ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

KARL HOMANN: **Das Können des moralischen Sollens II. Bedingungen individuellen moralischen Handelns**

KLAUS PETER RIPPE: **Überkreuzte Lebendspende. Ethische Gesichtspunkte**

MATHIAS WIRTH: **Enjambement von Eigenem und Fremdem. Zur anthropologischen Vehemenz in Technikphilosophie und Transplantationsmedizin**

Diskussionsforum:
Streit ums digitale Lernen. Zwang für Lehrer und Schüler zur E-Smog-Didaktik? (Werner Thiede)

Bücher und Schriften

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 2015

Jahresregister 2015

Jahr 23 – 2015 – 4

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Redaktion und Beirat: Prof. Dr.Dr. Andreas Resch (Innsbruck), Prof. Dr. Josef Römelt (Erfurt), Dr.Dr. Dominikus Kraschl (Würzburg), Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

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

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

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

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

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

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

PD Dr. Imre Koncsik, München (Theologie)

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

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)

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

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

Prof. Dr. Walter Schweidler, Eichstätt (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

23. Jahrgang 4 – 2015 Innsbruck: Resch

Leitartikel

KARL HOMANN: Das Können des moralischen Sollens II.
Bedingungen individuellen moralischen Handelns 291

KLAUS PETER RIPPE: Überkreuzte Lebendspende.
Ethische Gesichtspunkte 315

MATHIAS WIRTH: Enjambement von Eigenem und Fremdem.
Zur anthropologischen Vehemenz in Technikphilosophie und
Transplantationsmedizin 337

Informationssplitter *364*

Diskussionsforum

Streit ums digitale Lernen. Zwang für Lehrer und Schüler zur
E-Smog-Didaktik? (Werner Thiede) 365

Bücher und Schriften

Tilman Nagel: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam
(J. Koller) 369

Tina-Louise Eissa: Gesünder, intelligenter, perfekt? Selbstgestaltung durch
Enhancement im Kontext pluralistischer Ethik (J. Krämmer) 370

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften: Menschenrechte in der
katholischen Kirche (A. Merkl) 372

Klaus Demmer: Selbstaufklärung theologischer Ethik.
Themen – Thesen – Perspektiven (B. Schmid) 374

Brigitte Aulenbacher/Maria Dammayr (Hg.): Für sich und andere sorgen. Krise und Zukunft von Care in der modernen Gesellschaft (V. Schubert-Lehnhardt) 376

ETHICA 2015

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 2015 377

Jahresregister 2015 381

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

ETHICA 23 (2015) 4, 291–314

KARL HOMANN

DAS KÖNNEN DES MORALISCHEN SOLLENS II

Bedingungen individuellen moralischen Handelns[1]

1 Einleitung

Menschliches Handeln wird in vielen Feldern nach moralischen Normen und Prinzipien beurteilt. Zumeist handeln die Menschen gemäß moralischen Normen und Prinzipien – oft aber auch nicht. Der öffentliche wie vielfach auch der wissenschaftliche Diskurs reagiert auf diese Diskrepanz zwischen Sollen und Tun durch Appelle, Postulate und die spiegelbildlichen Schuldzuweisungen an jeden Einzelnen: Ihm wird eine starke moralische Autonomie und Souveränität attribuiert – und abverlangt. Dem liegt ein Modell von Ethik zugrunde, das sich auf eine weit verbreitete Interpretation der Grundlegungsschriften von IMMANUEL KANT aus den 1780er Jahren zurückführen lässt. Es kann holzschnittartig durch drei Säulen und zwei Übergänge gekennzeichnet werden: (1) Begründung/gute Gründe/Einsicht – (2) moralische(r) Wille/Motivation – (3) moralisches Handeln; die Einsicht soll (a) die Motivation und diese (b) das Handeln bestimmen. In einem solchen Modell werden Verstöße gegen moralische Forderungen auf fehlende Einsicht und besonders auf einen bösen und/oder schwachen Willen der einzelnen Akteure zugerechnet.

Die Persistenz der teils himmelschreienden moralischen Übel dieser Welt zeigt jedoch, dass solche Appelle weitgehend wirkungslos bleiben. Daher wird hier ein anderer Ansatz favorisiert, um der Moral in dieser Welt zu mehr Wirksamkeit zu verhelfen: Es wird davon ausgegangen, dass das Handeln des Einzelnen Bedingungen unterliegt, deren Fehlen sein moralisches Handeln bedeutend erschwert oder gar ganz unmöglich macht. Kurz gesagt geht es um Grenzen der Autonomie, um das Können des moralischen Sollens.

Für die Analyse dieser Bedingungen sind heute die empirischen Wissenschaften zuständig. Diese erklären menschliches Handeln, auch moralisches Handeln, grundsätzlich „funktional". Das bedeutet, dass solche – phyloge-

[1] Für wertvolle Hinweise ist der Verfasser Ingo Pies, Gerhard Roth und Tatjana Schönwälder-Kuntze zu Dank verpflichtet.

netisch, ontogenetisch und sozio-kulturell bedingte und damit funktional begründete (!) – Einstellungen zwar nicht streng determinieren, aber doch stark präformieren und daher nicht ohne weiteres per Einsicht und moralischem Willensentschluss außer Kraft gesetzt werden können.

Nachdem in einem früheren Beitrag ökonomische Bedingungen ausführlich thematisiert wurden[2], soll es in diesem Beitrag ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit zunächst um einige weitere wichtige Beschränkungen der moralischen Autonomie des Einzelnen gehen, um Beschränkungen, die allerdings deutlich machen dürften, dass das verbreitete Paradigma von Ethik mit der dominanten Stellung von Einsicht/Gründen, Willen und moralischer Motivation einer grundlegenden Revision zu unterziehen ist. Die Argumentation folgt dem alten, bislang von keiner Ethik infrage gestellten Grundsatz: *ultra posse nemo obligatur*, Sollen setzt Können voraus. Dabei werden im vierten und fünften Abschnitt die ökonomischen Beschränkungen aus dem früheren Beitrag in die Überlegungen einbezogen.

2 Anthropologische Beschränkungen

In diesem Abschnitt geht es um Beschränkungen der Autonomie des Einzelnen auf der Ebene des Individuums, also um anthropologische Beschränkungen.

2.1 Der Beitrag der Evolutionsbiologie

Der Beitrag der Evolutionsbiologie kann kurz gehalten werden.[3] Es besteht Konsens, dass viele Säugetierarten, insbesondere Primaten, zu denen auch der Mensch gehört, über eine genetisch bedingte Anlage für Kooperation, also für Zusammenarbeit mit anderen und Rücksicht auf andere, verfügen. Die Primatenforschung und die Forschungen zum Vergleich des Verhaltens von Menschenaffen mit dem von Kleinkindern unter zwei Jahren belegen dies eindrucksvoll. Neuere Experimente mit Tieren zeigen sogar Verhaltensweisen, die man als einen (rudimentären) Sinn für Fairness und Gerechtigkeit interpretieren kann. Selbst wenn man wie C. Korsgaard und andere Autoren hier noch nicht von „Moral" im Sinne der philosophischen Ethik sprechen will[4],

[2] K. Homann: Das Können (2015).
[3] Vgl. F. de Waal: Der Affe (2005/2013); ders.: Primaten (2006/2011); M. Tomasello: Warum wir kooperieren? (2009/2010); C. Böhm: Moral Origins (2012).
[4] Vgl. C. Korsgaard: Moral (2006/2011).

kann es an solchen Anlagen keinen Zweifel geben. Genauso wenig kann man allerdings unter den Bedingungen der Knappheit der Ressourcen am Konfliktcharakter des Zusammenlebens zweifeln. Die Frage für die Ethik ist, wie sich diese genetische Ausstattung in der Entwicklung des moralischen Verhaltens und Bewusstseins des Einzelnen ausprägt.

2.2 Der Beitrag der modernen Hirnforschung: G. Roth

Für die Zwecke dieses Beitrags ist es nicht erforderlich, in die Details der Hirnforschung einzusteigen und/oder gar zu versuchen, Streitfragen dieser Forschung mit Hilfe philosophischer/ethischer Reflexion entscheiden zu wollen. Der Fokus richtet sich lediglich auf solche Erkenntnisse, die weitgehend unstrittig und für ein angemessenes Paradigma der Ethik von systematischer Bedeutung sind. Dafür genügt die Referenz auf wenige Autoren, besonders auf GERHARD ROTH und seine Koautoren MICHAEL PAUEN und NICOLE STRÜBER.

Die Neurowissenschaften, speziell die Hirnforschung, haben in den letzten zwei Jahrzehnten vor allem auch dank bildgebender Verfahren beträchtliche Fortschritte gemacht, Fortschritte, die für das Können des moralischen Sollens von erheblicher Bedeutung sind. Menschliches Handeln wird in ein dichtes Netz von Beschränkungen und Bedingungen, von genetischen, vor- und nachgeburtlich entwickelten und in der pubertären Sozialisation geformten Gehirnstrukturen eingebettet, deren spätere, durch bewusste Reflexion induzierte, Änderung mit großen Schwierigkeiten verbunden ist.

Um einen der wichtigsten Vorbehalte der Philosophie gegenüber der „naturalistischen" Hirnforschung vorab zu entkräften, sei darauf hingewiesen, dass die Forscher durchweg weder einen kausalen Determinismus noch auch einen Reduktionismus alles „Geistigen" auf „Materielles" annehmen. Auch wird keineswegs der „freie Wille" geleugnet, es werden vielmehr nur unhaltbare Vorstellungen vom „freien Willen" zurückgewiesen. Schließlich wird auch an der Verantwortung des Einzelnen für sein Tun – außer im Falle von Krankheit – weiter festgehalten.[5] Die Netzwerkstruktur des Gehirns mit Milliarden von Verbindungen lässt allein schon wegen der ungeheuren Komplexität keine deterministischen Voraussagen zu.

Betont werden dagegen die starken Einflüsse unbewusster, vorgeburtlich und unmittelbar nachgeburtlich entwickelter Gehirnprozesse auf das Verhalten des Einzelnen. Betont werden die ebenfalls unbewussten emotionalen

[5] Vgl. besonders M. PAUEN/G. ROTH: Freiheit (2008); G. ROTH: Alternativistische Willensfreiheit (2015).

Grundeinstellungen, die sich in einem ersten wichtigen Schub in den ersten zwei bis drei Lebensjahren auf Basis von Bindungserfahrungen geformt haben. Betont werden schließlich bewusstseinsfähige soziale Orientierungen, die in einem zweiten wichtigen Schub in der Pubertät gebildet werden. Gegen diese Faktoren hat das rationale Denken nur wenig Einfluss auf das Handeln. Die für die Ethik relevanten Grundzüge lassen sich im Einzelnen holzschnittartig wie folgt darstellen:

Gegen den in der abendländischen Philosophie dominanten Dualismus von Leib und Seele, von Materie und Geist wird der Mensch einschließlich seiner geistigen und moralischen Fähigkeiten in dieser Forschungsrichtung als ein *Wesen der Natur* betrachtet. Steuerungszentrum ist das Gehirn. Es wird als ein Netzwerk von Milliarden Verbindungen zwecks Informationsverarbeitung verstanden, das bis ins Alter hinein über eine hohe, wenn auch abnehmende Plastizität verfügt. Dabei sind immer mehrere Hirnregionen, wenn auch mit unterschiedlicher Stärke und Funktion, gleichzeitig aktiv.

Es werden vier Ebenen unterschieden[6]: (1) Die vegetativ-affektive Ebene regelt Kreislauf, Verdauungs- und Hormonsystem, Wachen und Schlafen, Angriffs- und Verteidigungsverhalten, Dominanz- und Paarungsverhalten und dergleichen mehr („Temperament"). Sie wird auch als untere limbische Ebene bezeichnet und entwickelt sich ab der siebten Schwangerschaftswoche. (2) Die mittlere limbische Ebene ist die Ebene der emotionalen Konditionierung: Hier ist der Sitz von Gefühlen wie Furcht, Angst, Lust und Freude. Sie stellt das Belohnungssystem des Gehirns und damit die Grundlage der Motivation dar; sie „bleibt ein Leben lang egoistisch-egozentrisch und stellt immer die Frage: ‚Was habe *ich* davon?' Sie ist das *Kleinkind in* uns."[7] Sie ist erfahrungsabhängig und bildet sich in den ersten zwei bis drei Lebensjahren. Beide Ebenen bleiben dem Menschen entweder unbewusst oder zumindest nicht erinnerungsfähig („infantile Amnesie"), das heißt, sie sind dem Bewusstsein grundsätzlich nicht zugänglich. (3) Die dritte Ebene ist das individuell-soziale Ich. Es entwickelt sich von der Kindheit bis ins Alter hinein, mit einem besonderen Schub in der Pubertät, und umfasst Sozialverhalten, Empathie, Kooperation, soziale und moralische Normen, Abschätzung der Konsequenzen des eigenen Handelns, also „das bewusste Gefühlsleben"[8]. Diese Ebene wirkt

[6] Zu den vier Ebenen vgl. G. Roth: Persönlichkeit (2007/2015), S. 114–122; ausführlicher und technischer: G. Roth/N. Strüber: Wie das Gehirn (2014/2015), Kap. 2, S. 45–94.
[7] G. Roth: Persönlichkeit (2007/2015), S. 119.
[8] Ebd., S. 120.
[9] Ebd.

demgegenüber das rationale Denken bemüht. D. KAHNEMAN unterscheidet daher zwischen dem „schnellen" Denken und dem „langsamen" Denken (*Thinking, fast and slow* ist der englische Titel seines Buches). Er beschäftigt sich zusammen mit A. TVERSKY und anderen seit Jahrzehnten mit den systematischen Fehlern, insbesondere Kognitions- und Einstellungsfehlern, des schnellen, intuitiven Denkens; dabei werden die „Fehler" als Abweichungen von der ökonomischen Rationalität definiert. Zur Erklärung des Verhaltens der Menschen, der „Humans", werden die neoklassischen Verhaltensannahmen des Homo oeconomicus, des „Econ", durch diese experimentell gewonnenen psychologischen Erkenntnisse erweitert und verfeinert.[14] Dabei gilt die Verfolgung eigener Interessen als selbstverständliche Grundlage der Analysen.

Für ein angemessenes Paradigma von Ethik sind besonders die folgenden Ergebnisse von großer Bedeutung.

1. Menschen tendieren – nach KAHNEMAN von Geburt an – dazu, Ereignisse kausal auf Ursachen zuzurechnen, besonders auf Absichten und Intentionen von Personen als Ursachen: „Unser Gehirn ist nicht nur bereit, sondern regelrecht darauf aus, Akteure zu identifizieren, ihnen Persönlichkeitszüge und spezifische Intentionen zuzuschreiben und ihre Handlungen als Ausdruck individueller Neigungen zu interpretieren." Wir sind offenbar „mit einer Anlage für intentionale Attributionen geboren"[15]. Das erschwert es bedeutend, gesellschaftliche Prozesse und Ergebnisse als nichtintendierte Folge des intentionalen Handelns vieler Akteure zu begreifen.

2. Das schnelle, intuitive Denken mit dem assoziativen Gedächtnis als Kern sortiert Handlungserfordernisse nach früher erfahrenen ähnlichen Situationen und entscheidet nach diesen abgespeicherten Erfahrungen. Dabei spielen die folgenden Besonderheiten eine wichtige Rolle: Zum einen wiegen (drohende) Verluste deutlich schwerer als (mögliche) Gewinne in gleicher Höhe – dies wird als „Verlustaversion" bezeichnet –, und zum anderen bewerten Menschen Handlungsalternativen nicht abstrakt, sondern bevorzugt nach dem jeweils erreichten Status quo, der ein Prae gegenüber Veränderungen erhält – dies wird als endowment effect bezeichnet –, so dass für eine Abweichung von solchen Referenzpunkten deutlich bessere Aussichten oder drohende Verluste nötig sind. Beides zusammen – und im Verein mit der bekannten Risikoaversion – resultiert in einer starken Status-quo-Orientierung, die noch moralisch

[14] Vgl. D. KAHNEMAN: Schnelles Denken (2011/2012), S. 354.
[15] Ebd., S. 102f.

bestärkt wird: „[E]ine verstärkte Verlustaversion ist in eine starke und weitverbreitete moralische Intuition integriert"[16].

3. Die Präferenz für *schnelles Denken* ist so stark, dass der Mensch sogar Ressourcen aufwendet, es sich also etwas kosten lässt, um eine bestehende Ordnung der sozialen Umwelt aufrechtzuerhalten:

> „Es hat den Anschein, als wäre die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung und der Fairnessregeln in dieser Weise ihre eigene Belohnung. Altruistische Bestrafung könnte durchaus der Kleber sein, der Gesellschaften zusammenhält."[17]

4. Das *langsame Denken* – also bewusstes Sammeln von Informationen, rationales Abwägen von Alternativen, Kalkulation der Folgen und Abschätzung ihrer Wahrscheinlichkeiten und dergleichen mehr – ist anstrengend und „scheint in der Glukose-Währung besonders teuer zu sein" – es sinkt der „Blutzuckerwert"[18] –, und es ermüdet sehr schnell, wenn es etwa bei Richtern innerhalb kurzer Zeit wiederholt in Anspruch genommen wird[19]. Kurz: Das Gehirn ist „faul"[20]. „Aktivitäten, die hohe Anforderungen an System 2 [= langsames Denken, K.H.] stellen, erfordern Selbstkontrolle, und die Ausübung von Selbstkontrolle ist erschöpfend und unangenehm" und „zumindest teilweise ein Motivationsverlust"[21]. Das rationale Denken wird daher nur sparsam, nur bei gravierenden Konflikten zwischen dem intuitiven Denken und der Realität, in Gang gesetzt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass reale Menschen, „Humans" also, im Unterschied zu den neoklassischen „Econs" überwiegend die schnelle, intuitive, aus genetischen Anlagen und früheren Erfahrungen resultierende Gangart des Denkens betätigen und nur selten auf die langsame Gangart, auf das rationale Denken, umschalten. In die Erstere sind insbesondere auch Moralvorstellungen und moralaffine Begriffe wie gut/schlecht oder reich/arm[22] integriert, und dieses Denken ist immer auf eine kausale Zurechnung der Resultate auf Intentionen natürlicher Personen vorprogrammiert.

[16] Ebd., S. 432.
[17] Ebd., S. 379.
[18] Ebd., S. 59.
[19] Vgl. ebd., S. 60f.
[20] Ebd., S. 61.
[21] Ebd., S. 59.
[22] Vgl. ebd., S. 441, 455f.

2.4 Der Beitrag der Intuitionswissenschaft: G. Gigerenzer

Unter bestimmten Aspekten arbeitet G. GIGERENZER an einem Gegenentwurf zu KAHNEMAN: Während Letzterer die Verzerrungen unseres schnellen Denkens aufzeigt, geht es Ersterem, wie der Untertitel seines hier herangezogenen Buches *Bauchentscheidungen* präzise ausdrückt, um „die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition". Für unsere Frage nach der Bedeutung der Untersuchungen für die Ethik ist dieser Unterschied in der Stoßrichtung jedoch unerheblich.

