe der so erzeugten Äquivokationen die beschriebenen Tiere umso strahlender als vernunftbegabte, selbstbestimmte und kulturfähige Lebewesen erscheinen zu lassen. Hierbei hilft außerdem ein gehöriger Schuss biologistischer Reduktionismus (vgl. z.B. 160f.), der etwa aus einer Vergleichbarkeit neuronaler Vorgänge bei Mensch und Tier darauf schließen zu können meint, "dass es typisch menschliches Gefühle und typisch menschliches Denken nicht gibt" (190). Warum schließlich kollektive Phänomene wie kumulative Kultur und geteilte Intentionalität, die laut Brensing den eigentlichen (wenn auch seines Erachtens marginalen) Unterschied zwischen dem Menschen und einigen Tierarten ausmachen (vgl. 217), für die moralische Zuschreibung eines personalen Status nichts austragen sollen, lässt sich nur dann nachvollziehen, wenn dieser am graduellen Vorhandensein mentaler Eigenschaften festgemacht wird. Hingegen versteht zumal die kantische Tradition unter der iede Person als solche auszeichnenden Vernunft gerade nicht so etwas wie messbare Intelligenz, sondern vielmehr die transzendentale Grundlage der für das Menschsein konstitutiven Kommunikations- und Verantwortungsgemeinschaft.

Zweifelsohne kann man zum moralischen Status von nichtmenschlichen Lebewesen im Allgemeinen, von höheren Säugetieren im Besonderen mit guten Gründen kontroverse Auffassungen vertreten. Zur argumentativen Stützung seiner eigenen Position hätte der Verfasser auf vielfältige Referenztheorien aus anthropologischen und tierphilosophischen Diskursen zurück-

greifen können. Stattdessen beruft er sich fast ausschließlich auf Thomas White und vor allem Peter Singer, ohne ernsthaft die dessen Ansatz inhärente Tendenz zu problematisieren, von einer engagierten Beförderung des Tierrechts- nahtlos in eine radikale Relativierung des Menschenrechtsgedankens überzugehen. Vermutlich aber sympathisiert Brensing sogar mit diesem antihumanistischen Impetus, alldieweil er sich in einem Radiointerview sehr eindeutig zu dem Ziel bekannt hat, den Menschen "wieder dahin zu setzen, wo er ist, nämlich ins Tierreich". Die sich aufdrängende Anfrage, ob die im Buchtitel proklamierte "nächste Stufe der moralischen Evolution" (vgl. auch 218), zu welcher die geforderte Proklamation nichtmenschlicher Persönlichkeitsrechte stilisiert wird, nicht auch gefährliche Konsequenzen für die eingespielten Begründungen einer universalen und kategorischen Menschenwürde in sich birgt, wird leider in wenigen Sätzen beiseitegeschoben.

Ähnlich wie bei Richard Dawkins ist das gesamte Vorgehen von dem naturwissenschaftlichen Dünkel getragen, ohne wissenschaftstheoretische Reflexion der komplexen Beziehung von Sein und Sollen aus empirischen Erkenntnissen normative Geltungsansprüche ableiten zu können. Während jedes verhaltensbiologische Detail mit einer entsprechenden Studie belegt wird, findet eine Auseinandersetzung mit ethischer Fachliteratur nur am Rande statt. Allein schon die unpassende Verwendung des alten Rechtsgrundsatzes "In dubio pro reo" (vgl. 218) zeugt von einem allenfalls oberflächlichen Interesse an differenzierten Urteilskriterien. Während von Geisteswissenschaftlerinnen und Geisteswissenschaftlern in der angewandten Ethik selbstverständlich (und völlig zu Recht) erwartet wird, sich in die fachspezifischen Diskussionen ihres jeweiligen Arbeitsfeldes hineinzudenken, glaubt Brensing umgekehrt, auf ein tieferes Verständnis philosophischer Begründungszusammenhänge verzichten zu können. Deshalb kann er sogar damit kokettieren, den Begriff Personalität bis zur Internetrecherche für das vorliegende Buch nicht gekannt zu haben (vgl. 192).

Nun bleibt es auch einem Meeresbiologen selbstverständlich unbenommen, seine persönliche Meinung zu gesellschaftlichen Fragen zu äußern und zu diesem Zweck auf einem fachfremden Gebiet, in diesem Falle der Rechts- und Moralphilosophie. zu dilettieren. Dass ein an den entscheidenden Punkten dermaßen argumentationsschwaches Werk allerdings in einem theologischen Fachverlag von normalerweise hohem Renommee erscheinen kann, zeugt von einer allein auf kurzfristigen Publikumserfolg abzielenden Programmpolitik, die sich ihrer wissenschaftlichen Verantwortung offensichtlich nicht mehr bewusst Lars Klinnert. Iserlohn ist.

DREIER, HORST: Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates. Mit Kommentaren von Christian Hillgruber und Uwe Volkmann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013; durchges. Nachdr. 2014 (Fundamenta Juris Publici; 2), 151 Seiten. ISBN 978-3-16-152962-7, Kart., EUR 14.00

Die Verhältnisbestimmung von Staat und Religionen sowie Staat und Kirchen sorgt anhaltend für Kontroversen. Konkret zeigt sich dies 2014 an den Auseinandersetzungen, die im Bundesland Nordrhein-Westfalen zu staatlich getragenen konfessionellen Bekenntnisgrundschulen, in Baden-Württemberg zum Bildungsplan zur Sexualerziehung oder quer durch die Bundesrepublik Deutschland zu den Staatsleistungen an die Kirchen oder zum kirchlichen Arbeitsrecht ausgetragen werden. Das vorliegende Buch stammt aus der Feder des Würzburger Staatsrechtlers Horst Dreier und befasst sich mit der Beziehung zwischen Staat und Religion auf der Grundsatzebene. Dreier grenzt sich programmatisch gegen das Diktum des Juristen Carl Schmitt ab, der in seiner Politischen Theologie meinte: "Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe" (zit. S. 62). In der Perspektive Dreiers ist der heutige Staat stattdessen losgelöst von religiösen oder kirchlichen Begründungstraditionen oder -mustern zu deuten. Er zieht das Fazit, dass die säkulare Ordnung des modernen Verfassungsstaates ihre eigene Dignität besitzt (S. 112-117). Zu diesem Fazit gelangt er dadurch, dass er zunächst nachzeichnet, wie bzw. gegen welche - insbesondere kirchlichen - Widerstände in der Neuzeit das Grundrecht auf Religionsfreiheit durchgesetzt wurde. Hierdurch sei der Staat "säkular" geworden. Das bedeute nicht, dass er religionslos oder -feindlich sei. Vielmehr biete er den verschiedenen Religionen eine "Plattform" (S. 38), auf der sie sich ohne Rückkopplung und ohne Rücksichtnahmen auf staatliche Belange auf ihre genuin religiösen Anliegen der Verkündigung, Seelsorge und Jenseitsorientierung konzentrieren könnten (S. 40). Dass dem Staat selbst keine sakralen Momente mehr innewohnen und er ohne religiöse Bezugnahmen oder Legitimationen zu verstehen ist, erläutert Dreier sodann in mehreren weiteren Schritten (S. 43-111). Geistesgeschichtlich legt er dar, dass wesentliche Begriffe und Vorstellungen, die für den modernen säkularen Rechtsstaat tragend sind, zwar aus den Traditionen der römisch-katholischen Kirche als einer Rechtskirche stammen. Inzwischen haben sie sich jedoch völlig verselbständigt. Daher sind Genese und Geltung auseinanderzuhalten (S. 48). Darüber hinaus gibt Dreier zu bedenken, dass die mittelalterliche katholische Kirche ihrerseits an profane juristische Überlieferungen des älteren antiken Rom angeknüpft hatte (S. 64) – ein Hinweis, der breitere Entfaltung verdient hätte. In Abgrenzung zu anderen Autoren interpretiert Dreier auch den Begriff der Menschenwürde nicht einfach als "Derivat" des Christentums (S. 79). Folgerichtig widerspricht er ebenfalls den Thesen Hans

Joas' zur Sakralität der Person. Darüber hinaus betont er, dass eine religiöse Basis der heutigen Gesellschaft und der gegenwärtigen Staatsidee auch nicht mit Hilfe einer Theorie der Zivilreligion erschließbar ist. Die Darlegungen des Buches sind geistesgeschichtlich, analytisch und systematisch durchgängig überzeugend. Prägnant wird aufgezeigt, dass Deutungen des säkularen Staates in der Logik von Verfalls-, Illegitimitäts- oder Enterbungstheorien unzutreffend sind. Dies wird auch durch den Kommentar bestätigt, in dem Uwe Volkmann auf Dreiers Überlegungen eingeht (S. 135ff.). Ein zweiter Kommentar setzt andere Akzente, weil sein Verfasser, der Jurist Christian Hillgruber, einer religiösen Sicht des Staates durchaus zuneigt. Die von ihm genannten Gesichtspunkte bleiben aber unklar und vage - etwa wenn er sagt, der Staat nehme durch die Bestands- und Unabänderlichkeitsklausel in Artikel 79 Abs. 3 Grundgesetz eine Heiligung seiner selbst vor; und die Präambel des Grundgesetzes stehe für den Versuch, den Staat auf eine legitimierende mythische Gründungserzählung zu stützen (S. 127f.). Der Sache nach wird die Position Dreiers, dass der heutige Verfassungsstaat ohne religiöse Hintergrundannahmen zu begreifen ist, hierdurch nicht erschüttert.