Wie für KAHNEMAN ist auch für GIGERENZER völlig klar, dass menschliches Handeln in der Regel von Intuitionen – Äquivalente: Ahnungen, Bauchgefühle, Faustregeln, Gewohnheiten – geleitet wird. Intuitionen verwenden einfache, aber durch viele gute Erfahrungen bestätigte Heuristiken wie zum Beispiel: Weniger ist mehr; ein einziger Grund reicht; effiziente statt vollständige Entscheidungsbäume; die Zehn Gebote und dergleichen mehr. Diese Intuitionen stuft GIGERENZER – wie auch KAHNEMAN – als ambivalent ein: Einerseits verfügen sie über eine in vielen Erfahrungen bewährte Rationalität, andererseits können sie uns aber auch in die Irre führen, insbesondere bei starken Veränderungen in der Umwelt. Es ist nun das Forschungsprogramm GIGERENZERS, das er als „Intuitionswissenschaft"[23] bezeichnet, zu untersuchen, unter welchen Bedingungen die Intuition und unter welchen Bedingungen das rationale Denken in Anspruch genommen wird.

Für die Fragestellung dieses Beitrags sind folgende Thesen GIGERENZERS von Bedeutung. Das Handeln der Menschen ist – außer von genetischen Anlagen – besonders von den situativen Umweltbedingungen bestimmt, und die erfordern oft einfache Heuristiken. GIGERENZER wendet sich damit zum einen gegen psychologische oder anthropologische Eigenschaftstheorien, die das Handeln auf stabile Eigenschaften der Menschen zurückführen, und zum anderen gegen die Dominanz des rationalen Denkens – für diesen Beitrag: in der Moral –, wie es besonders von Philosophen gefordert wird. Das rationale Denken in Gründen dient für ihn meist nicht als Ursache, sondern nur als nachträgliche Rechtfertigung von Entscheidungen, die ganz andere Ursachen haben:

> „Intuition und moralische Überlegung unterscheiden sich dadurch voneinander, dass die Gründe, auf denen moralische Intuitionen beruhen, in der Regel unbewusst sind. Der entscheidende Unterschied besteht also nicht zwischen Gefühlen

[23] G. GIGERENZER: Bauchentscheidungen (2007/2007), S. 179.

> und Gründen, sondern zwischen Gefühlen, die sich auf unbewusste Gründe stützen, und bewusster Überlegung."[24]

Weil Intuitionen von anderen strategisch ausgenutzt werden können, gehört zum intuitiven Wissen auch „ein automatischer Spürsinn, um Situationen zu erkennen, in denen man betrogen wird. Um diese Betrüger zu entdecken und auszuschließen, braucht man Fähigkeiten wie Gesichts- und Stimmerkennung sowie Emotionen – das Gefühl für Schuld, Spott, Wut und Strafe"[25].

Für den vorliegenden Beitrag mag das folgende Zitat als Zusammenfassung dienen:

> „Meine Analyse mag jenen nicht gefallen, die glauben, dass moralische Handlungen im Allgemeinen aus festgelegten Präferenzen oder unabhängiger, wohldurchdachter Reflexion entstehen. Doch was wie eine Ernüchterung wirkt, liefert uns in Wirklichkeit einen Schlüssel zur Vermeidung moralischer Katastrophen."[26]

Und was ist mit dem rationalen Denken?

2.5 Der Beitrag der naturalistischen Erklärung des rationalen Denkens: M. Tomasello

Entgegen dem abendländischen Dualismus von Materie und Geist und seinen Äquivalenten muss das rationale Denken nicht als Gegensatz zur „Natur" betrachtet werden. Mit Michael Tomasello lässt sich auch das „objektiv-reflexiv-normative Denken" durchaus „naturalistisch", das heißt, aus evolutionären Anpassungsprozessen, also funktional, erklären, genauer aus der Entwicklung immer elaborierterer und differenzierterer Kooperationen. Tomasello rekonstruiert Denken, das Geben von Gründen, aus diesem über Jahrtausende sich hinziehenden Prozess von der Konkurrenz um Nahrung und Sexualpartner hin zur Dominanz von Kooperation in der modernen Gesellschaft: „Denken, um zu *ko*-operieren: das ist, in gröbsten Zügen, die Hypothese der geteilten Intentionalität."[27] – Die Frage, welche Schwierigkeiten sich für den einzelnen Akteur auftun, wenn in der modernen Welt in diese Kooperation die Konkurrenz als Systemimperativ der Marktwirtschaft (wieder) eingeführt wird – als Mittel der Kooperation –, stellt Tomasello allerdings nicht mehr.

Als Ergebnis lässt sich festhalten: Nach dieser Analyse kann man das Geben von Gründen nicht von seiner natürlichen Funktion, die Lebenssituation

[24] Ebd., S. 204.
[25] Ebd., S. 226.
[26] Ebd., S. 206.
[27] M. Tomasello: Eine Naturgeschichte (2014/2014), S. 186.

des Einzelnen in der Kooperation mit zahllosen anderen zu verbessern, ablösen und es systematisch gegen die eigenen Interessen in Stellung bringen.

3 Gesellschaftliche Beschränkungen

Das von Gründen und rationalen Überlegungen geleitete selbstbestimmte, autonome moralische Subjekt der kantischen Tradition unterliegt auf der gesellschaftlichen Ebene einer Reihe weiterer Beschränkungen. Im Rahmen dieses Beitrags können nur einige wenige diskutiert werden; dabei wird die ökonomische Problematik in diesem Abschnitt unter Hinweis auf den früheren Beitrag ausgespart.

3.1 Soziale und kognitive Grenzen: P. Bourdieu

Ein Klassiker unter den Autoren, welche die Grenzen rationaler Selbstbestimmung analysieren, ist der Soziologe PIERRE BOURDIEU. Er wird hier herangezogen, weil er die Ursachen der ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Grenzen systematisch analysiert.

Es geht BOURDIEU um die Erweiterung der Freiheit des Menschen. Dabei wendet er sich vehement gegen eine Vorstellung vom autonomen Subjekt, in der dieses a priori, transzendental, ahistorisch gesetzt wird und intentional sein Handeln steuern kann und steuern soll. Er vertritt einen Konstruktivismus bei aller Weltwahrnehmung und allem Weltverhalten. Er verweist auf soziale und kognitive Notwendigkeiten und Zwänge, unter denen das Handeln steht, Zwänge, die deswegen so wirkmächtig sind, weil sie dem Einzelnen nicht bewusst werden. Um sein soziales Überleben zu sichern, handelt er in einer in vielfältiger Weise präkonstruierten, präformierten Welt, wodurch seiner freien Selbstbestimmung Grenzen gesetzt sind. Daher ist die verborgene Logik seines Verhaltens in der sozialen Welt das zentrale Thema für BOURDIEU.

Der eine zentrale Begriff seiner Analyse ist der Begriff „Feld". Der Einzelne handelt nicht isoliert, autonom, sondern immer in einem konkreten sozialen Bezugsrahmen, in dem er sich auf für ihn aktuell relevante Mitspieler bezieht. Felder sind „Systeme der objektiven Beziehungen, Produkt des Eingehens des Sozialen in die Sachen oder in die Mechanismen, die gewissermaßen die Realität von physischen Objekten haben"[28]. In einem Feld gibt es Herrschende und Beherrschte. Nur in einem solchen Feld gewinnt der Einzelne seine Iden-

[28] P. BOURDIEU / L. J. D. WACQUANT: Reflexive Anthropologie (1992/2013), S. 160.

tität. Es gibt für BOURDIEU nur soziale, relationale Subjekte, die in entsprechenden Feldern um das Dazugehören, um Einfluss und Macht konkurrieren und sich dadurch konstituieren.

Der andere zentrale Begriff ist „Habitus". Der Habitus wird zwar dem Einzelnen attribuiert, aber BOURDIEU betont, „dass das Individuelle und selbst das Persönliche, Subjektive, etwas Gesellschaftliches ist, etwas Kollektives"[29]. Der Grund: Die „dauerhaften und übertragbaren Systeme der Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata" sind „Ergebnis des Eingehens des Sozialen in die Körper (oder in die biologischen Individuen)"[30], Ergebnis also eines sozialen Konditionierungs- und Entwicklungsprozesses, der in – kognitiven und emotionalen – Dispositionen, Einstellungen seinen Niederschlag findet. „Der Habitus ... ist zwar etwas Transzendentales, aber etwas *historisch Transzendentales*, das eng mit der Struktur und der Geschichte eines Feldes zusammenhängt."[31]

Der Kern des Denkens von BOURDIEU ist nun, dass Feld und Habitus in der Regel einander entsprechen: „Das Feld strukturiert den Habitus, der das Produkt der Inkorporierung der immanenten Notwendigkeit dieses Feldes ... ist".[32] Und weiter: „Die soziale Realität existiert sozusagen zweimal, in den Sachen und in den Köpfen, in den Feldern und in dem Habitus, innerhalb und außerhalb der Akteure."[33] Dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis von Feld und Habitus führt im Rahmen eines – phylogenetischen, ontogenetischen und sozio-kulturellen – Konditionierungsprozesses zur Anpassung des Habitus, zur Verinnerlichung der sozialen Strukturen und damit zur Stabilisierung der verborgenen, nicht bewussten Machtverhältnisse, weil die sozialen Akteure „kognitive Strukturen auf sie [= die soziale Welt, K.H.] anwenden, die aus eben diesen Strukturen der Welt hervorgegangen sind"[34]. Die Autonomie ist begrenzt, „weil der menschliche Geist *sozial* begrenzt ist, sozial strukturiert, weil er immer, ob er will oder nicht – außer er wird sich dessen bewusst –, ‚in den Grenzen seines Kopfes' eingesperrt ist, wie Marx gesagt hat, das heißt in den Grenzen des Kategoriensystems, das er seiner Bildung verdankt"[35]; dabei wird hier unter „Bildung" die Bildung des ganzen Menschen verstanden.

[29] Ebd., S. 159.
[30] Ebd., S. 160.
[31] Ebd., S. 226.
[32] Ebd., S. 160f.
[33] Ebd., S. 161.
[34] Ebd., S. 205.
[35] Ebd., S. 160.

Daher hält BOURDIEU die politisch-moralische Kritik der bestehenden Verhältnisse durch jene Intellektuellen, die sich auf das autonome Subjekt bzw. auf apriorische Universalien stützen – wozu für ihn KANT, AUSTIN, SARTRE und HABERMAS ebenso gehören wie die Rational Choice-Theoretiker aus der Ökonomik mit ihrem Homo oeconomicus –, für viel zu kurz: Er hält diesen Kritikern vor,

> „dass die Unkenntnis der kollektiven Mechanismen der politisch-moralischen Unterwerfung und die Überschätzung der Freiheit des Intellektuellen nur allzu oft dazu geführt haben, dass gerade diejenigen Intellektuellen, die am aufrichtigsten progressiv waren (wie Sartre), Komplizen der Mächte blieben, die sie zu bekämpfen meinten, und zwar trotz all ihrer angestrengten Versuche, den Zwängen des geistigen Determinismus zu entgehen. Weil diese Überschätzung sie ermutigt hat, sich auf Kampfformen einzulassen, die unrealistisch und naiv waren."[36]

Der Mensch ist für BOURDIEU in seinem Denken und Handeln in kognitiven und sozialen Zwängen gefangen, denen er nur durch höchst anspruchsvolle (Selbst-)Aufklärung entkommen kann. „Auf diese Weise eröffnet man die Möglichkeit, echte Orte der Freiheit zu bestimmen und eine Moral zu konstruieren, die bescheiden, praktisch und an den – meiner Meinung nach nicht sehr weiten – Grenzen der menschlichen Freiheit bemessen ist."[37] Er denkt, nur auf diese Weise den beiden unfruchtbaren Positionen eines „fatalistischen Szientismus", der keinen Raum für Freiheit lässt, einerseits und eines „unverantwortlichen Voluntarismus"[38], der mit der idealistischen Autonomievorstellung des moralischen Subjekts verbunden ist, andererseits zu entgehen.

3.2 Systemische Grenzen: N. Luhmann

Nach der soziologischen Systemtheorie von NIKLAS LUHMANN sind moderne Gesellschaften durch funktionale Differenzierung gekennzeichnet. Die Gesellschaft hat sich in Funktionssysteme wie Recht, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft ausdifferenziert, und auf genau dieser Ausdifferenzierung in Subsysteme beruht ihre Leistungsfähigkeit. Die Systeme verfügen über eine starke Eigenlogik mit je eigenen Codes und Programmen, sie sind daher grundsätzlich gegeneinander abgeschottet. Sie „verstehen" einander nicht in dem Sinne, dass auf die Ansinnen eines anderen Systems keine entsprechende Anschlusshandlung im adressierten System erfolgt. Es gibt keine direkte Einwirkungsmöglichkeit des einen Systems auf das andere, auch die Politik ver-

[36] Ebd., S. 229.
[37] Ebd., S. 235.
[38] Ebd., S. 232.

fügt über eine solche direkte Durchgriffsmöglichkeit etwa auf die Wirtschaft nicht, obwohl sie eine solche immer wieder in Anspruch zu nehmen versucht. Es gibt nur noch das Nebeneinander verschiedener Funktionssysteme ohne ein dominantes System. Die verschiedenen Systeme können nur über komplizierte Kommunikationen aufeinander einwirken. Erwartungen anderer Systeme können nur in der Logik des adressierten Systems verarbeitet werden.

Für die Problematik dieses Beitrags ist entscheidend, dass die Moral kein eigenes Funktionssystem ausgebildet hat. Sie liegt gewissermaßen quer zu den Funktionssystemen. Gleichwohl postuliert sie im traditionellen Paradigma, auf die verschiedenen Funktionssysteme mit ihren starken Eigenlogiken einwirken zu können.

Diese Überlegungen LUHMANNS bedeuten aber nicht, wie manche seiner Kritiker unterstellen, dass Moral in seiner Konzeption überhaupt keine Funktion mehr hätte. Mindestens zwei Funktionen für Moral im herkömmlichen Verständnis lassen sich bei ihm ausmachen. Zum Ersten hat die Moral „eine Art Alarmierfunktion"[39], indem sie frühzeitig auf gesellschaftliche Probleme aufmerksam macht; diese Funktion übernehmen für ihn besonders Nichtregierungsorganisationen. Zum Zweiten bedeutet die Indifferenz, mit der die Moral den normalen Operationen der Funktionssysteme gegenübersteht,

> „nicht: vollständige Immunisierung gegen Infektion durch Moral. Wie Bakterien im Körper mag auch die Moral in den Funktionssystemen eine Rolle spielen. Nur richtet sich die Art und Weise, in der dies geschieht, nicht nach einem gesellschaftseinheitlichen Metacode, sondern nach den Strukturbedingungen der jeweiligen Funktionssysteme."[40]

Daraus lässt sich zusammenfassend folgern, dass moralische Prinzipien, Normen in der modernen Gesellschaft nur unter der Bedingung Wirksamkeit erlangen können, dass sie in die Funktionslogiken der jeweiligen Systeme transformiert werden. Konkret heißt das, dass Moral immer auch psychologisch und/oder ökonomisch sinnvoll rekonstruiert werden können muss, oder kürzer und plakativ: Moral muss sich lohnen.

4 Systematische Beschränkungen in der Ethik

In diesem und im folgenden Abschnitt geht es darum, die systematischen Schlussfolgerungen für ein angemessenes Paradigma der allgemeinen Ethik

[39] N. LUHMANN: Die Gesellschaft (1997), S. 404.
[40] N. LUHMANN: Ethik (1989), S. 431.

zu entwickeln; dabei sind auch die wichtigsten Ergebnisse der Ausführungen zur Ökonomik aus dem früheren Beitrag einzubeziehen. Es wird sich zeigen, dass bedeutende Revisionen an dem auf eine bestimmte Interpretation KANTS fußenden Paradigma von Ethik erforderlich sind.

4.1 Die sinnvolle Verwendung der Befunde

Bei den Befunden der Wissenschaften handelt es sich durchweg um statistische Werte; entgegen einem verbreiteten Missverständnis vertritt auch die Hirnforschung keinen Determinismus. Daraus folgt, dass die hier herangezogenen Befunde *nur im Rahmen von Makrotheorien* Sinn machen, also in Theorien über Veränderungen in größeren Gruppen. In einer Mikrotheorie, also einer Theorie über das Verhalten des Einzelnen, sind sie lediglich als ein Faktor neben anderen Faktoren zu interpretieren, wobei die Einschränkungen der Autonomie und Souveränität des Einzelnen mehr oder weniger stark variieren können. Das bedeutet, dass in der Makrotheorie mit dem traditionellen, an das Individuum adressierten Dreiklang: (1) moralische Einsicht – (2) moralische Motivation – (3) moralisches Handeln, *viele* Akteure überfordert sind – eben weil Menschen durchweg intuitiv, routinemäßig handeln (müssen).

Hinzu kommt: Weit verbreitet wird heute gegen kollektive moralische Übel – etwa Armut, Hunger, Umweltverschmutzung, Finanzmarktinstabilität u.a.m. – mit moralischen Appellen an die Einzelnen, mit moralischer Aufrüstung der Einzelnen („Bewusstseinsänderung" und dergleichen mehr) – angegangen. Hier kommen Gefangenendilemmastrukturen hinzu, so dass dann nicht nur viele, sondern *(fast) alle* Akteure überfordert sind: Es ist auf *ultra posse* zu erkennen.

4.2 Intuitives vs. rationales Denken

Um menschliches Handeln zu erklären, wird in den Wissenschaften zwischen dem intuitiven und dem rationalen Denken und Entscheiden unterschieden: Das Handeln wird im Normalbetrieb nicht von expliziten rationalen Überlegungen, sondern intuitiv gesteuert. Was hier als „intuitives" Denken und Handeln bezeichnet wird, läuft in den verschiedenen Wissenschaften auch unter Begriffen wie: routinemäßiges, gewohnheitsmäßiges, automatisiertes Handeln, „schnelles" Denken, auch „Bauchentscheidungen", Entscheidungen durch das „limbische System" des Gehirns u.a.m. Der Mensch kann ohne solch intuitives Denken und Handeln seinen Alltag gar nicht bewältigen. In

dieses Verhalten gehen phylogenetische, ontogenetische und sozio-kulturelle Erfahrungen ein: Es folgt durchweg bewährten, aktuell nicht mehr reflexiv aufgerufenen, Handlungsroutinen. Der allergrößte Teil unserer Entscheidungen, auch unserer moralischen Entscheidungen, folgt den Mechanismen des intuitiven Denkens. Demgegenüber wird das rationale Denken – mit Gründen und Gegengründen, Gewichtungen, Abschätzung der intendierten und der nicht intendierten Folgen usw. – nur selten angestrengt, insbesondere bei sehr wichtigen Entscheidungen und/oder wenn das intuitive Denken öfters und systematisch zu unbefriedigenden Ergebnissen führt.