Anknüpfend an den Band ergeben sich zahlreiche Anschlussgesichtspunkte. Hier seien nur zwei Aspekte genannt. 1. Dreier ruft in Erinnerung, dass Leitideen des modernen säkularen Staates, etwa das Grundrecht auf Religionsfreiheit oder die Menschenwürde, geistesgeschichtlich weitgehend gegen den Widerspruch der christlichen Kirchen entwickelt worden sind. Zugleich würdigt er, dass die christlichen Kirchen sich in der Gegenwart Religionsfreiheit und Menschenwürde schließlich zu eigen gemacht haben. Jedoch klammert Dreier aus, dass die römisch-katholische Kirche sogar heute noch zu Freiheitsrechten und zur Menschenwürde eigene Definitionen vorträgt, die vormodern bleiben und das

Niveau des menschenrechtlich-staatlichen Verständnisses unterschreiten (vgl. N. Lüdecke/G. Bier, Das römisch-katholische Kirchenrecht, Stuttgart 2012, S. 23, 69, 72). In ihrem Binnenbereich, etwa beim kirchlichen Arbeitsrecht, setzen sich die Kirchen in unterschiedlicher Hinsicht über die allgemein geltenden Grund- und Freiheitsrechte hinweg - juristisch gesagt: Für die Kirchen als Arbeitgeber besteht "keine Grundrechtsbindung". Dies bedarf ethisch und rechtlich der kritischen Aufarbeitung. 2. Den Argumenten Dreiers gemäß ist der moderne Verfassungsstaat losgelöst von religiösen Vorgaben zu deuten. Im Anschluss ergibt sich die Frage, auf welche Quellen oder Ressourcen der Staat seine Legitimität alternativ stützen kann und wie auf die Akzeptanzkrise und den Legitimitätsverfall zu reagieren ist, in die er inzwischen geraten ist. Auf die Problematik des "überforderten Staates", die pragmatische und strukturelle Ursachen hat, haben schon vor Längerem Soziologen, Politologen oder der frühere Bundespräsident Roman Herzog aufmerksam gemacht. Jedenfalls kann es keinen Ausweg darstellen, dem überforderten und partiell erodierenden Staat in der Gegenwart durch Berufung auf Religion kompensatorisch neue Legitimität verschaffen zu wollen. Hartmut Kreß, Bonn

Wurzer, Michaela S.: Wirtschaftsethik von ihren Extremen her. Darstellung und Kritik der Ansätze von Karl Homann und Peter Ulrich. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014 (Epistemata: Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie; 539), 260 S., ISBN 978-3-8260-5303-0, EUR 36.00

Karl Homann und Peter Ulrich stehen für zwei sehr unterschiedliche und kontroverse Positionen in der Wirtschaftsethik. Deshalb ist es durchaus sinnvoll, sich diesem Bereich der Ethik zu nähern, indem sie von "ihren Extremen her" analysiert wird, wie es M. Wurzer zum Thema und Ziel ihrer Dissertation gemacht hat. Sie

startet nach einer orientierenden Einleitung mit einer intensiven Auseinandersetzung mit Homanns "ökonomischen Lehre vom Moraläquivalent" (Kap. 2, S. 34-121), Danach begründet Homann seine Auffassung von Moral nicht mit ethischen Prinzipien oder religiösen Überzeugungen, sondern mit dem strategischen Vorteil moralischen Handelns, den es für den Einzelnen bringt: "Mit ,moralischem Handeln' ist dabei gemeint, dass man eine (unmoralische) Möglichkeit zur augenblicklichen Verbesserung seiner Lage auslässt und sich an eine Regel hält, um so auf längere Sicht umso größere Verbesserungen (für sich) zu erzielen. Moral ist gewissermaßen eine längerfristige Investition, die (irgendwann) eine Rendite abwirft" (S. 41). Vergleicht man diese Konzeption und Begründung von Moral mit anderen, so fällt auf, dass es hier um Vorteil im umfassenden Sinne geht, nicht aber um Verzicht oder ein Zurückstellen der eigenen Interessen zugunsten anderer Menschen. Wurzer belegt diesen Punkt mit einem Zitat von Homann und macht dann ihre Kritik an dieser Argumentation deutlich. "Kritik:.... Verzicht und Umverteilung sind nicht per se gut. Sie können jedoch in bestimmten Situationen notwendig und Ausdruck eines verantwortlichen Handelns sein. Wer verzichtet, weil er dies als notwendig und richtig ansieht, kann daran auch menschlich wachsen. Diese Perspektive scheint Homann jedoch verschlossen zu sein" (S. 42). Mit dem Schema von zusammenfassender Darstellung inklusive Zitat und anschließender Kritik arbeitet Wurzer bis zur abschließenden Zusammenfassung, in der in Thesenform Homann Wirtschaftsethik dargestellt wird.

Die Darstellung von "Peter Ulrichs Re-Ethisierung einer 'entfesselten Ökonomie' "im dritten Kapitel (S. 122–213) hingegen verläuft oft in einem Dreischritt: Zunächst wird eine Argumentation Ulrichs in Bezug auf eine Aussage Homanns wiedergegeben und dann erfolgt eine abwägende Kritik beiden Positionen. Wurzer berichtet z.B. über Homann: Er "vertritt die These, dass die neoklassische Ökonomik, die Anfang der 60er Jahre in einem schlechten Zustand gewesen sei, der Radikalisierung zum ökonomischen Imperialismus ihre 'Genesung' verdankt" (S. 126). Sodann schreibt sie: "Das wird von Ulrich gänzlich konträr bewertet. Für ihn stellt der ökonomische Imperialismus eine Verschlimmerung des Übels dar ..." (S. 126). Schließlich folgt ihre "Kritik: Das Bild, das Ulrich von der ökonomischen Rationalität zeichnet, ist einseitig und übertrieben.... Trotz dieser Kritik - so ihr Fazit zu diesem Punkt - ist Ulrichs Vorwurf, dass die ökonomische Realität in der Lebenswelt und in der Wissenschaft ihr "Unwesen" treibt, nicht unberechtigt..." (S. 127).

Diese Form der Darstellung ist angesichts der Unterschiede im Status zwischen einer Wissenschaftlerin, die eine Dissertation schreibt und zwei so etablierten Exponenten der Wirtschaftsethik durchaus mutig. Sie hat aber zur sehr erfreulichen Folge, dass sich das Buch mit Freude und Aufmerksamkeit lesen lässt. Wer meint, dass eine Position Homanns oder Ulrichs nicht korrekt wiedergegeben oder eine Kritik von Wurzer so nicht berechtigt ist, ist zum Diskurs eingeladen. Durch den Diskurs entwickelt sich die Philosophie im Allgemeinen und die Wirtschaftsethik im Besonderen.

Jürgen Maaß, Linz

DABROCK, PETER: Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive. Unter Mitarbeit von Ruth Denkhaus. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012, 383 S., ISBN 978-3-579-08110-6, Paperback, Brosch., EUR 39,99 [D]

Die Problemstellung des Bandes lässt sich aus dem Untertitel erschließen. Der Autor, evangelischer Ethiker und seit 2010 Professor an der Universität Erlangen-Nürnberg, will "ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive" er-

stellen. Konkrete Ethik beschränkt sich in seiner Sicht nicht auf den individualethischen Bereich, sondern beobachtet als Sozialethik "gesellschaftliche Strukturen und Organisationen". Daher kommt ihr die Aufgabe zu, "Entscheidungskriterienberatung im sittlich-politischen Diskurs zu leisten, indem sie die Kohärenz der vorgebrachten Argumente prüft, implizite Menschenbilder aufdeckt und nach expliziten Maßstäben bewertet sowie Entscheidungsspielräume auslotet" (44). Die fundamentaltheologische Perspektive, von welcher der Untertitel darüber hinaus spricht, besteht im Unterschied zur Sichtweise einer dogmatisch ausgerichteten Ethik darin, "dass erstere direkt und nicht nur indirekt das Gespräch um die Gestaltung des öffentlichen Vernunftgebrauchs sucht". Mit anderen Worten: sie beabsichtigt, "theologische Figuren so zu reformulieren und damit zu transformieren, dass sie den sittlich-politischen Diskurs der pluralistischen Gesellschaft nicht nur stimulieren, sondern auch direkt mitgestalten können" (68). Dazu bedarf es einer Sprachform, die als "allgemeinverständlich und kommunizierbar" (ebd.) gilt. Eine so konzipierte Ethik will also ihre Herkunft und ihre damit gegebene "Partikularität" als christlich-theologische "nicht nur nicht leugnen, sondern als ein wichtiges Moment im ethischen Diskurs festhalten, diese Bedingtheit jedoch auf das Allgemeine hin, das als ein immer zu suchendes und nicht einfach gegebenes oder gar vorgegebenes betrachtet wird, zu übersteigen suchen" (69). Dabrock charakterisiert eine solche fundamentaltheologische Ethik dadurch, dass sie "ethisch bilingual" vorgehe und "theologische wie nicht-theologische Sprachspiele zu sprechen und wechselseitig zu übersetzen" suche (69). Er verwendet für dieses Vorgehen, das - über den vorliegenden Band hinaus - eines seiner Anliegen darstellt, den Begriff der "Transpartikularisierung" (69); diesen hält er für geeigneter

als den Begriff der Universalisierung, da er zum Ausdruck bringe, dass das Partikulare der eigenen christlich-theologischen Herkunft einerseits bewahrt und andererseits transzendiert werde.