Unabhängig von dem Gegensatz zwischen GIGERENZER, der die implizite Rationalität des intuitiven Denkens betont, und KAHNEMAN, der auf dessen partielle Irrationalität fokussiert, zieht die Tatsache, dass unser Leben weitestgehend und unvermeidlich von solch intuitiven Entscheidungen bestimmt wird, eine ganze Reihe von Folgerungen nach sich, die für ein angemessenes Paradigma von Ethik von größter Bedeutung sind. Diese konvergieren mit den Folgerungen aus den sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen, die weitere Gründe für eine Revision des herkömmlichen Paradigmas von Ethik beisteuern. Wenigstens die folgenden Punkte sollen hier aufgezeigt werden.

1. Nicht das rationale Denken, sondern *das limbische System hat in allen Entscheidungen „das erste und das letzte Wort"* (G. ROTH). Diese in der Sozialisation gebildete emotionale Grundeinstellung, aus der die Entscheidungen getroffen werden, ist im Erwachsenenalter nur noch schwer zu ändern, und zwar durch mühsames „Umlernen" und nicht durch bewussten Willensentschluss.

2. Den Prüfstein für die Entscheidungen aus dem limbischen System bildet die Frage: „Was habe *ich* davon?" (G. ROTH) Alle möglichen Entscheidungen werden fortlaufend und implizit entlang dieser Frage kontrolliert. Entscheidungen, welche die Vorteils- bzw. Belohnungserwartungen des limbischen Systems des Gehirns nicht befriedigen, werden im intuitiven Denken in aller Regel nicht „freigeschaltet"[41]. Daher kann auch *Moral auf realistische individuelle Vorteilserwartungen grundsätzlich nicht verzichten,* worin immer die „Vorteile" inhaltlich bestehen mögen – die Bandbreite reicht von monetären Belohnungen über soziale Anerkennung, Vermeidung der Kosten rationalen Denkens bis zum guten Gewissen einer Person und ihrem normativen Selbstbild. Von Menschen zu verlangen, dass sie sich in ihrem moralischen Verhalten systematisch ausbeuten lassen, stellt eine gewaltige Überforderung dar.

[41] G. ROTH: Persönlichkeit (2007/2015), S. 220.

3. Das auch für moralisches Handeln entscheidende limbische System ist einschließlich der sozialen Normen bis zum Ende der Pubertät weitgehend ausgebildet. Bis dahin hat sich das Individuum dominant, wenn nicht sogar ausschließlich in *Kleingruppen*, in Face-to-face-Gruppen bewegt.[42] Damit internalisiert es ein Moralverständnis, das zwar grundlegend und unverzichtbar ist und bleibt, das aber in dieser Ausprägung *auf die Verhältnisse der modernen, anonymen Großgesellschaft bzw. Weltgesellschaft nicht eins zu eins anwendbar ist.* Insbesondere die kontraintuitiven Handlungserfordernisse der Marktwirtschaft mit den Systemimperativen Wettbewerb und Gewinnstreben sind mit den Erwartungen des limbischen Systems nicht unmittelbar kompatibel. Moralische Kollektivprobleme sind nicht individualmoralisch zu lösen.

4. Nach KAHNEMAN und den Autoren, auf die er sich stützt, sind die Menschen offenbar „mit einer Anlage für intentionale Attributionen geboren worden"[43]. Dies erklärt die in der Öffentlichkeit und auch in der Ethik verbreitete *Zurechnung kollektiver moralischer Übel auf personale Defizite*, wie besonders den bösen und schwachen Willen (Gier, Egoismus und dergleichen mehr). Dies ist eine falsche Diagnose, die naturgemäß eine unwirksame Therapie, nämlich moralische Aufrüstung der Einzelnen, nach sich zieht. Ethik muss strikt zwischen individuellen moralischen Problemen unter gegebener Ordnung und Ordnungsproblemen unterscheiden.

5. Verlustaversion und Risikoscheu sind offenbar evolutionäres Erbe und psychologisch gut gesichert. Sie bestätigen noch einmal die Überlegungen zum Gefangenendilemma: Solange keine besonderen Vorkehrungen getroffen werden, droht individuelles moralisches, kooperatives Verhalten zu einer Schlechterstellung gegenüber dem Defektieren zu führen. Eine Kooperation ist daher ökonomisch und psychologisch nicht zu erwarten; sie ist auch moralisch nicht zu fordern, weil das Motiv für die Nicht-Kooperation hier nicht der Egoismus ist, sondern die *Verteidigung gegen Ausbeutung durch Interaktionspartner*. Dass Menschen ihre Zufriedenheit nicht nach absoluten Werten einschätzen, sondern nach relativen Werten – relativ in Bezug besonders auf die Lage anderer und auf den Status quo –, ist in diesem Kontext ebenfalls in Rechnung zu stellen.

6. Menschen sind in ihrem Alltag, in dem sie intuitiv entscheiden müssen, in *systemische Zwänge* eingebunden, die sie nur unter größten Schwierigkei-

[42] Die Dinge liegen auch in Kleingruppen systematisch nicht anders: Die informellen, formungebundenen Sanktionen fallen nur nicht in die Augen.
[43] D. KAHNEMAN: Schnelles Denken (2011/2012), S. 103.

ten überwinden können: Es droht ihnen der Ausschluss aus dem jeweiligen System. Dies gilt mit LUHMANN für soziale Systeme und mit BOURDIEU für unsere kognitiven und normativen Orientierungen überhaupt. Speziellere Ausprägungen dieser Beschränkungen, die BOURDIEU aufzeigt, werden heute in den Kulturwissenschaften verhandelt, die in der Ethik kaum systematische Berücksichtigung finden – unter anderem deswegen, weil man hier „Relativismus" wittert.

7. Das rationale Denken verfügt offenbar *nicht über die Kraft, Handlungen auch zu motivieren* – ein Gedanke, der klassisch schon bei ARISTOTELES und D. HUME zu finden ist[44] und den Kern aller humeanischen bzw. neohumeanischen Theorien ausmacht; selbst ein Autor wie J. HABERMAS spricht wiederholt von der „nur schwach motivierenden Kraft des besseren Arguments"[45]. Lediglich in eher seltenen Fällen und bei relativ wenigen Menschen ist damit zu rechnen, dass sie aufgrund rationaler Überlegungen moralischen Prinzipien folgen, auch wenn das limbische System anders entscheiden will. Der „normale" Mensch gerät, wenn dauerhaft eine solche Diskrepanz zwischen den Belohnungserwartungen des limbischen Systems und rationalem Denken besteht, in große Schwierigkeiten, aus denen dann besonders drei typische Auswege beschritten werden können: Man kann (1) zynisch werden und die Moral als völlig wirklichkeitsfremd über Bord werfen, oder (2) die moderne Welt, besonders die Marktwirtschaft bzw. den „Kapitalismus" – moralistisch, fundamentalistisch bis zur Militanz – einer grundlegenden Kritik unterziehen oder schließlich (3) psychisch krank werden.

8. Da das moralische Handeln des Einzelnen durchweg den Mechanismen des intuitiven, des schnellen Denkens unterliegt, kann man moralische Prinzipien, Normen und Handlungsanweisungen als *pragmatische Kurzfassungen, Verdichtungen langer sozio-kultureller Erfahrungen* interpretieren. Damit wird noch einmal deutlich, dass moralische Handlungsanweisungen zwar punktuell, aber nicht systematisch *gegen* individuelle Vorteils- bzw. Belohnungserwartungen in Stellung gebracht werden können.

Als Ergebnis lässt sich festhalten: Wenn Ethik den Menschen in der Welt von heute weiterhin *Orientierung* geben will, muss sie diese – und mögli-

[44] ARISTOTELES: Nikomachische Ethik (1972), 1139a: „Das Denken für sich allein aber bewegt nichts"; D. HUME: Ein Traktat (1739–1740/1978), Bd. 2, S. 198: „Die Vernunft allein aber ist hierzu [= Handlungen, K. H.] ganz machtlos".

[45] Etwa J. HABERMAS: Erläuterungen (1991), S. 135; vgl. dazu K. HOMANN: Sollen und Können (2014), S. 161f. mit weiteren Stellen und Literatur.

cherweise weitere – Beschränkungen systematisch in Rechnung stellen. Das bedeutet, dass *die Vorstellung von der moralischen Autonomie und Souveränität (der Vernunft) des Einzelnen*, wie sie im Gefolge einer bestimmten Lesart KANTS unterstellt wird, *einer gründlichen Revision zu unterziehen ist.*

5 Zwei grundlegende Bedingungen für eine moderne Ethik

Man könnte die Ausführungen der beiden Aufsätze als einen Abgesang auf die Moral und ihre Theoriegestalt Ethik lesen. Doch das würde die Intentionen des Autors gründlich missverstehen. Ihm geht es vielmehr darum, der Moral und ihrer Theoriegestalt Ethik unter den veränderten Bedingungen jene Orientierungsfunktion zurückzugeben, die sie in der Vergangenheit hatten und auch heute noch haben (können). Denn dass Moral auch heute wirksam ist, zeigt nicht nur der Augenschein, sondern auch eine genauere wissenschaftliche Analyse der Kanäle, über welche die Moral gewirkt hat und heute wirkt. Es gilt, die Bedingungen zu erforschen und realiter zu etablieren (!), die individuelles moralisches Handeln ermöglichen.[46] Da das rationale Denken allenfalls einen schwachen Einfluss auf das intuitive Denken und Handeln hat und da das limbische System des menschlichen Gehirns „das erste und das letzte Wort" hat, muss die Ethik die Moral *innerhalb* der von den Wissenschaften aufgewiesenen Begrenzungen verorten.

Positiv formuliert heißt das: Die Ethik muss besonders zwei grundlegenden Bedingungen Rechnung tragen, die eine auf dem Modell der Mainstream-Interpretation der Grundlegungsschriften KANTS aus den 1780er Jahren fußende Ethik entweder explizit ablehnt oder für die sie blind ist.

1. Individuelles moralisches Handeln muss mit realistischen Erwartungen individueller Vorteile unterlegt sein.

Da menschliches Handeln weit überwiegend intuitiv gesteuert wird und werden muss, unterliegt es den starken Vorteils- bzw. Belohnungserwartungen des limbischen Systems; insbesondere sind „Bestrafungen", Schlechterstellungen zu vermeiden. Menschen müssen *schon aus Eigeninteresse* moralisch handeln können – ökonomisch ausgedrückt: Moral muss *anreizkompatibel sein.* Wenn das unter der gegebenen sozialen Ordnung nicht der Fall sein sollte, muss man durch eine Reform dieser Ordnung dafür sorgen, dass Moral anreizkom-

[46] Dazu ausführlich K. HOMANN: Sollen und Können (2014).

patibel *wird*. Die Belohnungen können durchaus auch zeitlich aufgeschoben und/oder gegen andere, höher geschätzte Belohnungen eingetauscht werden. Dabei wird im wirklichen Leben die scharfkantige, mathematische Logik des Standardmodells der neoklassischen Ökonomik, der Homo oeconomicus, durch den gesamten Komplex des „intuitiven" Denkens gewissermaßen abgeschliffen und, im Anschluss an KAHNEMAN gesagt, verfeinert: Auch der Homo oeconomicus macht Sinn nur im Rahmen einer Makrotheorie.

Das unmittelbare Eigeninteresse kann – auf der Mikroebene nur schwer und – auf der Makroebene nicht durch autonome moralische Einsicht, sondern nur durch größeres Eigeninteresse, das dann häufig mehr oder weniger mittelbar befriedigt wird (Investitionen), wirksam und sozial vertretbar oder sogar sozial produktiv werden. Als Klassiker für diese Unterlegung der Moral durch – im weiten Sinn ökonomische – Vorteile als grundlegender Bedingung individueller Moral kann DAVID HUME gelten: „Mag man den Affekt des Eigennutzes für bös oder für tugendhaft halten, dies tut hier nichts zur Sache. In jedem Falle kann er nur durch sich selbst im Zaum gehalten werden."[47]

2. Individuelles moralisches Handeln muss durch sanktionsbewehrte Institutionen ermöglicht werden.

Wenn moralisches Handeln der Unterlegung durch Vorteile bzw. Vorteilserwartungen bedarf – die wohl nur über eine geringe Enttäuschungstoleranz verfügen –, dann muss die Umwelt der Akteure, von denen moralisches Handeln erwartet wird, so gestaltet werden, dass zumindest nachhaltig für jeden Einzelnen Vorteile in dem weiten hier benutzten Sinne des Wortes entstehen (können). Damit hängt individuelles moralisches Handeln systematisch von den – modern in Grenzen zugriffsfähigen – institutionellen Bedingungen ab, in die es eingebettet ist und die es ermöglichen bzw. behindern oder verhindern: Ohne eine sanktionsbewehrte institutionelle Ordnung kann individuelle Moral keinen Bestand haben.

Diese vom Verfasser seit über 25 Jahren vertretene, zuletzt 2014 in der Monographie *Sollen und Können* umfassend dargestellte These wurde ursprünglich im Kontext der Wirtschaftsethik als Antwort auf die Problematik der Ausbeutung im Wettbewerb bzw. im Gefangenendilemma entwickelt. Sie erfährt durch die in diesem Aufsatz beigezogenen Forschungen anderer Wissenschaften starke Unterstützung – mit anderen, weiteren Begründungen.

[47] D. HUME: Ein Traktat (1739–1740/1978), Bd. 2, S. 236.

Hirnforschung und Psychologie betonen die dominante Rolle des intuitiven, schnellen Denkens mit seinen Routinen und Automatismen, welche formungebundenen Regeln entsprechen. Die Wirtschaftsethik – und Ordnungsökonomik[48] – setzt zur Lösung der Probleme auf sanktionsbewehrte Regelsysteme, die Ausbeutung verhindern, indem sie die Verlässlichkeit der wechselseitigen Verhaltenserwartungen sicherstellen, moralisches Handeln der Einzelnen vor Ausbeutung schützen und damit *die Voraussetzungen für intuitives moralisches Handeln der Einzelnen schaffen.*

KAHNEMAN hat in seinem Werk einen anderen Fokus, doch seine Ausführungen münden auf der letzten Seite seines über 500 Seiten umfassenden Werkes in die Institutionentheorie bzw. Organisationstheorie als Lösung der Probleme des schnellen Denkens ein: „Organisationen können Fehler [= des schnellen Denkens, K.H.] besser vermeiden als Individuen, weil sie naturgemäß langsamer denken und die Macht haben, geordnete Abläufe durchzusetzen."[49] Er hebt dabei auch die Rolle der *Kritik im öffentlichen Diskurs* hervor.

Klassisch ist das Paradigma einer solchen *Ordnungs- oder Institutionenethik* von GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL entwickelt worden: Bei ihm wird die Individualethik in die Institutionenethik der Rechtsphilosophie eingebettet. Als wichtigste Tugend dieser Ethik gilt die „Rechtschaffenheit"[50], also die Treue zu den Institutionen. Die Institutionen einer entwickelten Gesellschaft, der „objektive Geist", enthalten für HEGEL mehr Vernunft als der „subjektive Geist", das rationale Denken des Einzelnen. Individuelles moralisches Handeln ist nur unter der Bedingung einer tragfähigen sozialen Ordnung systematisch und dauerhaft realisierbar, auch wenn dies dem handelnden Akteur, nachdem ihm die soziale Ordnung zur Gewohnheit geworden ist, nicht mehr bewusst wird. Der Frage der Realisierbarkeit, der Verwirklichung, ist nach HEGEL – anders als in der autonomen Ethik in der kantischen Tradition – ein systematischer Stellenwert in der Ethik einzuräumen. Dies wird programmatisch in dem berühmten § 1 der Rechtsphilosophie zum Ausdruck gebracht: „*Die philosophische Rechtswissenschaft* hat die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande."[51]

[48] Vgl. grundlegend W. EUCKEN: Grundsätze (1952/1975), und der breite Strom der deutschen Ordnungsökonomik.
[49] D. KAHNEMAN: Schnelles Denken (2011/2012), S. 517.
[50] G. W. F. HEGEL: Rechtsphilosophie (1821/1986), S. 298, §150; zu Hegels Pflichten- und Tugendlehre vgl. dort die §§ 142–157, S. 292–307.
[51] Ebd., S. 29, §1.

6 Schluss

Eine Ethik, die den Menschen Orientierung geben will, hat der *Frage der Verwirklichung, der Implementierung, ab ovo einen systematischen Stellenwert* einzuräumen. Sie kann sich dann nicht mehr auf ihre eigenen Theorieressourcen, insbesondere auf die Analyse des moralischen Bewusstseins und seiner vermeintlichen Souveränität, beschränken, sie muss vielmehr die Erkenntnisse der Wissenschaften systematisch und konstruktiv integrieren. Herauskommen wird eine Ethik, die „bescheiden"[52] ist und dadurch die Möglichkeit gewinnen wird, das Leben der Menschen *im Ausgang vom Status quo und unter Berücksichtigung der verschiedensten Beschränkungen schrittweise zu verbessern.* Mit Bourdieu muss sie dabei immer auch die eigene sozio-kulturelle und historische Standortgebundenheit mitreflektieren.

Zusammenfassung

Homann, Karl: **Das Können des moralischen Sollens I: Die ökonomische Problematik.** ETHICA 23 (2015) 3, 243–259
Das Können des moralischen Sollens II: Bedingungen individuellen moralischen Handelns. ETHICA 23 (2015) 4, 291–314

Das dominierende Paradigma der Ethik orientiert sich an einer bestimmten Lesart der Grundlegungsschriften Kants aus den 1780er Jahren, wonach (1) Einsicht, gute Gründe (2) den Willen, die Motivation und diese(r) dann (3) das Handeln jedes Einzelnen bestimmen (sollen). Dieses Paradigma stellt die Autonomie und Souveränität des moralischen Subjekts in den Mittelpunkt und unterschätzt systematisch die zahlreichen, das Können des moralischen Sollens massiv beeinträchtigenden Beschränkungen, denen das moralische Handeln des Einzelnen unterliegt. Solche Beschränkungen liegen sowohl auf der individuellen Ebene vor – sie werden in Teil II im Anschluss an die moderne Hirnforschung und die Psychologie diskutiert – als auch auf der Ebene der Gesellschaft – sie werden im Anschluss an die Soziologie ebenfalls in

Summary

Homann, Karl: **"Ought implies can" I: Economic problems.** ETHICA 23 (2015) 3, 243–259
"Ought implies can" II: Conditions of individual moral acting. ETHICA 23 (2015) 4, 291–314

The dominant paradigm of ethics is guided by a certain version of Kant's fundamental writings of the eighties of the eighteenth century according to which (1) understanding, good reasons (2) should determine the will, the motivation, both of which should define (3) the acting of each individual. This paradigm focuses on the autonomy and sovereignty of the moral subject and systematically underestimates the number of restrictions to which the moral acting of an individual is subject to and which massively impair the "can" of the moral "ought". Such kind of restrictions is to be found both on an individual level – they are discussed in part II in the follow-up to modern brain research and psychology – as well as on the level of society – they are extensively explained following the chapter on sociology in part II and economics in part I. Conse-

[52] P. Bourdieu / L. J. D. Wacquant: Reflexive Anthropologie (1992/2013), S. 235.