Im Horizont dieser Problemstellung liegt der thematische Fokus des Bandes auf dem Konzept der "Befähigungsgerechtigkeit". das als sozialethische Konkretisierung des Menschenrechtsethos verstanden wird (31f.). Dabrock sight in diesem Begriff "den entscheidenden Schlüssel für ein Verständnis sozialer Gerechtigkeit", das im Sinne des Ansatzes einer konkreten Ethik "zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen zu vermitteln vermag und dabei zugleich mit Gelingensbildern kultursprachlich partikularer Traditionen" - etwa des biblischen Verständnisses der Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue - "gekoppelt werden kann, ohne umgekehrt mit diesen identifiziert werden zu müssen" (139). Der Begriff "Befähigungsgerechtigkeit", Anfang der 2000er Jahre von Dabrock in den deutschsprachigen Ethikdiskurs eingeführt und inzwischen auch in der Armutsdenkschrift der EKD von 2006 aufgegriffen und verwendet, ist maßgeblich inspiriert von dem "capabilities approach" der US-amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum. Sie hat diesen "Fähigkeiten-Ansatz" - oder "Befähigungs-Ansatz", wie es auf deutsch besser klingt - in den Jahren nach 1986 zusammen mit dem indischen Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen als Beitrag zur Entwicklungspolitik konzipiert. Ziel des Konzepts ist es, die Fähigkeiten der Menschen zur Gestaltung ihres eigenen Lebens sowie der gesamten Gesellschaft in ihren sozialen und wirtschaftlichen Dimensionen zu entwickeln. Dabrock entfaltet seinen eigenen Entwurf vor dem Hintergrund der Debatte um soziale Gerechtigkeit, die John Rawls' 1975 erschienenes Werk zur Theorie der Gerechtigkeit als Fairness ausgelöst hat. Der egalitaristische Charakter von Rawls Theorie hat in den 1990er Jahren zu einer verstärkten Egalitarismuskritik geführt. Dabrock stellt nun den "capabilities approach" als "Alternative zu ressourcenorientierten Theorien der Verteilungsgerechtigkeit" vor und fragt, "ob und wie er zwischen egalitaristischen und egalitarismuskritischen Positionen zu vermitteln vermag"(148). So plädiert der Erlanger Theologe für eine Befähigungsgerechtigkeit, die die Verwirklichungschancen des Individuums erweitern will und dessen Potentiale in den Mittelpunkt stellt, die aber zugleich weiß, dass der Einzelne auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Grundbedingungen angewiesen ist, die nur die Politik sicherstellen kann.

Der Aufbau des Bandes spiegelt nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch den Beitrag wider, den Dabrock zur aktuellen Debatte um soziale Gerechtigkeit leistet. Die fünf Kapitel schlagen den Bogen von allgemein-methodologischen Überlegungen (Kap. I: Konkrete Sozialethik in fundamentaltheologischer Perspektive, S. 17-72) zur Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Solidarität (exemplarisch verhandelt in Kap. V an den Themen "Demographischer Wandel" und dem - vermeintlichen - Generationenkonflikt, S. 287-338). Kap. II thematisiert, biblisch fundiert, die Rechtfertigung von Gerechtigkeit (S. 73-137), Kap. IV behandelt die Frage nach der Gerechtigkeit im Gesundheitswesen als konkretes sozialethisches Problemfeld (S. 219-286). Dazwischen liegt "als Herzstück der Studie" (14) das Kapitel III, "Befähigungsgerechtigkeit als Ermöglichung gesellschaftlicher Inklusion" (138-218). Es geht von John Rawls' Gerechtigkeitstheorie aus, stellt Martha Nussbaums Neuansatz dazu vor, reflektiert in einem Exkurs kritisch das Verhältnis von Verteilungs-, Befähigungs- und Beteiligungsgerechtigkeit in der EKD-Denkschrift "Gerechte Teilhabe" und führt am Begriffspaar "Inklusion/ Exklusion" den gesellschaftstheoretischen Diskurs weiter.

Dabrocks Studie bietet einen anspruchsvollen Beitrag zum aktuellen Gerechtigkeitsdiskurs. Die eigene, bisweilen eigenwillige Begrifflichkeit und Sprache des Autors, oben durch längere Zitate illustriert, erfordert ein teilweise mühsames Sich-Einlesen. Das Werk geht, wie in der Einleitung (15) gesagt wird, auf Einzelveröffentlichungen zurück; auch wenn, wie der Verfasser versichert, die zugrunde liegenden Beiträge stilistisch und inhaltlich im Sinne der Homogenität der nun vorliegenden Monographie überarbeitet wurden, fragt man sich, ob es nicht sinnvoll wäre, weit ausgreifende Thematisierungen wie etwa die der Systemtheorie Niklas Luhmanns (197-218) im neuen Kontext stärker zu kürzen.

Bruno Schmid, Weingarten

22. Jahrgang

2014

Innsbruck: Resch

Leitartikel

des Gewissens
Norbert Campagna: Die Roboter als Gegenstand der Ethik
Bernhard Irrgang: Drohnen und Kampfroboter. Neue Militärtechnik für den gerechten Krieg im Globalisierungsstrudel?
Heike Kämpf: "Wer bist du?" Zur ethischen Dimension narrativer Identität
Peter G. Kirchschläger: Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive
Johannes Krämmer: Vom Wandel des Umgangs mit den Themen Tod und Sterben. Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen und Diskussionen
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
Alexander Merkl: "Fruchtbarkeitsversicherung": Social (egg) freezing? Zur medizinethischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionstechnologischen Verfahrens unter theologisch-ethischer Perspektive
Lukas Ohly: "Um seiner selbst willen". Kritik einer ethischen Begründungskategorie
Kerstin Schlögl-Flierl: Web 3.0. Eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik
Martina Schmidhuber: Ethische Probleme der Patientenverfügung bei Demenzbetroffenen 121

Viola Schubert-Lehnhardt/Klaus Thielmann: "Das Einfache, das so schwer zu machen ist": gute Allgemeinmedizin. Zum Verhältnis von öffentlicher zu individueller Gesundheitsversorgung		
Werner Thiede: Gefällt mir keineswegs. Ethische Grundprobleme der Social Media		
Diskussionsforum		
Entgrenzungen des Machbaren? Doping zwischen Recht und Moral (Rezension von Riccardo Bonfranchi)		
Ethische Fragestellungen in der Sozial- und Heilpädagogik (Riccardo Bonfranchi)		
Keinoni. Zur Klärung der Frage nach einem absoluten Folterverbot in Fällen ohne Determinismus hinsichtlich einer Anwendung von Folter (Jürgen Koller)		
Verbesserte Körper – gutes Leben? Bioethik, Enhancement und die Disability Studies (Rezension von Josef Römelt)		
Aus Wissenschaft und Forschung		
Von Menschen und Mäusen 76		
Dokumentation		
Die Kunst des Hoffens. Kranksein zwischen Verlust und Neuorientierung Tagungsbericht		
Netzwerk Moraltheologie – Bericht über die Tagung zum Thema "Ethik im Zeichen der Hoffnung"		
Bücher und Schriften		
Johannes Achatz: Synthetische Biologie und "natürliche Moral". Ein Beschreibungs- und Bewertungszugang zu den Erzeugnissen Synthetischer Biologie (Ch. Rehmann-Sutter)		

Elmar Anhalt/Klaudia Schultheis (Hg.): Werteorientierung und Wertevermittlung in Europa. Interdisziplinäre Perspektiven und Standpunkte junger Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (J. Koller)
Claudia Bozzaro: Das Leiden an der verrinnenden Zeit: eine ethisch-philoso- phische Untersuchung zum Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin (A. Resch)
Karsten Brensing: Persönlichkeitsrechte für Tiere. Die nächste Stufe der moralischen Evolution (L. Klinnert)
Andreas Cassee/Anna Goppel (Hg.): Migration und Ethik (J. Koller)
Tilmann Fuß: Das ethisch Erlaubte. Erlaubnis, Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelisch-theologischen Ethik (I. Koncsik)
Peter Dabrock: Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive (B. Schmid)
Horst Dreier: Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates (H. Kreß)
Christian Gudehus/Michaela Christ (Hg.): Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch (J. Krämmer)
Axel Heinrich: Politische Medienethik. Zur friedensethischen Relevanz von Medienhandeln (J. Maaß)
Matthias Hoesch/Sebastian Muders/Markus Rüther (Hg.): Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben (J. Krämmer)
Jan C. Joerden/Eric Hilgendorf/Felix Thiele (Hg.): Menschenwürde und Medizin. Ein interdiszplinäres Handbuch (M. Hähnel)
Ferdinand Kreff/Eva-Maria Knoll/Andre Gingrich (Hg.): Lexikon der Globalisierung (V. Schubert-Lehnhardt)
Hartmut Kreß: Ethik der Rechtsordnung. Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik (M. Babo)
Giovanni Maio: Abschied von der freudigen Erwartung. Werdende Eltern unter dem wachsenden Druck der vorgeburtlichen Diagnostik (W. Schubert-L.) 191
Giovanni Maio/Tobias Eichinger/Claudia Bozzaro (Hg.): Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung (V. Schubert-Lehnhardt)

Torsten Meireis (Hg.): Gewalt und Gewalten. Zur Ausubung, Legitimität und Ambivalenz rechtserhaltender Gewalt (J. Koller)	55
Anselm Winfried Müller/Rainer Reisenzein: Emotionen – Natur und Funktion (J. Maaß)18	37
Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch (H. Münk)	34
Daniel Schäfer/Christof Müller-Busch/Andreas Frewer (Hg.): Perspektiven zum Sterben. Auf dem Weg zu einer Ars moriendi nova? (J. Krämmer)	77
Werner Thiede: Die digitalisierte Freiheit: Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion (A. Resch)	92
Markus Vogt/Jochen Ostheimer/Frank Uekötter (Hg.): Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel (J. Maaß)	90
Michaela S. Wurzer: Wirtschaftsethik von ihren Extremen her. Darstellung und Kritik der Ansätze von Karl Homann und Peter Ulrich (J. Maaß)	73

JAHRESREGISTER 2014

Achatz, Johannes 88 Albert, Hans 327

Allgemeinmedizin 163, 168

Angehrn, Emil 364

Anhalt, Elmar 185

Anti-Aging-Medizin 369

Arendt, Hannah 315, 316, 322

Ariès, Philippe 258, 264 Aristoteles 328, 334ff., 342

Ars moriendi 77

Ascher, Saul 209

Astrozyten 76 Autonomie 297

Babo, Markus 191

Baldwin, Clive 134

Balkankrieg 157

Baltzer, Jörg 364 Barth, Karl 207

Beauchamp & Childress 351ff., 354, 357

Beckmann, Joachim 207

Befähigungsgerechtigkeit 374

Begehren 335ff.