Teil II und im Anschluss an die Ökonomik ausgiebig in Teil I dargelegt. Im Ergebnis muss eine leistungsfähige, den Menschen Orientierung vermittelnde Ethik mindestens zwei zentralen Bedingungen paradigmatisch Rechnung tragen, die beide einem an Kant orientierten Paradigma widersprechen: Das moralische Handeln des Einzelnen muss – erstens – mit individuellen Vorteilserwartungen unterlegt sein, und das kann – zweitens – nur durch sanktionsbewehrte Institutionen gewährleistet werden.

Anreize
Ausbeutbarkeit und Eigeninteresse
Gefangenendilemma und Homo oeconomicus
Individualethik und Ordnungsethik
intuitives und rationales Entscheiden
naturalistische Wissenschaften und Ethik
Sollen und Können

quently, a competitive ethics that may serve as a guide to man has to bear in mind at least two fundamental conditions both of which are inconsistent with a paradigm that is based on Kant: Firstly, the moral acting of an individual must be accompanied by individual expectations of personal gain, and this can, secondly, be guaranteed only by institutions imposing sanctions.

Exploitability and self-interest
incentives
individual ethics and institutional ethics
intuitive and rational decision
naturalistic sciences and ethics
ought and can
prisoner's dilemma and homo oeconomicus

Literatur

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, übers. von Eugen Rolfes, hrsg. von Günther Bien. Hamburg: Meiner, 1972.

BÖHM, CHRISTOPHER: Moral Origins. The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame. New York: Basic Books, 2012.

BOURDIEU, PIERRE / WACQUANT, LOIC J. D.: Reflexive Anthropologie, übers. von Hella Beister. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [3]2013 [1992].

ECKOLDT, MATTHIAS: Kann das Gehirn das Gehirn verstehen? Gespräche über Hirnforschung und die Grenzen unserer Erkenntnis. Heidelberg: Karl-Auer-Systeme, [2]2014 [2013].

EUCKEN, WALTER: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, hrsg. von Edith Eucken und K. Paul Hensel. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), [5]1975 [1952].

GIGERENZER, GERD: Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition, übers. von Hainer Kober. München: C. Bertelsmann, [2]2007 [2007].

HABERMAS, JÜRGEN: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986 [1821].

HOMANN, KARL: Sollen und Können. Grenzen und Bedingungen der Individualmoral. Wien: Ibera / European University Press, 2014.

— Das Können des moralischen Sollens I. Die ökonomische Problematik. *Ethica* 23 (2015) 3, 243–259.

HUME, DAVID: Ein Traktat über die menschliche Natur, übers. von Theodor Lipps, mit

neuer Einführung und Bibliographie hrsg. von Reinhard Brandt, 2 Bde. Hamburg: Meiner, 1978 [1739–1740].
KAHNEMAN, DANIEL: Schnelles Denken, langsames Denken, übers. von Thorsten Schmidt. München: Siedler, [19]2012 [2011].
KORSGAARD, CHRISTINE M.: Moral und das Besondere am menschlichen Handeln, in: Frans de Waal: Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, hrsg. und eingeleitet von Stephen Macedo und Josiah Ober, übers. von Hartmut Schickert, Birgit Randau und Klaus Fritz. München: dtv, 2011 [2006], S. 116–137.
LUHMANN, NIKLAS: Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 358–447.
— Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Teilbde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
PAUEN, MICHAEL / ROTH, GERHARD: Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
ROTH, GERHARD: Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern, 9., akt. und erw. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2015 [2007].
— Alternativistische Willensfreiheit ist empirisch widerlegbar: Argumente aus Sicht der Hirnforschung, in: Randolf Rodenstock (Hrsg.): Freiheit ist zwecklos. Vom Wert und vom Willen, frei zu sein. München: Roman Herzog Institut e.V., 2015, S. 41–70.
— / STRÜBER, NICOLE: Wie das Gehirn die Seele macht. Stuttgart: Klett-Cotta, [4]2015 [2014].
TOMASELLO, MICHAEL: Warum wir kooperieren, übers. von Henriette Zeidler. Berlin: Suhrkamp, 2010 [2009].
— Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens, übers. von Jürgen Schröder. Berlin: Suhrkamp, 2014 [2014].
WAAL, FRANS DE: Der Affe in uns. Warum wir sind, wie wir sind, übers. von Hartmut Schickert. München: dtv, [3]2013 [2005].
— Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, hrsg. und eingeleitet von Stephen Macedo und Josiah Ober, übers. von Hartmut Schickert, Birgit Randau und Klaus Fritz. München: dtv, 2011 [2006].

Prof. Dr. Dr. Karl Homann, Glockenblumenstr. 36, D-80935 München
karl.homann@wcge.org

ETHICA 23 (2015) 4, 315–336

KLAUS PETER RIPPE

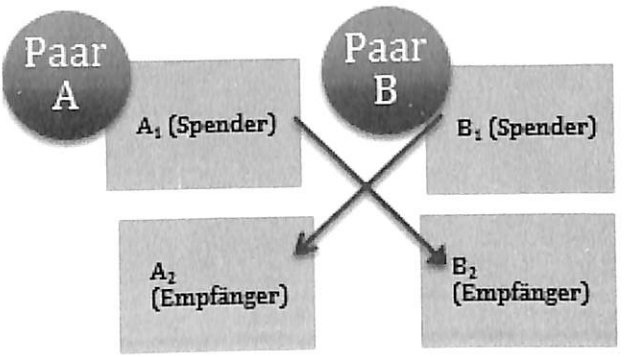
ÜBERKREUZTE LEBENDSPENDE

Ethische Gesichtspunkte[1]

Prof. Dr. Klaus Peter Rippe hat Philosophie, Geschichte und Ethnologie studiert. Nach wissenschaftlichen Mitarbeiterstellen in Saarbrücken, Mainz und Zürich wurde er auf eine Professur für Praktische Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe berufen. Zudem führt er in der Schweiz als Geschäftsführer das Büro „ethik im diskurs", das Behörden und Institutionen in ethischen Fragen berät.

1 Der Gegenstandsbereich

Die Lebendspende von Organen stellt in der Regel einen solidarischen Akt gegenüber einem kranken Partner, Freund oder Verwandten dar. Der Versuch, dem anderen zu helfen, scheitert jedoch oft an medizinischen Faktoren wie der Inkompatibilität der Blutgruppe. Ist eine Direktspende nicht möglich, bieten Überkreuzspenden eine Möglichkeit, der nahestehenden Person zumindest mittelbar zu helfen. Der gesunde Partner (A_1) kann sein Organ dem kranken Partner (B_2) eines anderen Paares spenden, vorausgesetzt, dass dessen gesunder Partner (B_1) in Erwiderung dem eigenen Partner (A_2) ein Organ spendet. Dies wäre eine Überkreuzspende.



Grafik 1 (eigene Grafik): Überkreuzspende

[1] Dieser Aufsatz baut auf einem Gutachten auf, das im Auftrag des Bundesamtes für Gesundheit, Schweiz, erarbeitet wurde.

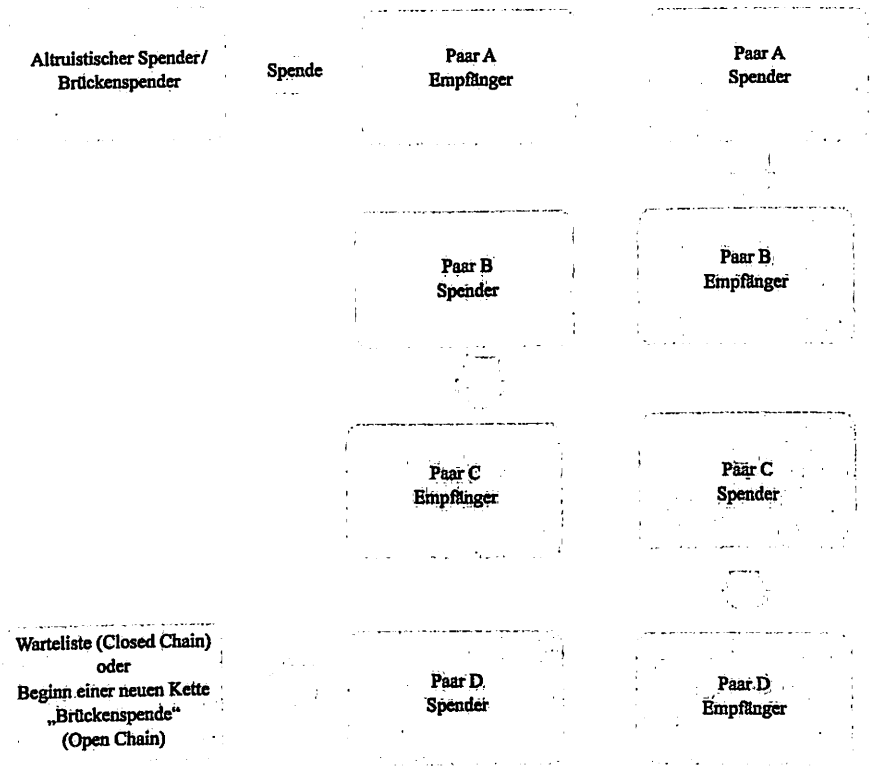
Die Lebendspende von A_1 an eine andere Person B_2 ermöglicht hier eine Transplantation für die Person A_2, mit der A_1 eine persönliche Beziehung hat. Die Chance, ein geeignetes Organ für den Kranken zu erhalten, erhöht sich, wenn mehr Paare in den Tausch einbezogen werden. Auf dieser Idee bauen Überkreuzspende-Programme auf, die von F.T. RAPAPORT 1986 zum ersten Mal vorgestellt, aber erst in diesem Jahrtausend für die Nierenspende verwirklicht wurden. Überkreuzspende-Programme, die unter anderem in den USA und in den Niederlanden bestehen, organisieren den Organtausch auf regionaler oder Landesebene und schließen möglichst viele Paare in ihr Programm ein. Voraussetzung zur Teilnahme ist, dass sich die Partner der Personen, die eine Niere benötigt, bereit erklären, einem anderen Teilnehmer des Programms eine Niere zu spenden.

Die Ökonomen ALVIN ELLIOT ROTH, TAYFUN SONMEZ und UTKU ÜNVER, welche die theoretischen Grundlagen dieser Programme erarbeiteten[2], betonen, dass solche Überkreuzspende-Programme für alle Betroffenen von Vorteil sind. Kranke, die dem Programm beitreten, haben eine höhere Chance auf ein Organ als über die Warteliste für Spendeorganen von verstorbenen Personen. Die Partner haben eine höhere Chance, dass sich die Lebensaussichten ihres kranken Partners verbessern und die persönliche Beziehung fortbesteht, wobei diese Chance zumindest aus Sicht der Teilnehmenden, vielleicht aber auch objektiv die mit der Transplantation verbundenen Risiken übersteigt. Personen, die auf der Warteliste stehen, können durch die Etablierung des Programms eher ein Organ erwarten, weil sich die Zahl der möglichen Empfänger reduziert. Letzteres setzt freilich voraus, dass Personen, die an einem Überkreuzspende-Programm teilnehmen, nicht zusätzlich in einem aktiven Status auf der Warteliste für Spenden Verstorbener stehen. Dass dies nicht geschieht, sie also in einen inaktiven Status eingestuft werden, gehört zu den wichtigen Strukturelementen der heutigen Überkreuzspende-Programme. Trennt man die beiden Systeme nicht, können Personen auf der Warteliste dadurch profitieren, dass mehr Personen Lebendspenden leisten und damit bei gleichbleibender Zahl Erkrankter mehr Organe zur Verfügung stehen.

Inwiefern wirklich alle involvierten Akteure ihre Situation verbessern, hängt auch davon ab, wie Überkreuzspende-Programme konzipiert werden. Es gibt Programme nur mit Paaren und solche, in denen altruistische Spen-

[2] A.E. ROTH, T. SOMMEZ & M. UTKU UNVER: Kindney Exchange (2004); dies.: A Kidney Exchange Clearinghouse (2005); dies.: Pairwise Kidney Echange (2005). Alvin E. Roth erhielt 2012 den Nobelpreis für Wirtschaft, insbesondere für seine Strukturanalysen von Märkten.

der einbezogen sind. Der Begriff „Altruistische Spender" bezieht sich in diesem Kontext ausschließlich auf Lebendspender, die ihr Organ bedingungslos irgendeinem Kranken geben. Man könnte einwenden, dass auch viele Lebendspender, die Partnern, Familienangehörigen oder Freunden Organe spenden, altruistisch handeln. Allerdings ist für personale Beziehungen sinnvoll, statt von Altruismus von Solidarität zu sprechen. Innerhalb von persönlichen Beziehungen hat jener Partner, der helfen kann, dem zu helfen, der der Hilfe bedarf. Diese Verhaltenserwartung ist genau das, was allgemein als Solidarität bezeichnet wird. Altruistische Spender werden im Aufsatz von den „Solidarischen Spendern" unterschieden.



Grafik 2 (eigene Grafik): Überkreuzspende-Programme
Geschlossene Ketten "Closed Chains" und Offene Ketten "Open Chains"

Die Pfeile markieren jeweils eine Organspende. Die Spende von D geht entweder auf die Warteliste oder eröffnet eine neue Kette.

Nimmt ein Überkreuzspende-Programm bei einem altruistischen Spender den Ausgang, wird eine vollkommene Überkreuzung von Spendern und Emp-

fängern nur dadurch möglich, dass am Ende ein Organ an eine Person auf der Warteliste geht. Anonymer Spender und die Person auf der Warteliste bilden dann ein virtuelles Paar. Dies wird in der Literatur als „Closed Chains" bezeichnet. Beim Gegenstück, den offenen Ketten („Open Chains"), erfolgt im letzten Kettenglied keine Spende an eine Person auf der Warteliste. Vielmehr wird mit der Spende wenige Monate später ein neuer Zyklus von Überkreuzspenden eröffnet. Der Partner, der das Organ spendet, fungiert hier als sogenannter Brückenspender.

In Überkreuzspende-Programmen finden Transplantationen oftmals simultan statt. Dies erhöht den organisatorischen Aufwand, reduziert aber das Risiko, dass Personen im letzten Moment auf eine Spende verzichten. Bei Simultanität bleiben die Anreize für alle involvierten Spender gleich. Dies wäre nicht der Fall, wenn die kranke Person bereits ein Organ erhalten, ihre gesunde Partnerin aber noch keine Niere gespendet hat. Hier bliebe die Verpflichtung zur Spende bestehen, aber der motivierende Faktor, etwas für die kranke Partnerin tun zu wollen, entfiele. Die Zahl der Aussteiger erhöhte sich.

2 Diskussion grundsätzlicher ethischer Einwände gegen Überkreuzspende-Programme

2.1 Die Möglichkeit eines Organmarkts

Begriffe wie Tausch oder der in einigen populären Darstellungen von Überkreuzspende-Programmen gebräuchliche Ausdruck „Tauschbörse"[3] könnten andeuten, dass Überkreuzspende-Programme Marktelemente enthalten, ja, letztlich als Form eines Organmarkts zu betrachten sind. Wäre Organhandel prinzipiell moralisch abzulehnen, würde mit solchen Strukturanalogien, ja -entsprechungen ein starker moralischer Einwand gegen Überkreuzspende-Programme erhoben. Auch wenn dieser Einwand in der medizinethischen Fachliteratur so gut wie keine Bedeutung hat, soll er kurz erörtert werden. Denn dabei lassen sich einige Merkmale von Überkreuzspende-Programmen aufzeigen, die auch für andere ethische Aspekte von Bedeutung sind.

Es ist dabei nicht erforderlich, in die Diskussion um den Organhandel einzusteigen. Es gibt durchaus Ethiker, die einen Organhandel nicht für moralisch verwerflich halten, ja ihn sogar begrüßen.[4] Dennoch muss diese in der öf-

[3] So etwa: Christine Mattauch, Meine Niere gegen deine Niere, Handelsblatt 16.6.2008.
[4] Vgl. S.J. Taylor: Stakes and Kidneys (2005); C.J. Fabre: Whose Body is it Anyway? (2006).

fentlichen Diskussion selten zu hörende These hier nicht besonders diskutiert werden. Man kann Überkreuzspende-Programme gegen diesen Vorwurf verteidigen, auch wenn man unterstellt, dass Organhandel moralisch falsch ist. Dies ist darin begründet, dass „Tausch", erstens, nicht notwendig ein „Tauschgeschäft" ist und es, zweitens, falsch wäre, Überkreuzspende-Programme als „Tauschbörse" zu bezeichnen. Überkreuzspenden sind eine auf Gegenseitigkeit aufbauende Gabe, kein Tauschgeschäft.

Ein Tauschhandel setzt voraus, dass beide Parteien nach kürzer oder länger währenden Verhandlungen freiwillig Güter, Dienstleistungen oder Rechte austauschen. Auch wenn die Teilnahme am Tauschmarkt genauso wie die allgemeine Marktteilnahme nicht freiwillig sein muss[5], muss der individuelle Tausch doch stets auf Grund einer freien Vereinbarung erfolgen. Denn sonst läge kein Tauschgeschäft, sondern Nötigung vor.

In einem Überkreuzspende-Programm nehmen die Paare dagegen freiwillig am Programm teil. Gabe und Gegengabe erfolgen dann aber nicht wiederum auf Grund einer freien Vereinbarung, sondern auf Grund der Regeln des Programms. Die beteiligten Paare vereinbaren nicht selbst einen Tausch. Im Gegenteil binden sich die teilnehmenden Personen insofern selbst, als die kranke Person nur ein Anrecht auf das auf Grund medizinischer Indikatoren zugeteilte Organ hat, wenn die gesunde sich verpflichtet, einem anderen Teilnehmer zu spenden. Überkreuzspende-Programme sind somit keine Tauschbörsen. Letztere sind, wie schon der Begriff der Börse aufzeigt, notwendig ein Markt. Ein Überkreuzspende-Programm ist dagegen kein Markt. Organen wird in keiner Weise ein Preis zugeschrieben. Die Grenze zum Organhandel wird nicht überschritten. So wie die Programme aufgebaut sind, besteht keine größere Gefahr, dass ein Organhandel entsteht, als bei der Lebendspende innerhalb persönlicher Beziehungen oder bei der Spende Verstorbener.

An dieser Feststellung ändert sich nichts, wenn man zugleich darauf hinweist, dass Überkreuzspende-Programme einer ökonomischen Idee folgen. Genauso wie in Märkten der Eigennutz der beteiligten Personen höhere Effizienz bewirkt, so soll der Eigennutz der sich dem Programm anschließenden Personen höhere Effizienz bewirken, sprich mehr Transplantationen ermöglichen. Vorteile des Marktes sollen in einem Sektor genutzt werden, in dem es nach allgemeiner Auffassung keinen Markt geben darf.