Begründungskategorie, ethische 327ff.

Beisetzung 259

Bentham, Jeremy 114, 115

Berkenkopf, Christian 183, 184

Beschneidung /Judentum 208

Beschneidung, rituelle 195ff.

Betreuung, medizinische 173

Bewusstsein 128

Bioethik 283

Biotechnologierichtlinie 252

Birnbacher, Dieter 262, 278

Bittner, Uta 305, 306

Bobbert, Monika 9-28

Bonfranchi, Riccardo 73

Bozzaro, Claudia 369

Brensing, Karsten 370

Buber, Martin 208

Bucher, Alexius J. 138

Butler, Judith 317, 322, 323, 324, 325

Campagna, Norbert 99-120

Carr, Nicholas 221, 240, 246

Cassee, Andreas 87

Chimäre 76

Christ, Michaela 367

Crossmedialität 58, 67

Cybermobbing 58, 61

Cyberwar 142

Cyborg 268

Dabrock, Peter 374

Dalperth, Ingolf 364

Daniels, Norman 168, 169

Datenschutz 229

Davis, John 130

Demmer, Klaus 293, 302, 303, 306

Diagnostik, vorgeburtliche 191

Disability Studies 283

Disease mongering 300

Doping 73

Dreier, Horst 372

Dresser, Rebecca 123

Drohnen 139

Dual Use-Forschung 162

Dworkin, Ronald 123, 124, 125, 126, 128

Dworkin-Dresser-Debatte 123

Eckart, Wolfgang Uwe 260

Eilers, Miriam 287

Elias, Norbert 265

Ellis, Vernon J. 43

Embryo 252

Emotionen 187

Enhancement 283

Enzensberger, Hans Magnus 224, 235

Erikson, E. 129

Erlaubte, das 82

Ethik 3, 87, 183

Ettinger, Robert 269

Ewig, Santiago 364

Fabel 321

Folterverbot 347

Fouchier, Ron 162
Frankena, William K. 352, 353, 354
Freezing 294
Freiheit, digitalisierte 92
Freundschaft 337
Freundschaftspflege, digitale 225

Frewer, Andreas 77, 267, 270, 271, 272, 273,

277

Frick, Eckhard 364 Fuss, Tilman 82

Gedge, Elisabeth 131 Gehring, Petra 278 Geiger, Abraham 209 Gerechter Krieg 139, 148

Gergen, Kenneth 317, 318, 319, 324 Gerhardt, Volker 125, 126, 128

Gesundheitsausgaben 172

Gesundheitspolitik /DDR 164, 168, 175

Gesundheitsschutz /Kind 303 Gesundheitsschutz /Schwangere 300 Gesundheitsversorgung 163, 307

Gewalt 365, 367 Gewissen 9, 10, 14, 16, 23

Gingrich, Andre 79 Globalisierung /Lexikon 79

Glück 80

Glückseligkeit 327, 336, 337

Goldmann, Dr. 210 Goppel, Anna 87 Grüber, Katrin 287 Gudehus, Christian 367

Hahn, Alois 258, 264, 265, 270

Hähnel, Martin 96

Han, Byung-Chul 225, 226, 237, 238

Härle, W. 328

Heidegger, Martin 255 Heilpädagogik 351 Heinrich, Axel 79 Hilgendorf, Eric 93 Hirntoddebatte 274

Hoerster, Norbert 351, 353, 354

Hoesch, Matthias 80

Hoffmann, Matthias 258, 264, 265, 270

Hoffnung 183, 363 Homann, Karl 373 Hughes, John 134 Identität, digitale 63 Identität, narrative 315

Ideologie 153 Internet 55ff.

Irrgang, Bernhard 139-161 Isensee, Josef 203, 205

Jankélévitch, Vladimir 255, 266, 267 Jens, Tilmann 133 Jens, Walter 132 Joerden, Jan C. 93

Jüngel, Eberhard 328

Kaldor, Mary 155, 156 Kämpf, Heike 315–326 Kampfroboter 139

Kant, Immanuel 21, 32, 100, 111, 259, 328

Karsdorf, G. 164 Kast, Verena 363, 364 Keinoni 347

Kersting, Daniel 264 Kinderplanung 303

Kirchschläger, Peter G. 29-54 Klinger, Cornelia 254, 270

Klinger, Comena 234, 270 Klinnert, Lars 372 Knoll, Eva-Maria 79 Koller, Jürgen 88, 186, 367