[5] Menschen haben nicht die Wahl, ob sie am Markt partizipieren oder nicht. Der Versuch, sich ihm zu entziehen, kann als so empfindliches Übel bezeichnet werden, dass Akteuren keine andere Wahl bleibt, als weiter am Markt teilzunehmen.

2.2 Der Einwand fehlender Freiwilligkeit

Geht der erste prinzipielle Einwand gegen Überkreuzspende-Programme an deren Wesen vorbei, sucht der zweite darauf aufzubauen. Um diesen Einwand vorzustellen, ist es sinnvoll, vom Paradigma der Lebendspende innerhalb persönlicher Beziehungen auszugehen. Personen, die sich zur Lebendspende bereit erklären, dürfen diese Entscheidung jederzeit widerrufen. Dies ist nicht der Fall, wenn sich jemand in einem Überkreuzspende-Programm anmeldet. In einem solchen Programm besteht ein Druck, dass die Spende erfolgt. Zudem besteht bei einer Zusage, innerhalb einer persönlichen Beziehung ein Organ zu spenden, durchaus die Möglichkeit, dass medizinische Inkompatibilität dies verhindert. Die Zusage zu einem Überkreuzspende-Programm ist mit einem höheren Druck verbunden, wirklich spenden zu müssen. Denn je mehr Personen eingeschlossen sind, desto wahrscheinlicher ist, dass wirklich eine Spende erfolgt. Beide Faktoren führen dazu, dass in der Literatur die These vertreten wird, in solchen Programmen sei die Möglichkeit für Spender beschränkt, die Zusage zur Spende wieder zurückzuziehen. Sie seien so letztlich gezwungen, dies zu tun.[6] Aus diesem Grunde dürfen, so die stärkste Version[7] dieses Einwands, keine solchen Programme eingerichtet werden.

Es kann nicht bestritten werden, dass in Überkreuzspende-Programmen die Erwartung besteht, dass eine Spende erfolgt. Es ist sogar der Witz dieser Programme, dass dies so ist. Aber auch wenn dies als subjektiver Druck empfunden werden mag, verbietet sich der Ausdruck des Zwanges. Spenden innerhalb eines solchen Programms erfolgen – wie gezeigt werden soll – freiwillig, auch wenn wir hier eine grundsätzlich andere Entscheidungsstruktur haben als bei der Lebendspende innerhalb persönlicher Beziehungen.

Mehrheitsauffassung zur solidarischen Lebendspende ist, dass keine moralische Pflicht besteht, eine Lebendspende zu geben. Es handelt sich um eine freiwillige Gabe an eine andere Person, ein Geschenk.[8] Lebendspenden sind nach dieser Auffassung über die Pflichten hinausgehende, sogenannte supererogatorische Handlungen. Die Minderheit würde dagegen darauf verweisen, dass in persönlichen Beziehungen[9] besondere Hilfspflichten bestehen. Auch

[6] E. S. Woodle/J. A. Daller/M. Aedler et al.: Ethical Considerations (2010).

[7] Schwächere Versionen würden nur einfordern, dass Maßnahmen zu treffen sind, durch welche die Freiwilligkeit der Programmteilnehmer garantiert wird.

[8] Dies ist nicht nur eine ethische Denkfigur, eine Lebendspende wird auch von den betroffenen Akteuren selbst als Geschenk aufgefasst. Vgl. P. Gill & L. Lowe: Gift Exchange and Organ Donation (2008).

[9] Persönliche Beziehung ist ein Terminus Technicus. Innerhalb einer persönlichen Beziehung

wenn nicht jede Person eine moralische Pflicht hat, einer kranken Person ein Organ zu spenden, so sind in dieser Sicht Partner, Freunde und (enge) Verwandte durchaus verpflichtet, dies zu tun. Verweigerten sie sich, handelten sie nicht so, wie Partner, Freunde und (enge) Verwandte es tun sollen. Auch unbeteiligte Dritte können die Betroffenen dann zu Recht auffordern, sich so zu verhalten, wie man es in einer persönlichen Beziehung einander schuldig ist. Diese Diskussion um beziehungsspezifische Verpflichtungen soll im Kontext des Aufsatzes nicht geführt werden. Allerdings ist das vorherrschende Verständnis, dass Lebendspenden Geschenke sind, wichtig, um in Abgrenzung dazu das ethische Paradigma der Überkreuzspende zu verstehen. Dies ist auch notwendig, um zu betonen, dass auch in Überkreuzspende-Programmen von Freiwilligkeit gesprochen werden muss.

Im Allgemeinen gehen wir moralisch davon aus, dass Zusagen, etwas zu verschenken, zurückgezogen werden können. Die Änderung eines testamentarischen Willens ist auch dann moralisch legitim, wenn der mögliche Erbe das Testament kannte. Dann könnte auch die Zusage zu einer solidarischen Lebendspende zurückgezogen werden. Lebendspenden erfolgen im selben Sinne freiwillig wie Geschenke. Eine Ausnahme stellte dar, wenn jemand verspricht, ein Organ zu schenken. Damit verpflichtet sich der potentielle Spender selbst und darf nicht mehr aus reinem Gutdünken sagen, er habe es sich anders überlegt. Vielmehr muss er den anderen entweder bitten, ihn von dem Versprechen zu entbinden, oder aber er muss Gründe haben, die es moralisch rechtfertigen, das Versprechen nicht zu erfüllen.

Was hier die Ausnahme ist, wird bei Überkreuzspende-Programmen zum Regelfall. Durch die Zusage zu einer Überkreuzspende oder die Aufnahme in ein Überkreuzspende-Programm verpflichten sich die Spender, in Erwiderung für die Hilfe ihres Partners selbst ein Organ zu spenden. Sie leisten ein Versprechen zur Gegengabe. Kreuzspenden müssen daher stets unter dem Gesichtspunkt der Selbstverpflichtung diskutiert werden.

Sofern sich eine Person freiwillig in einem Überkreuzspende-Programm anmeldet, um mittelbar ihrer Partnerin eine Transplantation zu ermöglichen, bindet sie sich an die Zusage zur Transplantation. Die Verpflichtung zur Gegengabe beruht auf einem freiwilligen Entscheid. Dass diese Selbstverpflich-

sind die Beteiligten um des anderen selbst willen daran interessiert, mit dem anderen zusammen zu sein. Es geht nicht um den Nutzen, den man am anderen hat, sondern um den Betreffenden selbst. Gegenbegriffe wären unpersönliche Beziehungen (wie Bekanntschaften oder Geschäftspartnerschaften). Zudem gibt es Menschen, zu denen keinerlei Beziehung besteht: Fremde. Siehe hierzu: H. LaFollette: Personal Relationships (1996); B. W. Helm: Friendship and the Self (2010).

tung von Einzelnen als „Druck" verstanden werden mag, ändert nichts am Verpflichtungscharakter und auch nichts an der Freiwilligkeit der Selbstbindung. Dass man nach einer Selbstbindung nicht mehr tun kann, was man möchte, ist für die Frage der Freiwilligkeit irrelevant. Im Gegenteil besteht Freiwilligkeit gerade darin, dass Personen in der Lage sind, einen Willensbeschluss (oft wird auch von Wünschen höherer Stufe gesprochen) auch dann durchzusetzen, wenn Wünsche 1. Stufe in eine andere Richtung gehen. Dies ist nicht zuletzt bei Selbstbindungen durch Versprechen der Fall. Wer ein Versprechen einzulösen hat, handelt auch nicht aus Zwang. Und dies auch dann nicht, wenn er nicht damit rechnete, dass er das Versprechen einlösen muss. Die höhere Wahrscheinlichkeit, in der in Überkreuzspende-Programmen eine Spende erfolgt, ist also ebenfalls bedeutungslos. Dass man später vielleicht wünscht, dies nicht tun zu müssen, ändert nichts daran, dass das Versprechen weiterhin einzuhalten und die betreffende Handlung weiterhin als freiwillig zu betrachten ist.

Zudem ist Druck von Zwang zu unterscheiden. Zwang liegt vor, wenn Personen nicht anders handeln können, wozu auch zählt, dass auf Grund der Androhung eines empfindlichen Übels eine Handlungsoption für die betroffene Person ausscheidet. Auch wenn ein sozialer Druck besteht, dass Personen so und so handeln, sind sie in ihrer Freiheit nicht eingeschränkt, vorausgesetzt, dass es kein unzumutbares empfindliches Übel darstellt, sich dem Druck zu verweigern. Druck kann in Ausnahmefällen also Zwang sein, in der Regel ist er es aber nicht.

Damit soll nicht die These vertreten werden, dass Personen nicht aus Überkreuzspende-Programmen ausscheiden können. Jedes Paar kann gemeinsam zum Entschluss kommen, dass sie lieber auf eine mögliche Transplantation verzichten oder lieber der Warteliste für Spende Verstorbener vertrauen. Ebenfalls kann die kranke Person jederzeit und unabhängig vom Einverständnis ihres Partners die Transplantation verweigern. Ob ihr Partner in diesem Falle von seiner Verpflichtung auf Gegengabe entbunden ist, ist nicht so einfach zu beantworten. Geschieht dies, nachdem ihr ein Organ zugewiesen wurde, hätte sie jene Gabe erhalten, auf Grund derer der Partner zur Gegengabe verpflichtet ist. Nur hätte sie die Gabe nicht genutzt. Es wäre also unter diesen spezifischen Bedingungen nicht unmoralisch, wenn man ihn weiterhin zur Spende anhielte. Ein Einwand gegen diese These müsste begründen, dass nur eine Gabe, die auch angenommen wurde, eine Gegengabe erfordert. Die Antwort auf diese eher theoretische, denn praktisch relevante Frage ist dann auch wieder relevant für die Entscheidung, ob das Paar nach der Verweigerung eines Organs

im Überkreuzspende-Programm bleibt. Hätte eine Partnerin bereits ein Organ erhalten, darf der Bitte eines Spenders um Ausscheiden aus dem Programm so gut wie nicht stattgegeben werden. Liegen keine schweren rechtfertigenden Gründe vor, ist die Verpflichtung zur Gegenseitigkeit einzuhalten. Hier müssen in den Überkreuzspende-Programmen aus moralischen Gründen andere Regeln gelten als etwa in der medizinischen Forschung, wo Probanden und Patienten jederzeit aus klinischen Studien ausscheiden können.

So strikt scheint dies in der Praxis nicht gehandhabt zu werden. Die Transplantationen werden ja nicht zuletzt deshalb simultan durchgeführt, um die Zahl der Abmeldungen aus dem Programm zu reduzieren. Die Option des Trittbrettfahrens wird so von vorneherein ausgeschlossen. Dies ist aus ökonomischen Überlegungen zu befürworten. Allerdings geht es in diesem Aufsatz nicht um Ökonomie und Effizienz, sondern um Ethik. Aus ethischer Perspektive könnte auch auf die moralische Verantwortung der Akteure verwiesen werden, ja, könnten sogar Sanktionen gegen Trittbrettfahrer erwogen werden.

2.3 Der Einwand der Eigennützigkeit

Lebendspenden sollen ein uneigennütziges Geschenk sein. Eine dritte mögliche Kritik betont, dass dies in Überkreuzspende-Programmen nicht der Fall ist. Hier wird der Eigennutz der Akteure genutzt, um die Transplantationszahl zu erhöhen. Ist dies der Fall, wäre eine notwendige moralische Bedingung nicht erfüllt, die nach Ansicht vieler bei der Lebendspende erfüllt sein muss. Überkreuzspende-Programme dürften demnach nicht eingerichtet werden.

Auch hier muss nicht diskutiert werden, ob die postulierte notwendige Bedingung ethisch begründet werden kann. Denn auch wenn es so wäre, ginge dieser Einwand in die Irre. Der ökonomische Begriff des Eigennutzes hat nichts mit jenem Egoismus zu tun, der moralisch verbrämt ist. Eigennutz umfasst ökonomisch auch die Erfüllung der Präferenz, dass der kranke Partner gesund wird, oder die jener, dem anderen zu helfen. Überkreuzspende-Programme bauen so auf denselben Motiven auf, die in der Lebendspende innerhalb persönlicher Beziehungen vorausgesetzt werden: auf Fürsorge, Liebe und Solidarität. Der moralisch verbrämte Egoismus bezieht sich dagegen auf eine Haltung, die nur das eigene Wohlergehen im Auge hat. Es kann durchaus sein, dass einzelne Personen aus in diesem Sinne verstandenen egoistischen Gründen am Programm teilnehmen wollen. Aber auch bei anderen Lebendspenden kann es sein, dass keine persönliche Beziehung vorlag, sondern eine rein

einseitige. Ein grundsätzlicher Einwand gegen Überkreuzspende-Programme kann auf dieser Basis ebenso wenig entwickelt werden wie einzelne Egoisten nicht die Institution der solidarischen Lebendspende in Frage stellen können.

3 Ethische Fragen bei der Umsetzung von Überkreuzspende-Programmen

Können keine neuen und stärkeren ethischen Argumente entwickelt werden, welche Überkreuzspende-Programme prinzipiell in Frage stellen, spricht aus ethischer Sicht nichts gegen deren Einrichtung. Allerdings ist damit noch nichts darüber gesagt, ob dies auf freiwilliger Basis geschehen müsste (etwa in Form von Vereinen oder durch die Trägerschaft einer Stiftung) oder ob der Staat diese fördern sollte. In welcher Rechtsform auch immer die Programme eingerichtet werden, kommt dem Staat eine Aufsichtsfunktion zu. Da im Medizinalbereich besonders verwundbare Personen, kranke Menschen, betroffen sind, ist diese Aufsichtsfunktion sogar wichtiger als in anderen Feldern, in denen Menschen sich freiwillig für gewisse Aktivitäten zusammenschließen. In dieser Aufsichtsfunktion hat der Staat auch achtzugeben, dass niemand ungerecht behandelt, diskriminiert oder jemandem in anderer Weise Unrecht getan wird. Überkreuzspende-Programme müssen so zwingend einem Zulassungsverfahren unterliegen. Auf welche Punkte ist in dieser Hinsicht im Kontext von Überkreuzspende-Programmen besonders zu achten?

3.1 Fragen der Gerechtigkeit

Würden Überkreuzspende-Programme eingerichtet, gäbe es drei Optionen, wie Nierenkranke zu Transplantaten kommen könnten: durch informelle Absprache für eine Lebendspende (also insbesondere Lebendspende innerhalb persönlicher Beziehungen), durch eine Spende Verstorbener oder durch die Teilnahme in Überkreuzspende-Programmen. Personen, die in Partnerschaften leben und ein breites soziales Netz haben, könnten prinzipiell alle Optionen offenstehen, anderen nur jene, auf der Warteliste zu einem Organ zu kommen. Schon dies weckt moralische Bedenken, ob es erlaubt sein kann, dass Personen, die in Überkreuzspende-Programme eingeschlossen werden wollen, auf der Warteliste stehen dürfen. Denn dadurch verschlechterte sich relativ die Situation derjenigen, die nur auf der Warteliste stehen. Insgesamt erhöht sich die Zahl der verfügbaren Organe, so dass sich auch bei gleichbleibender Zahl der Empfänger die Situation der nur auf der Warteliste Stehenden

(leicht) verbessert.[10] Aber relativ tritt eine Veränderung ein. Die Situation der in Beziehungsfragen Bessergestellten verbesserte sich stark, da ihre Chancen auf ein Organ durch die zusätzliche Programmteilnahme weiter steigen, die Chancen der Alleinstehenden verbesserten sich nur geringfügig.

Eine sehr einflussreiche Illustration für Gerechtigkeitsüberlegungen stellt der Gedanke des Schleiers des Nicht-Wissens dar. Die Wahl von gesellschaftlichen Institutionen sollte demnach unter der hypothetischen Bedingung erfolgen, dass alle zwar alle relevanten Fakten kennen, aber nicht wissen, welcher relevanten Gruppe sie selbst angehören. John Rawls, der dieses Bild prägte, geht davon aus, dass rationale Personen unter diesen Voraussetzungen Ungleichheiten dann akzeptieren, wenn die Situation der Schlechtestgestellten im Vergleich zu anderen Optionen am besten ist.[11] Der Einwand, dass Rawls zu stark von risikoaversen Entscheidern ausgeht, kann hier nicht ausgiebig diskutiert werden. Wichtig ist, dass diese Grundidee sehr stark Gerechtigkeitsempfindungen entspricht. Nicht das Wohl der Bestgestellten entscheidet darüber, ob eine Gesellschaft gerecht ist, sondern das der Schlechtestgestellten.

Den Schleier des Nicht-Wissens zu nehmen hieße für die hier relevante Entscheidung, dass niemand weiß, ob er einen Partner findet, der zur Lebendspende und zur Aufnahme in ein Überkreuzspende-Programm bereit ist. Wenn man nun zwei Optionen nimmt, von denen die erste die Trennung von Überkreuz-Spende und Warteliste fordert, die andere jedem jede Option eröffnet, würde die Rawlsche Gerechtigkeitstheorie für die Trennung von Warteliste und Überkreuzspende-Programmen sprechen oder zumindest fordern, dass Personen, die an Überkreuzspende-Programmen teilnehmen, auf der Warteliste den Status „inaktiv" erhalten. Denn auf der Warteliste stehen damit nunmehr weniger Personen im aktiven Status, was die Chancen der Schlechtestgestellten steigert, die nur auf der Warteliste stehen.

Dies ist aber nicht der einzige relevante Punkt, wenn man Fragen der Gerechtigkeit ins Auge fasst.

3.1.1 Einbezug altruistischer Spender

In einigen Modellen setzen geschlossene bzw. offene Ketten mit der Spende eines altruistischen Spenders ein. Dagegen spricht aber folgender Einwand:

[10] Zu bedenken ist auch, wie sich dieses System auf die Bereitschaft auswirkt, Organe nach dem Tod zu spenden. Hätten etliche Kranke noch eine zweite „Gewinnchance" im Überkreuzspende-Programm, verringerte sich vielleicht die ohnehin schon schwache Bereitschaft, einer Organspende zuzustimmen.

[11] J. Rawls: Theory of Justice (1999), S. 118–132.

Ohne das Überkreuzspende-Programm wird das Organ des altruistischen Spenders einer Person C auf der Warteliste gegeben. In offenen Ketten geht das Organ des altruistischen Spenders für die Warteliste verloren, womit sich die Situation der oben als Schlechtestgestellte beschriebenen Personen weiter verschlechtert. In einer geschlossenen Kette geht ein Organ im Anschluss an die Überkreuzspenden an die Warteliste. Aber es ist nicht sicher gestellt, dass das für die Warteliste frei werdende Organ an Person C geht. Vielleicht geht es an eine andere Person D, die sich auf der Warteliste befindet. Dies heißt aber, dass jene Person, die zum aktuellen Zeitpunkt den höchsten moralischen Anspruch auf das Organ des altruistischen Spenders hat, nämlich C, zu Gunsten der Teilnehmer am Überkreuzspende-Programm übergangen wird und sie selbst möglicherweise länger auf ein Organ warten muss. Dieses Gerechtigkeitsproblem wird noch dadurch verschärft, dass das Organ des altruistischen Spenders an ein Paar geht, das einen (wenn auch ökonomisch verstandenen) Eigennutzen verfolgt. Scharf formuliert wird dadurch ein privilegiertes Paar in seinem Streben auf Eigennutz auf Kosten eines nicht privilegierten Wartenden belohnt. Dass später eine Person D auf der Warteliste ein Organ erhält, lindert das Gerechtigkeitsproblem nicht. Jene Modelle, wonach Ketten durch altruistische Spenden eröffnet werden, sind damit nicht gerecht und sollten nicht gewählt werden.

3.1.2 Übergänge zur allgemeinen Warteliste

Bei geschlossenen Ketten geht eine Spende eines Partners – in Erwiderung einer Spende für den eigenen Partner – an eine Person auf der Warteliste. Dies hat gegenüber offenen Ketten den Vorteil, dass sich die Situation jener bessert, die nur auf der Warteliste stehen. Allerdings kommt es hierzu unter anderem, da am Anfang der Kette ein altruistischer Spender steht. Da dies aus Gerechtigkeitsüberlegungen auszuschließen ist, wären Brückenspender doch vorzuziehen. Damit hätte man die wünschenswerte eindeutige Abgrenzung der Warteliste von den Überkreuzspende-Programmen.

3.2 Die Frage der Diskriminierung

Wird im Kontext von Überkreuzspende-Programmen von Diskriminierung gesprochen, geht es entweder darum, dass Personen benachteiligt sind, die keinen Partner finden, der ein Organ spenden will, oder darum, dass Personen auf Grund biologischer Faktoren (wie etwa der Blutgruppe) geringere Chancen haben, eine Organspende zu erhalten.

Von einer Diskriminierung wird dann gesprochen, wenn Personen einer bestimmten Gruppe auf Grund dieser Gruppenzugehörigkeit Nachteile erfahren, die nicht gerechtfertigt werden können, Nicht immer, wenn Personen einen Nachteil gegenüber anderen haben, darf jedoch von Diskriminierung gesprochen werden. Diskriminierung liegt vor, wenn ohne sachlichen Grund eine Ungleichbehandlung erfolgt. Wieso soll aber im Kontext der Überkreuzspenden eine Gleichbehandlung erfolgen, sprich, gleiche Chancen verwirklicht werden?

Wenn von Diskriminierung die Rede ist, geht es darum, dass Personen benachteiligt werden, die dies nicht verdient haben, weil die Benachteiligung nicht auf sie, sondern auf ihr soziales Umfeld oder natürliche Faktoren (wie ihre individuellen Anlagen) zurückgeht. In der ethischen Diskussion haben sich in diesem Kontext die Metaphern der „sozialen" und „natürlichen Lotterie" bewährt. Ein Strang der Gerechtigkeitsdiskussion geht darum, ob die „Verlierer" der sozialen und natürlichen Lotterie Anspruch darauf haben, dass ihre Situation verbessert wird.[12] Genau auf diese Diskussion weisen die angesprochenen Fragen der Diskriminierung.

3.2.1 Personen mit Blutgruppe 0 und andere durch die natürliche Lotterie Benachteiligte

Personen der Blutgruppe 0 sind insofern benachteiligt, als sie nur von Personen mit der gleichen Blutgruppe Organe erhalten können. Da sie selbst aber als Spender für Menschen aller Blutgruppen zur Verfügung stehen, haben Letztere höhere Chancen auf ein Organ. Dass jemand unverdient benachteiligt ist, heißt nicht notwendig, dass er diskriminiert wird. Notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für das Vorliegen einer Diskriminierung ist, dass man die Situation der benachteiligten Person beeinflussen kann. Hat man keine oder zumindest keine moralisch zulässige Handlungsoption, die ihre Situation verbessert oder verschlechtert, kann nicht von Diskriminierung gesprochen werden. Besteht aber die Möglichkeit einer Einflussnahme, stellt sich die Frage der Diskriminierung. Genau diese Möglichkeit besteht in der Organallokation: In der allgemeinen Warteliste wird durch spezifische Allokations-Algorithmen die Situation von Personen mit Blutgruppe 0 verbessert.

Obwohl hier kein Raum für eine ausführliche Behandlung ist, bedarf es, um Unterschiede zu Überkreuzspende-Programmen zu erarbeiten, doch einer kurzen ethischen Begründungsskizze für dieses Vorgehen bei der Vergabe von

[12] Für diesen Aspekt ist insbesondere relevant: S. Segall: Health, Luck and Justice (2010).

Organen Verstorbener. Organspender vertrauen dem Staat mit ihrem Tod ihre Organe an, der diese dann als Gemeingut verwaltet. Die Spenden Verstorbener stehen allen Personen der Gesellschaft zu und müssen unter denen, welche eine Organtransplantation brauchen, gerecht verteilt werden. Da alle erkrankten Personen denselben moralischen Anspruch haben, aber nicht für alle Organe zur Verfügung stehen, und es zugleich kein gerechtfertigtes materiales Verteilungskriterium gibt, darf die gerechte Zuteilung von Organen nicht nach materialen Kriterien, sondern nur nach prozeduralen erfolgen (wie Wartezeit und Dringlichkeit). Zudem bestimmen medizinische Kriterien, welche Organe für wen überhaupt zur Verfügung stehen. Haben bestimmte Personen auf Grund medizinischer Kriterien nur eine geringe Chance auf ein Spenderorgan, ist die Anwendung eines Grundsatzes von Bedeutung, der auch die allgemeine Hilfe in der Not bestimmt. Dieser Grundsatz[13] besagt, dass Menschen eine wechselseitige Hilfsverpflichtung haben, sofern der Hilfeempfänger dadurch beträchtlich gewinnt, der Helfer aber nur wenig Mühe, Aufwand und Kosten hat. Angewandt auf die Organspende heißt dies: Verschlechtern sich durch die Wahl eines Verteilungsalgorithmus die Chancen jedes Bessergestellten auf ein Spenderorgan nur geringfügig, erhöhen sich die Chancen natürlich Schlechtergestellter, die sonst kaum Aussicht auf ein Organ haben, aber stark, so ist die Verteilung so vorzunehmen. Obwohl jeder Einzelne einen gleichen Anspruch auf ein Organ hat, ist jedem Bessergestellten dann zuzumuten, dass sich seine Chancen auf ein Organ leicht verringern, indem Personen im Verteilungsverfahren bevorzugt werden, die sonst kaum Aussicht auf ein Spenderorgan hätten. Wird dieser Algorithmus nicht gewählt, wäre dies moralisch zu kritisieren, und man kann von einer Diskriminierung sprechen.

Gilt dies aber auch für Überkreuzspende-Programme? Die Organisatoren dieser Programme führen auf Grund medizinischer Kriterien passende Tauschpartner zusammen. Die Teilnehmer haben den Organisatoren gegenüber einen moralischen Anspruch, dass die Allokation korrekt durchgeführt wird. Allokation ist hier aber als Zuteilung oder Vermittlung zu verstehen, nicht als Verteilung. Damit haben die Organisatoren keine Verpflichtung, die Organe gerecht zu verteilen, sondern jene, Partner zu vermitteln. Was heißt dies für die Frage der Diskriminierung? Würden die Organisatoren von sich aus und ohne Einwilligung der Programmteilnehmer beginnen, Personen einer bestimmten Gruppe zu bevorzugen, wäre dies eine Verletzung der ihnen

[13] Die folgende Formulierung lehnt sich an David Gauthier an. D. GAUTHIER: Why contractarianism? (1991), S. 23.

zukommenden Aufgabe. Dies wäre moralisch zu verurteilen, selbst wenn sie das Beste für Schlechtergestellte wollen. Anders sähe es aus, wenn die Teilnehmenden dieser Besserbehandlung zugestimmt haben, also alle sich neu anmeldenden Paare darüber informiert werden, dass bei der Vermittlung Algorithmen eine Rolle spielen, welche etwa die Chancen von Personen mit der Blutgruppe 0 erhöhen. Aber hier gilt für marktanaloge Verfahren dasselbe wie für den Markt selbst: Die Akteure sind frei, etwas für die Schlechtergestellten zu tun. Aber es besteht für sie dazu in der Rolle des Wirtschaftsakteurs keine moralische Verpflichtung.[14]

Genauso wie Märkte reguliert werden müssen, müssen auch marktanaloge Verfahren staatlich reguliert und überwacht werden. Sofern auf einem freien Markt Personen einer bestimmten Gruppe grundsätzlich benachteiligt sind, könnte der Staat Regeln einführen bzw. Anreize setzen, um deren Chancen zu verbessern. Dies geschieht zum Beispiel, um die Chancen Behinderter auf dem Arbeitsmarkt zu verbessern. Es könnte auch erwogen werden, ob der Staat bei der Zulassung von Überkreuzspende-Programmen als Standardauflage verlangt, die Situation der natürlich Schlechtergestellten zu verbessern. Bei der Antwort auf diese Frage ist Folgendes zu bedenken: Überkreuzspende-Programme sind einerseits so konzipiert, dass Anreizstrukturen bestehen, welche denen freier Märkte entsprechen. Damit ist, dies ist ja die Grundidee der Überkreuzspende-Programme, eine Erhöhung der Organspenden zu erwarten, die indirekt allen zugutekommt. Dies spricht für eine geringe Regulationsdichte. Nach der ökonomischen Theorie, welche Überkreuzspende-Programmen zugrunde liegt, besteht bei einer höheren Regulationsdichte die Gefahr, dass die Effizienz der Programme sich verringert. Dazu trägt zudem bei, dass sie ja aus moralischen Gründen darüber informiert werden müssen, dass bei der Vermittlung Personen gewisser Gruppen bevorzugt werden. Sofern die Nachteile (aus Sicht des Empfängers) für einen selbst oder (aus Sicht des Spenders) für den eigenen Partner gering sind, könnte die Effizienz des Systems erhalten bleiben. Dies müsste im Einzelnen empirisch wie ökonomisch geprüft werden und würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

Man könnte auf diese Überlegung erwidern, dass es dem Staat nicht allein um Effizienz gehen darf, sondern dass andere Faktoren zu berücksichtigen

[14] Wirtschaftliches Handeln zielt auf freie Verträge zwischen zwei gleichberechtigten Akteuren. Sie können sich dabei durch moralische Überlegungen leiten lassen, aber dies ist nicht notwendig der Fall. Es ist gerade der Witz des Marktes, dass Verträge auch zustande kommen, wenn die Akteure rein egoistisch agieren. Vgl. K. P. Rippe: Ethik in der Wirtschaft (2010), S. 163–166.

sind, wie etwa Fragen der Gerechtigkeit. Dass der Staat nicht wie ein Kaufmann oder Unternehmer agieren darf, soll hier nicht in Zweifel gezogen werden, sondern muss unterstrichen werden.[15] Je mehr Durchführung und Gestaltung von Überkreuzspende-Programmen zur öffentlichen Aufgabe werden, desto mehr müssen sie sich von der Grundidee entfernen, dem freien Markt analoge Strukturen zu schaffen. Umso weniger geht es dann um den Tausch, also die freie Interaktion von Personen, und umso mehr geht es darum, dass Ansprüche und Pflichten von Bürgern entsprochen wird. Daraus darf nicht abgeleitet werden, dass Überkreuzspende-Programme keine staatliche Unterstützung erhalten dürfen. Es gehört durchaus zu den staatlichen Aufgaben, effiziente Strukturen zu schaffen, deren Früchte allen zugutekommen. Das heißt: Auch wenn der Staat als Regulator und Kontrolleur fungieren und finanzielle Fördermittel bereitstellen darf (was im Folgenden noch geprüft werden soll), so darf er nicht Überkreuzspende-Programme selbst ins Leben rufen oder deren Organisation übernehmen. Denn all dies wäre damit verbunden, dass die Beziehung zwischen Bürgern und Staat normative Leitlinie sein muss, nicht die Beziehung zwischen freien Personen, die Tauschpartner suchen.

Die obigen Überlegungen beziehen sich auf die Frage, ob staatliche Regulierung eine Verbesserung der Chancen jener Personen erzwingt, die natürlich schlechtergestellt sind. Es muss nicht lange ausgeführt werden, dass die Chancen der Schlechtergestellten durch die Gestaltung des Programms nicht weiter verschlechtert werden dürfen. Denn es ist eines, ob man die natürliche Schlechterstellung hinnimmt, etwas anderes aber, dass man jenen, die Nachteile haben, weitere Nachteile aufbürdet. Dies spricht klar dagegen, die maximale Zahl simultaner Transplantationen als Allokationskriterium zu wählen, könnten dadurch doch die Chancen von Menschen weiter verschlechtert werden, die eine sehr niedrige Matching-Wahrscheinlichkeit haben.

3.2.2 Alleinstehende Personen und andere durch die soziale Lotterie Benachteiligte

Kaum zu bestreiten ist, dass jede Person prinzipiell Zugang zu einem Kreuzspende-Programm haben muss. Es darf sich nicht nur auf Verwandte oder gar Ehepartner beschränken. Auch Freunde und Berufskollegen müssen in Frage kommen. Zentral ist, dass der spendebereite Kollege aus Mitgefühl oder Solidarität handelt und insbesondere pekuniäre Interessen ausgeschlossen werden dürfen.

[15] Vgl. K. P. Rippe: Ethik in der Wirtschaft (2010), S. 17f.

Selbst wenn man vollkommen offenlässt, wer als Partner in Frage kommt, könnte es kranke Personen geben, die schlicht Pech haben, keine gesunde Person zu finden, welche sich bereit erklärt, als Spender an einem Überkreuzspende-Programm teilzunehmen. Nimmt man die oben genannte notwendige Bedingung für Diskriminierung, stellt sich die Frage, ob überhaupt moralisch zulässige Handlungsoptionen bestehen, die Situation solcher Alleinstehenden positiv zu verändern. Denn sicher darf niemand gezwungen werden, für irgendjemanden als Partner zu fungieren. Auch altruistische Spender dürfen wiederum aus moralischen Gründen nicht einfach diesen Alleinstehenden zugewiesen werden, würden doch dadurch Personen auf der Warteliste um ihre moralischen Ansprüche gebracht.

Das Einzige, was man tun könnte, wäre, Überkreuzspenden zu verbieten. Dadurch würde zwar nicht die Situation des Alleinstehenden verbessert, aber es wäre den Personen, bei denen eine Paarbildung zustande kommt, verunmöglicht, dadurch Vorteile zu erlangen. Allerdings würde damit die Zahl der Transplantationen abnehmen und es könnte weniger Kranken geholfen werden. Auch diese Option steht aus moralischen Gründen nicht zur Verfügung.

Letztlich könnte man noch überlegen, ob Personen, die für Überkreuzspende-Programme nicht in Frage kommen, deswegen eine Vorzugsbehandlung in der allgemeinen Warteliste erhalten sollten. Allerdings höbe dies die bestehenden Kriterien der allgemeinen Warteliste auf, was wiederum moralisch fragwürdig ist.

Auch wenn Alleinstehende, die keine Partner finden, dadurch relational gesehen Nachteile haben, werden sie durch Überkreuzspende-Programme nicht diskriminiert. Denn eine notwendige Bedingung, um von Diskriminierung sprechen zu können, ist hier nicht erfüllt. Es gibt keine zulässigen Handlungsoptionen, um ihre Situation zu verbessern.

4 Eine Aufgabe für den Staat?

Die Idee, nationale Überkreuzspende-Programme zu institutionalisieren, stützt sich auf ökonomische Überlegungen. Überkreuzspende-Programme bieten Anreize für Paare, bei denen eine Person einer Transplantation bedarf, womit sich die Zahl der Lebendspenden erhöhen wird. Dieser Effekt soll hier nicht in Abrede gestellt werden. Die Frage ist jedoch, wieso staatliche Organe diesen Effizienzüberlegungen Rechnung tragen und sie umsetzen sollten. Die Idee der überkreuzten Lebendspende könnte durchaus im Rahmen eines Club-Modells verwirklicht werden. Club-Modell hieße, dass sich Paare freiwillig

in einem Verein oder einer Stiftung zusammenschließen, wobei ein Partner die Verpflichtung eingeht, einem anderen Clubmitglied ein Organ zu spenden, dafür aber der andere Partner einen Anspruch hat, eine Spende eines anderen Clubmitglieds zu erhalten. Dem Staat käme eine Aufsichtsfunktion über solche Clubs zu, aber er wäre nicht in der Rolle, die Kreuzspende zu organisieren. Hierfür müsste wiederum der Verein selbst sorgen. Ja, selbst die finanzielle Trägerschaft müsste nicht in staatlicher Hand liegen, sondern könnte in Händen einer Stiftung oder eines Vereins liegen.

Überkreuzspende-Programme sind freilich mit einem Aufwand verbunden, der die Möglichkeiten eines Clubs übersteigen könnte. Damit steigt das Interesse an staatlicher Finanzierung. Befürworter von Überkreuzspende-Programmen argumentieren zur Rechtfertigung wiederum mit Effizienzgründen: Erhöht sich die Zahl der eingeschlossenen Paare, so ist es immer leichter, für Kranke passende Spender zu finden. Es erfolgen mehr Transplantationen. Endziel für viele stellen so zumindest nationale Überkreuzspende-Programme dar, aber auch an eine internationale Vernetzung wird gedacht.[16]

Allerdings stellt sich die Frage, ob der Staat dies tun sollte. Aus ethischer Sicht, ist auf eines hinzuweisen: Ökonomische Effizienzüberlegungen sind zunächst außermoralische Überlegungen. Sie können guten wie auch schlechten Zielen dienen. Es obliegt stets der Verantwortung der beteiligten Akteure, die richtigen Ziele zu wählen. Dies scheint in diesem Falle gegeben. Eine Erhöhung der Transplantationszahl bedeutet, mehr Kranken zu helfen und Menschen qualitätsvolle Lebenszeit zu ermöglichen. Zudem ist denkbar, dass Personen gewisser Gruppen, etwa hochimmunisierte Kranke, von einem Überkreuzspende-Programm profitieren, die in der normalen Warteliste nur geringe Chancen haben. Auch, vielleicht sogar gerade staatliche Organe haben Verantwortung, diese Ziele anzustreben.

Sowohl wenn es um die moralische Beurteilung des Handelns von Personen geht als auch um jene von Institutionen, sind zwei theoretische Ansätze möglich. Entweder betrachtet man allein die Folgen des Handelns oder es gibt Handlungstypen, die unabhängig von den Folgen moralisch abzulehnen oder zu befürworten sind. Erstere nennt man konsequentialistische Ethiktheorien, Letztere deontologische. Ob zum Beispiel Lügen moralisch falsch sind, beurteilen Konsequentialisten auf Grund dessen, was alle von der Lüge Betroffenen im Vergleich zu alternativen Handlungen zu erwarten haben. Gewisse

[16] Siehe etwa: C.S. Wallis/K.P. Samy/A.E. Roth & M.A. Rees: Kidney Pair Donation (2011), S. 2096.