Kommunikation, beschleunigte 220

Koncsik, Imre 84

Konflikte, asymmetrische 142

Krämmer, Johannes 79, 82, 253-282, 369

Kranksein 363 Kreff, Ferdinand 79

Kreß, Hartmut 188, 195-218, 295, 296, 309, 373

Kruse, Andreas 131

Kryokonservierung 269, 291, 292, 294

Kryonik 269

Kuba /Medizin 171, 174 Küchenhoff, Joachim 363

Lacina, Katharina 268, 269, 271, 272, 273

Lanier, Jaron 229, 231, 233, 239

Leben, gutes 80

Lebensgeschichte, Lebenserzählung 317, 321

Locke, John 32, 128 Lohmann, Georg 84 Lokhorst, G.J. 113 Lutz, Ralf 183

Maaß, Jürgen 80, 92, 188, 374

MacIntyre, Alasdair 315, 316, 317, 319, 320, 322, 324

Maio, Giovanni 191, 301, 363

Martí, José 171 Marx, Karl 164, 171 Mäuse 76, 252

Mecklinger, Ludwig 169, 171

Medienethik 79 Medizin 93

Meireis, Torsten 365 Menschenrechte 84 Menschenwürde 93 Merkl, Alexander 291–314

Migration 87

Militärtechnik 139, 146 Missbrauch /Forschung 162 Mobilfunk 242, 243

Montaigne, M. de 263

Morozov, Evgeny 220, 221, 224

Muders, Sebastian 80

Müller, Anselm Winfried 187 Müller, Oliver 305, 306 Müller-Busch, Christof 77

Münk, Hans J. 87

Nachhaltigkeit 42

Narrativierbares Selbst 322 Narrativierbarkeit 322 Normative Ethik 351 Nussbaum, Martha 21

Odysseus-Vereinbarung 127 Ohly, Lukas 327–345 Ostheimer, Jochen 90

Patientenverfügung /Demenzbetroffene 121ff.

Peirce, Charles Sanders 329, 330, 333 Personale Identität 128 Persönlichkeitsrechte /Tiere 370

Pestalozzi, Hans A. 241 Pollmann, Arnd 84

Prophylaxe 166

Rawls, John 353, 354

Rechtsethik 188

Reflexivität 335, 337, 339

Rehmann-Sutter, Christoph 3-8, 90, 287

Reisenzein, Rainer 187

Relationen, dyadische / triadische 331, 332 Religions- und Staatskirchenrecht 195ff., 211

Renker, K. 164

Reproduktionstechnologie 291ff.

Resch, Andreas 93, 370 Ricken, Frido 364

Ricoeur, Paul 64, 315, 316, 317, 321, 322,

324

Roboter 99ff., 139 Roboterethik 102 Rohrmoser, Günter 220 Römelt, Josef 283 Rosa, Hartmut 220, 222 Rüther, Markus 80

Sabat, Steven 134 Sakralität 372 Säkularisierung 372 Sartre, Jean-Paul 32, 33

Schäfer, Daniel 77, 267, 270, 271, 272, 273,

277

Schechtman, Marya 129, 130

Scheutz, M. 113, 114

Schlögl-Flierl, Kerstin 55-72

Schmid, Bruno 376

Schmidhuber, Martina 121–137 Schockenhoff, Eberhard 302 Scholem, Gershom 208 Schrems, Max 234

Schubert-Lehnhardt, Viola 79, 163–181, 192 Schüle, Christian 256, 257, 259, 260, 261, 270

Schultheis, Klaudia 185 Schumacher, Bernard N. 277 Schutzrechte /Kinder 200

Schwangere /Gesundheitsschutz 300 Selbstbestimmung, informationelle 63 Selbstbestimmung, reproduktive 296, 297 Selbstbestimmungsrecht /Kinder 200

Selbstentzogenheit 339 Sen, Amartya 43

Sharkey, Noel 112, 113 Simmel, Georg 206

Sinn 80

Sirenenserver 229
Snowden, Edward 230
Social (egg) freezing 291ff.
Social Media / Soziale Medien 219ff., 229, 235, 238, 244
Sozialpädagogik 351
Sparrow, J. 117
Spitzer, Manfred 221, 226
Stammzellforschung 14
Stellvertretende Entscheidungen 9ff.
Sterben 77, 253ff.
Stulz, Peter 364
Sturma, Dieter 259
Suizidprävention 346
Synthetische Biologie 88

Taufe /Evangelische Kirche 207
Theologische Ethik 55, 58, 291ff.
Theorie der Gerechtigkeit (Rawls) 353
Thiede, Werner 92, 219–251
Thiele, Felix 93
Thielmann, Klaus 163–181
Tiere /Persönlichkeitsrechte 370
Tod 253ff.
Tradition, religiöse vs. Grundrechte 203
Tugendbegriff 301
Turkle, Sherry 63, 227

Ubiquitous Computing 56 Uekötter, Frank 90 Ulrich, Peter 373 Um seiner selbst willen 327ff., 335 Umweltethik 90 Unsterblichkeitsvisionen 269

Van den Hoven, J. 113 Verantwortung 29ff., 45 Verantwortung /Dimensionen 36ff., 41 Verantwortung /Theologie 45ff. Vitrifikation 294 Vogt, Markus 90 Von Wolff, Michael 301

Web 3.0 55ff. Werte 80 Werteorientierung 185 Winkler, Georg 184 Wirtschaftsethik 373 Wittwer, Héctor 267, 270ff., 275, 277 Wolbert, Werner 297 Wurzer, Michaela S. 373

Zeit 369 Zumkley, Kathrin 183

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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