Lügen könnten damit falsch sein, andere nicht. Für die meisten Deontologen gehören zumindest Lügen, die mit einer Täuschungsabsicht ausgesprochen werden, zu den prinzipiell zu unterlassenden Handlungen.

Geht es um Überkreuzspenden, sprechen sich die meisten Texte aus konsequentialistischen Gründen für Überkreuzspende-Programme aus. Die Erhöhung der Transplantationszahl und damit mögliche Hilfe für Kranke bestimmen Idee und Ausgestaltung der Überkreuzspende-Programme nicht nur aus ökonomischer, sondern auch aus ethischer Perspektive. Kranken mehr Organe zur Verfügung zu stellen, wird auch in deontologischen Theorien als erstrebenswertes Ziel anerkannt. Allerdings sind nicht nur aus deontologischer Sicht weitere Aspekte von Relevanz. Der Staat darf sich nicht vom alleinigen Ziel leiten lassen, die Zahl der Transplantationen zu erhöhen Dies hat auf eine Weise zu geschehen, dass keine anderen moralischen Güter und Rechte missachtet werden.

Auch Konsequentialisten würden dies unterschreiben. Neben der Zahl der Transplantationen gibt es weitere Handlungsfolgen, die moralisch bewertet werden müssen. Bei der obigen Diskussion solcher Aspekte wurde zwar eine deontologische Sprache gewählt. Aber auch viele Konsequentialisten werden zustimmen, dass es sich um Aspekte handelt, die in ein moralisches Gesamturteil einfließen müssen. Der Blick auf die Transplantationszahl würde auch aus konsequentialistischer Sicht zu kurz greifen.

Stellte man Deontologen folgende Frage:

Stellen Sie sich vor, innerhalb eines Staatsgebiets könnte man die Nierenspende auf zwei unterschiedliche Weisen regeln, wobei durch deren Umsetzung niemand ungerecht behandelt, diskriminiert oder jemandem in anderer Weise Unrecht getan wird. Die beiden Systeme unterscheiden sich nur dadurch, dass im einen mehr Transplantationen erfolgen. Welches sollte man wählen, wenn Geld keine Rolle spielt?

Dann ist die Antwort des deontologischen Ethikers klar: Dasjenige, wo mehr Transplantationen erfolgen. Da das Retten von Menschenleben und die Linderung von Leid moralische Güter sind, würde der Deontologe sogar bereit sein, etliches in zu investieren, um dieses System zu ermöglichen. Aber Geld spielt in diesem Gedankenexperiment ja keine Rolle.

Einem Konsequentialisten müsste man eine leicht abgewandelte Frage stellen:

Stellen Sie sich vor, innerhalb eines Staatsgebiets könnte man die Nierenspende auf zwei unterschiedliche Weisen regeln, wobei durch deren Umsetzung keine jener moralischen Regeln verletzt werden, die das Wohl aller Be-

troffenen im Regelfall fördern. Die beiden Systeme unterscheiden sich nur dadurch, dass im einen mehr Transplantationen erfolgen. Welches sollte man wählen, wenn Geld keine Rolle spielt?

Auch ein konsequentialistischer Ethiker hätte auf diese Frage eine eindeutige Antwort. Man muss das System wählen, in dem mehr Transplantationen erfolgen. Würde er auch darauf angesprochen, wie viel er in dieses System investieren würde, würde der Konsequentialist wohl vorsichtiger antworten. Denn es gäbe andere mögliche Investitionen, durch die das Wohlergehen aller Betroffenen erhöht werden könnte. Der Konsequentialist würde wohl Bedenkzeit für sorgfältige Kalkulationen einfordern, bevor er zu Finanzfragen Stellung nimmt. Aber Geld spielt in diesem Gedankenexperiment ja keine Rolle.

Überträgt man das auf Fragen der Überkreuzspende-Programme, heißt dies: Sind dies wirklich Programme, durch welche sich die Zahl der Transplantationen erhöht, sind Gesundheitssysteme, in denen neben Lebendspenden innerhalb persönlicher Beziehungen und der allgemeinen Warteliste auch solche Programme eingerichtet werden, jenen moralisch vorzuziehen, in denen solche Programme nicht bestehen.

Daraus folgt, dass es zu den staatlichen Aufgaben gehört, die Einrichtung von Überkreuzspende-Programmen finanziell zu fördern und zu unterstützen. Allerdings dürfen sie, soll die marktanaloge Struktur erhalten bleiben, nicht in staatlicher Trägerschaft erfolgen.

Gerechtigkeitsüberlegungen fordern, dass Personen nicht gleichzeitig in einem aktiven Status auf der Warteliste stehen und an einem Überkreuzspende-Programm beteiligt sein dürfen. Personen, die sich für ein Überkreuzspende-Programm anmelden, haben daher zugleich eine Informationspflicht, wodurch sichergestellt wird, dass sie auf der Warteliste den Status „inaktiv" erhalten.

Da Überkreuzspende-Programme von der Grundidee her dem Markt analoge Anreizstrukturen schaffen wollen, darf Gestaltung und Durchführung der Programme nicht in staatlicher Hand liegen. Der freie Tausch von Personen beruht, wie oben betont, auf anderen normativen Grundsätzen als die Beziehung von Bürgern und Staat. Dies spricht aber weder gegen finanzielle Unterstützung von Überkreuzspende-Programmen, noch gegen Zulassungsverfahren, in denen gewisse allgemeine Grundanforderungen durchgesetzt werden.

Voraussetzung für eine Zulassung eines Überkreuzspende-Programms wäre aus moralischer Sicht, dass

1. keine altruistischen Spender in Überkreuzspende-Programme aufgenommen werden;

2. alle Personen prinzipiell die Möglichkeit haben, am Überkreuzspende-Programm teilzunehmen, was heißt, dass
3. auch Paare zugelassen werden müssen, die keine persönliche, sondern eine unpersönliche Beziehung haben. Aber wo dennoch
4. kein Partner den anderen für die Teilnahme am Programm bezahlt;
5. die maximale Zahl simultaner Transplantationen nicht als Allokationskriterium gewählt wird;
6. Personen, die sich für ein Überkreuzspende-Programm anmelden, der Gesundheitsbehörde gemeldet werden.

Mindestens diese sechs Punkte müssen als Zulassungsbedingungen bekannt sein und müssen dementsprechend den Zulassungsprozess leiten.
Die Frage, ob Überkreuzspende-Programme eine Aufgabe für den Staat sind, kann eindeutig bejaht werden.

Zusammenfassung

RIPPE, KLAUS PETER: **Überkreuzte Lebendspende. Ethische Gesichtspunkte.** ETHICA 23 (2015) 4, 315–336

Nieren-Überkreuzspende-Programme organisieren den Tausch von Organen von Paaren, wobei der gesunde Partner ein Organ spendet, aber dafür erwarten darf, dass der kranke Partner eine Organspende von einem anderen Programmteilnehmer erhält. In dem Aufsatz wird gezeigt, dass es keinen prinzipiellen ethischen Einwand gegen die Einrichtung solcher Programme gibt. Gesundheitssysteme, in denen solche Programme eingerichtet werden, sind moralisch sogar eindeutig jenen vorzuziehen, in denen solche Programme nicht bestehen. Allerdings dürfen sie, sollen die marktanalogen Anreizmechanismen erhalten bleiben, nicht in staatliche Trägerschaft übergehen. Dem Staat obliegt es jedoch dafür Sorge zu tragen, dass niemand in oder durch solche Programme ungerecht behandelt wird.

Diskriminierung
Eigennützigkeit
Freiwilligkeit
Gerechtigkeit

Summary

RIPPE, KLAUS PETER: **Crossover donation. Ethical points of view.** ETHICA 23 (2015) 4, 315–336

Programs for kidney exchange organize the exchange of organs between pairs. The healthy partner donates his or her organ to the sick partner of another pair, in return his or her sick partner gets an organ from a healthy member of the program. The article shows that there is no principal ethical objection against such programs. Comparing local systems for organ transplantation with and without kidney exchange programs, the former should be preferred for moral reasons. To preserve the market analogue incentives of such programs the state should not be the funding body. Nonetheless, it bears the responsibility for the just treatment of all participants.

Crossover donation
discrimination
justice
organ market, organ trade
Paired Kidney Exchange
self-interest
state
voluntariness

Organmarkt
Staat
Überkreuzspende

Literatur

FABRE, C.: Whose Body is it Anyway? Justice and the Integrity of the Person. Oxford: Oxford University Press, 2006.
GAUTHIER, DAVID: Why Contractarianism, in: Peter Vallentyne (Hg.): Contrarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's Moral By Agreement. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Gill, P./Lowe, L.: Gift Exchange and Organ Donation: Donor and Recipient Experiences of Live Related Kidney Transplantation. *Int. J. Nurs. Stud.* 45 (2008), 1607–1617.
Helm, B. W.: Love, Friendship and the Self. Intimacy, Identification and the Social Nature of Persons. Oxford: Oxford University Press, 2010.
LAFOLLETTE, H.: Personal Relationships. Love, Identity, and Morality. London: Blackwell, 1996.
RAPAPORT, F. T.: The Case for a Living Emotionally Related International Kidney Exchange Registry. *Transplant Proc.* 18 (1986), 5–9.
RAWLS, J.: Theory of Justice. Revised Edition. New York: Harvard University Press, 1999.
RIPPE, K. P.: Ethik in der Wirtschaft. Paderborn: Mentis, 2010.
ROTH, A. E./SONMEZ, T./UTKU UNVER, M.: Kidney Exchange. *Quarterly Journal of Economics* 19 (2004), 457–488.
— A Kidney Exchange Clearinghouse in New England. *American Economic Review, Papers and Proceedings* 95 (2005), 376–380.
— Pairwise Kidney Exchange. *Journal of Economic Theory* 125 (2005), 151–188.
SEGALL, S.: Health, Luck, and Justice. Oxford: Oxford University Press, 2010.
TAYLOR, J. STACEY: Stakes and Kidneys. Why Markets in Human Body Parts are Morally Imperative. London: Ashgate, 2005.
WALLIS, C. B./SAMY, K. P./ROTH, A. E./REES, M. A.: Kidney Pair Donation. *Nephrol. Dial. Transplant* 26 (2011), 2091–2099.
WOODLE, E. S./DALLER, J. A./AEDER, M. et al.: Ethical Considerations for Participation of Nondirected Living Kidney Exchange Programs. *Am. J. Transplant* 10 (2010), 1460–1467.

Prof. Dr. Klaus Peter Rippe, Institut für Philosophie, Pädagogische Hochschule Karlsruhe,
Bismarckstraße 10, D-76133 Karlsruhe
rippe@ph-karlsruhe.de

ETHICA 23 (2015) 4, 337–363

MATHIAS WIRTH

ENJAMBEMENT VON EIGENEM UND FREMDEM

Zur anthropologischen Vehemenz in Technikphilosophie und Transplantationsmedizin

Dr. des. Mathias Wirth, Jg. 1984; theologische und philosophische Studien in Bonn und Rom, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin des Zentrums für Psychosoziale Medizin des Universitätsklinikums Hamburg-Eppendorf, Promotion an der Philosophischen Fakultät der Leibniz Universität Hannover (Abteilung Evangelische Theologie), Auszeichnung mit dem Wissenschaftspreis Hannover 2014, Post-Doc-Förderung durch die Fritz Thyssen Stiftung.

Veröffentlichungen u.a.: Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016; "Living in a Shell of Something I'm Not": Transsexuality, Medical Ethics, and the Judeo-Christian Culture. *JORH* 54 (2015), 1548–1597; Corporeality and the Authority of Emotions. The New Phenomenology and its Relevance to a Personalized Kind of Medicine, in: J. Vollmann et al. (Hg.): The Ethics of Personalised Medicine. Critical Perspectives. Farnham 2015, S. 65–75; Die Gabe von Brot, Haut und Eingeweiden. Emmanuel Lévinas' Philosophie der Not des Anderen und eine Ethik der Organgabe. *ZEE* 57 (2013), 183–194; Der (un)durchsichtige Mensch der life sciences. Wie valide ist Karl Rahners änigmatischer Mensch nach Gen-Sequenzierung und Neuro-Imaging? *ThZ* 68 (2012), 290–310.

Ist die Evidenz des Gutseins und Nicht-Schlechtseins der Organtransplantation nicht längst offensichtlich, weil sich für Kranke mit irreversiblen Organschäden die Tore ihrer Höllen des Wartens auf einen oft viel zu frühen Tod öffnen?[1] Wer hat schon etwas gegen den Menschen als *deus secundus*, als „Prothesengott", wie SIEGMUND FREUD ihn nannte, der seine Natur durch Prothetik zu einer besseren Kreation macht[2] und damit dem entsetzlich an allem Leben und jeder Hoffnung nagenden Kiefer des Todes wenigstens einen ephemeren

[1] Innerhalb der großen Religionen scheint dies jedenfalls bis auf wenige sektiererische Ausnahmen ein Allgemeinplatz, hierzu T. HOLZNIENKEMPER: Organspende und Transplantation (2005).

[2] Vgl. S. FREUD: Das Unbehagen in der Natur (1930), S. 450–451; dazu weiter O. DECKER: Der Prothesengott (2004), S. 11–74, und A.K. TREML: Pädagogische Ideengeschichte (2005), S. 270.

Rückschlag versetzt?[3] Zumal es einer früh bezeugten Phantasie des Menschen entspricht, Organe und Gliedmaßen übertragen zu können und transplantationsmedizinische Maßnahmen, wenigstens der Idee nach, keineswegs Ergebnis dämonisch-technoider Einflüsterung sind.[4] In der griechischen Mythologie etwa war die Übertragung von tierischen Körperteilen auf Menschen ein verbreiteter Topos. Auch in der hebräischen Tradition und im Schöpfungstext (Genesis) kommt es zur Explantation einer Rippe. Ganz explizit dargestellt und theologisch legitimiert wird die Technik der Organtransplantation in der antiken Geschichte der beiden Brüder und Ärzte Cosmas und Damian, die unentgeltlich Kranke behandelten und zugleich als christliche Missionare tätig waren, denen der Legende nach die erste Transplantation eines Beines gelang (Abb. 1). Notabel ist insbesondere die Darstellung göttlicher Benevolenz, denn auf einer bekannten Darstellung dieses „Wunders" der beiden antiken christlichen Ärzte blickt Gott vom Himmel auf die Szene der Transplantation, wie in Girolamo da Cremonas Darstellung der entsprechenden Szene, die er zwischen 1460 und 1470 anfertigte. Im Landesmuseum Württemberg in Stuttgart findet sich ebenfalls ein entsprechendes Altarbild aus dem 16. Jahrhundert mit dem Titel „Beinwunder", das Cosmas und Damian während des chirurgischen Eingriffs zeigt. Hier deutet einmal das geöffnete Fenster und der Blick in den hellen und blauen Himmel das Fehlen des Zorns Gottes über diesen Eingriff in die Schöpfung des Menschen an. Vor allem sind es drei kleine Engel, die den beiden Brüdern bei der Operation und Implantation des Beines assistieren. Diese divine Wertschätzung in verhältnismäßig frühen Texten und Darstellungen ist umso beachtlicher, als eine solche invasive Körpermodifikation leicht als Gotteslästerung und Tadel der Schöpfung hätte verstanden und verboten werden können.

Wenn doch die Humanität der Explantation von Organen und Geweben bei Lebenden und Toten und die Implantation dieser Organe und Gewebe bei Lebenden unverkennbar und zu würdigen ist, reicht dann nicht Rekurrenz auf den medizinisch-technischen *state of the art*? Tragen nicht ausschließlich harte Labordaten zu einer Verbesserung des Lebens von Menschen mit endgradigen Erkrankungen bei? Was soll also eine Debatte jenseits transplantationsmedizinischer Forschungs- und Praxiserfolge, zumal die Technik der Transplantation an sich nirgends mehr ernsthaft in Frage gestellt wird?[5]

[3] Vgl. T. Pröpper: Theologische Anthropologie (2011), S. 18, im Anschluss an E. Bloch: Atheismus im Christentum (1970), S. 160–162.
[4] Vgl. A. Kimbrell: Ersatzteillager Mensch (1994), S. 33.
[5] Vgl. F. Largiadèr: Transplantation von Organen (2010), S. 21.

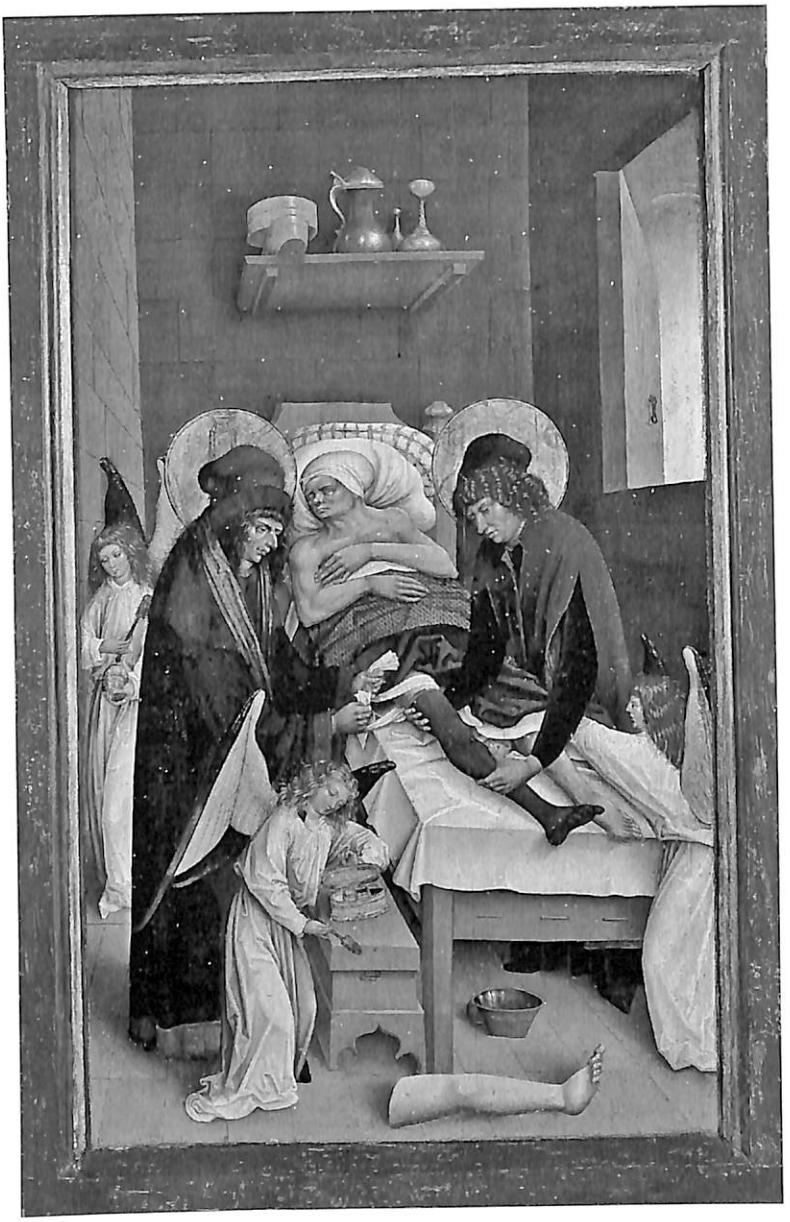


Abb. 1: Altarbild aus dem 16. Jahrhundert, „Beinwunder", mit Darstellung einer Transplantation durch die antiken Ärzte Cosmas und Damian (Bildnachweis: P. Frankenstein/H. Zwietasch; Landesmuseum Württemberg, Stuttgart)

Diese Fraglosigkeit *prima vista*, welche die meisten etablierten oder sich etablierenden Techniken begleitet, basiert auf der Erfahrung der Vertrauens-

würdigkeit, Absehbarkeit und Beherrschbarkeit von Technik. Wie prompt technischen Phänomenen Harmlosigkeit unterstellt wird und damit anthropologische und ethische Sondierung künstlich erscheint[6], kann man im Hauptsaal der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften im Selbstexperiment nachvollziehen. Wer dort sitzt, vertraut auf die Sicherheit der Konstruktion, welche die großen Milchglasplatten hält, die die Decke in diesem Raum abhängen. Wenn man genau hinsieht, liegen die Glasplatten nur auf kleinen Metallvorsprüngen. Die Fragilität des Technischen und des Menschlichen jedenfalls macht ein denkbares Szenario deutlich, würde eine solche Glasplatte, etwa durch Ermüdung des Materials oder durch eine Erschütterung oder ein Beben, herabstürzen. Zwar verschönern die Milchglasplatten den Raum und tauchen ihn in modernes und leichtes Design. Aber dies wird um den Preis der Gefährdung erkauft, denn eingehängten Glasplatten inhäriert ein größeres Gefahrenpotential als einer gemauerten Decke. Technische Zurüstung und alle unbestreitbaren Benefits kommen nicht ohne Schattenseite. Technikphilosophie in anthropologischer und ethischer Zuspitzung bespricht genau diesen zu entrichtenden Preis, der in einigen groben Zügen für den Spezialbereich der Transplantationsmedizin eruiert werden soll.

1. Transplantationsmedizin im Sprechzimmer der Technikphilosophie – Konturen –

Man irrt, wenn man meint, Technik sei Technik und Moral sei Moral;[7] schon deshalb, weil die Benutzer von Technik Menschen sind und keine Roboter oder Bioniks, wie Bernhard Waldenfels anmerkt.[8] Auch die Technik der Organex- und -transplantation hat neben ihrer technischen eine notorisch anthropologisch-ethische Seite. Es ist eine Grunderkenntnis einer Philosophie der Technik, dass sie mehr ist als eine rein äußerliche Modifikation der Kultur des Menschen und seiner Sitten.[9] Es gibt keine Technik ohne Ethik, weil sie mehr verändert als bloß den im Kühlschrank gekühlten Käse oder das mit Prothesen sanierte Gebiss, Knie oder Auge. Und das gilt auch für die Organtransplantation, die nach dem Philosophen Jean-Luc Nancy im Menschen zur doppelten

[6] Vgl. B. Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 373.
[7] Dies trifft auch für den Bereich der Informationstechnologie zu, denn hier unterliegt die Vehemenz des Technischen ebenfalls der des Anthropologischen, vgl. M. Wirth: Wenn man tut, was man nicht sieht (2013).
[8] Vgl. B. Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 363.
[9] Vgl. S. Lem: Summa technologiae (2003), S. 53.

Erfahrung von Fremdheit führt: Fremdheit durch das eigene Herz, das plötzlich krank ist und postoperative Xenophobie durch ein fremdes Herz.[10] Zu Recht macht der Münsteraner Philosoph KURT BAYERTZ bei der Frage nach der anthropologischen und mithin ethischen Transformation auf den Unterschied zwischen „high tech" und „low tech" aufmerksam; man kann ja nicht einfach sagen, die eher einfache Erfindung des Kühlschranks habe weniger transformativen Charakter als die Endoprothese in der Hüfte eines Menschen.

Es ist eine weniger beachtete Technikentwicklung, die das soziale Leben etwa ab dem Jahr 1000 n. Chr. langsam, aber umso grundlegender umgestaltet hat, mit der die unübersehbar anthropologisch-ethische Dimension von Technik prägnant apostrophiert werden kann und auf die wiederum KURT BAYERTZ hingewiesen hat: Die Erfindung des Kamins.[11] Weil nicht mehr nur ein Zimmer des Wohnkomplexes durch eine Feuerstelle beheizbar war, sondern mehrere Zimmer durch ein Kaminsystem warmgehalten werden konnten, schlief ab dann die Hausgemeinschaft aus Eltern, Kindern, Mägden und Knechten nicht mehr im selben, einzig beheizbaren Raum. Somit hat der Kamin als Heizsystem mindestens dreierlei bewirkt: Individualisation, stärkere soziale Unterscheidung zwischen Herren und Dienern, da das gemeinsame ‚Sichbetten' im gleichen Raum und am gleichen Feuer gleiche Umstände wegfallen ließ, und zugleich wurde das Kapitel einer neuen Sexualität und Intimität, jenseits von Reproduktionsdiskursen, eröffnet.[12] Es zeigt sich exemplarisch: Keine Technik, auch nicht die der Organübertragung moderner Hightechmedizin, ist einfach umstandslose und stille Technizität. Selbst wenn das Technische der Technik keine ethischen Probleme mehr bereitet, als Innovation verändert sie unumkehrbar das Können des Menschen und damit auch das moralische Sollen.[13] Denn so wenig es harmlose Technik gibt[14], so wenig kann geleugnet

[10] Vgl. J.-L. NANCY: Der Eindringling (2000), S. 17.

[11] Ein anderes Beispiel stellt die Erfindung der Uhr dar, die als technisches Gerät vor allem soziale Bedeutung generiert. War sie zunächst ein Instrument des Klosters zur Anzeige des Tagzeitengebets, soufflierte die Ermahnung zur Pünktlichkeit später auch menschlichem Leben das „Funktionieren wie ein Uhrwerk", vgl. T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 23–24. Die Taktung des Lebens nennt Georg Lukács schließlich als Grund für die Arbeitstaktung, die Menschen seit der Industrialisierung zunehmend verdinglicht, vgl. G. LUCÁCS: Geschichte und Klassenbewusstsein (1978), S. 177. Menschen erscheinen am Fließband der Fabrik und ihren vielen Derivaten selber als Artefakte, die nicht frei und ursprünglich, sondern programmiert durch die internalisierte Rhythmik agieren, wie sie sollen, vgl. T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 14; M. WIRTH: Der Worumwille von Arbeit als Therapie (2015), S. 146–149.

[12] Vgl. K. BAYERTZ: Ethik, Tod und Technik (1997), S. 77–78.

[13] Vgl. T. PRÖPPER: Theologische Anthropologie (2011), S. 1108.

[14] Vgl. K. BAYERTZ: Ethik, Tod und Technik (1997), S. 78. Hannah Arendt merkt an, keines-

werden, dass die Möglichkeit der Organverpflanzung als Humantechnologie die Wirklichkeit des Menschen und seines Leibseins, seines Sterbens, seines Todes, seiner Verantwortung usw. so verändert, wie überhaupt jedes Werkzeug in den Händen des Menschen den Menschen als Menschen verändert, wie der französische Paläoanthropologe ANDRÈ LEROI-GOURHAN hervorhebt.[15]

Zu einer umsichtigen Würdigung der Transplantationsmedizin als Fall der Technikphilosophie gehört auch die Sondierung des besonderen Werkzeugcharakters der Transplantationsmedizin. Im Gegensatz zu anderen Technikdiskursen steht im Mittelpunkt der Transplantationsmedizin kein Artefakt, sondern ein menschliches Organ. Das ist insofern von Bedeutung, als hier ein Verfahren und nicht primär Werkzeuge als Artefakte im Fokus stehen, von denen man allgemein behaupten kann, wie wenig es sie im Grunde gebe, denn ein Hammer wird erst dadurch mehr als eine willkürliche Verbindung von Holz und Eisen, wenn der Mensch zu einem bestimmten Usus übergeht.[16] Diese *differentia specifica* markiert den perichoretischen Zusammenhang von Natur und Artefakt und hebt die selbst zum Artefakt gewordene Trennung von Natürlich und Un-Natürlich weitestgehend auf, die zur Signatur einer kontemporären Phänomenologie des Technischen wird.

Die Wirklichkeit der Wirklichkeit einer neuen Technik erfasst man bloß unilateral mit Blick auf die Technik der Technik. Zur Wirklichkeit der Technik gehört immer auch der Mensch. Warum dieser im Zeitalter der Technizität zunehmend in Vergessenheit gerät, begründet ERICH FROMM mit Verweis auf die Anziehungskraft der künstlichen Artefakte auf den Menschen der Moderne.[17] Der Nimbus der Technik verwickle den Menschen und er werde zunehmend zum Prothese-Artefakt. Das Unbelebt-Technische, so sehr es auch Einzug hält unter die Haut des Menschen, kann aber, so FROMM, den Tod dennoch nicht austreiben, denn die Leblosigkeit der Technik sei bereits Vorwegnahme und Form des Todes.[18]

wegs sei ausgemacht, dass der Fortschritt in den Naturwissenschaften einen Fortschritt der Menschheit bedeute, denn letztlich, so Arendt, könne eben jener Fortschritt auch das Ende der Natur und Menschheit bedeuten, vgl. H. ARENDT: Macht und Gewalt (1993), S. 34.

[15] Vgl. A. LEROI-GOURHAN: Hand und Wort (1980), S. 310.

[16] Vgl. J. HOFFMANN/G. S. ROSENKRANTZ: Substance (1997), S. 173; T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 13–14.

[17] Vgl. E. FROMM: Anatomie der menschlichen Destruktivität (1992), S. 385. Dabei unterbestimmt Fromm allerdings den ubiquitären Charakter von Technik, der zunehmend die Lebenswelt prägt, denn selbst das vermeintlich Naturbelassene unterliegt tatsächlich vielfachen Eingriffen, wie es verschiedene Zuchttechniken exemplifizieren, vgl. T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 13.

[18] Vgl. ebd., S. 395.

2. Transplantationsmedizin im Sprechzimmer der Technikphilosophien von Heidegger, Blumenberg und Waldenfels – Konkretionen –

Nicht selten vollzieht sich Technik ohne Begründungsaufwand, da anthropologische Vehemenzen oft unmerklich bleiben. Es gehört zum Proprium der Technikphilosophie, auf die Allseitigkeit von Technik zu kommen. Eher unberücksichtigt ist dabei die Technik der Transplantationsmedizin geblieben, die einerseits als invasive Körpermodifikation derivativ zu anderen technischen Verfahren in der Medizin steht, andererseits, wie oben angedeutet, bildet den Mittelpunkt der Transplantationstechnik kein Artefakt, sondern Organe und Gewebe, die durch technische Modifikation Halb-Artefakte werden, da sie ohne technische Intervention im Wirtskörper nicht wären, was sie sind. Im Folgenden sollen drei unterschiedliche philosophische Konzepte auf implizite und explizite Bezüge zur Transplantationsmedizin hin untersucht werden. Die Auswahl von HEIDEGGER, BLUMENBERG und WALDENFELS ist dabei nicht zufällig, steht doch Ersterer für eine gewisse Skepsis gegenüber der technischen Affizierung gesamter Lebensräume, wohingegen BLUMENBERG eher zu einer affirmativen Haltung gegenüber Technik neigt. WALDENFELS wiederum vertritt eher ein *simul* und bildet in dieser Optik die Mittelposition.

a) Martin Heidegger

HEIDEGGERS Werk ist die zugegebenermaßen nicht schwer zu sondierende Beobachtung entnommen, dass das Wesen der Technik gar nicht technisch, sondern anthropologisch sei[19], wie oben bereits am Beispiel des Kamins und der Uhr gezeigt wurde. HEIDEGGERS Philosophumenon vom Gestell ist, wie kann es anders sein, weniger banal als sein Klang. Grob gesagt meint es einerseits ein Stellen, das als Proprium der Technik und als Verrichtung am Menschen erscheint. Zum anderen reflektiert das Präfix von Ge-stell einen sammelnden Charakter von Technik.[20] HEIDEGGERS Gestell bedingt allerdings nicht monotones Stellen, „[...] das Gestell wird immer stellender, immer herausfordernder", wie INGEBORG SCHÜSSLER im Anschluss an HEIDEGGER betont.[21] HEIDEGGER hält

[19] Vgl. M. HEIDEGGER: GA [Gesamtausgabe von Vittorio Klostermann] 7, S. 7, 21–24, 36; ders.: GA 79, S. 33–34, und dazu D. AURENQUE: Die Moderne Technik (2012), S. 142–143, sowie A. LUCKNER: Heidegger und das Denken der Technik (2008), S. 93.

[20] Vgl. I. SCHÜSSLER: Machenschaft und Gestell (2012), S. 88.

[21] Vgl. ebd., S. 91. Bernhard Waldenfels expliziert den Gestell-Charakter und seine Dominanz des Stellens im Anschluss an Heidegger mit der zunehmenden Unverfügbarkeit des proliferativ

Technik aufgrund des Gestellcharakters keineswegs für harmlos oder neutral – übrigens auch nicht für dämonisch[22] – vielmehr lasse das technische Gestelltsein kein anderes Seinsverstehen zu als ein technoides, und das wiederum hält er für eine „höchste Gefahr"[23]: „Allein, das Ge-stell gefährdet nicht nur den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu allem, was ist. Als Geschick verweist es in das Entbergen von der Art des Bestellens. Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung."[24] Die von HEIDEGGER näher bezeichnete Gefahr von Technik besteht mithin darin, das Eigene der Dinge dadurch anzunihilieren, als sie nur noch als Quellen für etwas und als Ressourcen in den Blick kommen, nicht mehr aber als singuläre Phänomene.[25] Das bedeutet zugleich die Negation von Verborgenheit und Unverfügbarkeit durch den proliferativ-technischen Weltbezug, da hier nicht mehr erwartet werden kann, dass Dinge sich als etwas zeigen, wenn sie allesamt technisch hervorgebracht sind.[26] HEIDEGGERS Ethik setzt mit dem Programm einer ‚Seins-Hütung' ein[27], was gleichbedeutend ist mit einem Votum für Freiheit und Eigensein der Phänomene, die erst dann als sie selbst erscheinen, wenn sie nicht umfassend technisiert sind, weil sonst nie eine Antwort auf den Anspruch des Anderen zu vernehmen sei[28], weil Technik nur Ansprüche an Anderes richte: „Gerade im Aufmerken auf etwas, das in uns wach wird, ist ein Sichfreigeben für die Dinge, damit sie sich zeigen können, wie sie sind."[29]

Technischen, das nicht mehr einfach dem Denken und Handeln des Menschen unterliege, vgl. B. WALDENFELS: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 456.

[22] Vgl. M. HEIDEGGER: Gelassenheit (1959), S. 22. Dazu A. LUCKNER: Heidegger und das Denken der Technik (2008), S. 135. Die Rede vom endgültig „entfesselten Prometheus", wie sie Hans Jonas in apokalyptischer Zuspitzung geprägt hat, macht auf andere Weise den Problemcharakter einer Technik deutlich, die ihre Anbindung an einen Ursprung überspringt, um darin dämonisch zu sein, den Bezug zum Wovonher überwunden zu haben, vgl. H. JONAS: Das Prinzip Verantwortung (2003), S. 7.

[23] Vgl. M. HEIDEGGER: GA 7, S. 27–28, und ders.: GA 79, S. 62. Insbesondere die Medizingeschichte validiert diese These Heideggers, denn der zunehmende Einfluss technischer Verfahren in der Medizin, wie Heinz-Peter Schmiedebach am Beispiel des Wiegens und Quantifizierens deutlich macht (vgl. H.-P. SCHMIEDEBACH: Vom Beginn der Quantifizierung des Körpers (2005), S. 239), leistet einem entsprechenden Menschenbild Vorschub, das für die Opazität des Menschen wenig Sinn aufbringen kann, wenn das vermeintlich Eigentliche doch leicht operationalisiert werden kann.

[24] M. HEIDEGGER: GA 7, S. 28.

[25] Vgl. ebd., S. 34, und D. AURENQUE: Die Moderne Technik (2012), S. 145, sowie A. LUCKNER: Heidegger und das Denken der Technik (2008), S. 107–115.

[26] Vgl. M. HEIDEGGER: GA 79, S. 44, und dazu D. AURENQUE: Die Moderne Technik (2012), S. 146.

[27] Vgl. M. HEIDEGGER: GA 71, S. 151, und dazu B. WALDENFELS: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 373–374.

[28] Vgl. D. AURENQUE: Die Moderne Technik (2012), S. 151.

[29] M. HEIDEGGER: GA 27, S. 75. Hans Blumenberg spricht als Heidegger-Interpret von dessen

Zwar hat HEIDEGGER nie eine angewandte Ethik entwickeln wollen und daher stehen alle Applikations-Versuche unter einem entsprechenden Vorbehalt, aber gegen die gesellschaftliche Macht des Szientismus kann mit HEIDEGGER auf die Verletzlichkeit hingewiesen werden, aus der bei ihm das Recht auf Freiheit ebenso folgt wie das auf Anerkennung.[30] Seine Forderung nach Behutsamkeit ist allerdings folgenreich für eine Theorie und Ethik der Technik, die zum einen nicht selten irreversibel und invasiv vorgeht und zum anderen – aus der Sicht HEIDEGGERS noch entscheidender – als Technik eine normative Kraft entfaltet, die das gesamte Denken und Wahrnehmen bestimmt und alles Operable, letztlich auch den Menschen, für ein zuhandenes Objekt hält.[31] Trotz des unverkennbaren Benefits für viele Schwerstkranke leistet die Praxis der Organverpflanzung auch einem technoiden Verständnis vom Menschen insofern Vorschub, als er sich selbst und den Anderen, oft eher *nolens volens*, als eine „verfügbare Ressource" verstehen muss.[32]

b) Hans Blumenberg

Zwar firmiert HANS BLUMENBERGS Einlassung zum Themenspektrum der Technikphilosophie als Position ohne Reserviertheit („Apologie der neuzeitlichen Technisierung"[33]), dennoch ist der auszumachende affirmative Zug seiner Technikphilosophie keineswegs blind für ihre Problembezirke.[34] Die

„überraschender" Geltendmachung der Subjektivität im Zusammenhang seiner technikphilosophischen Ausführungen, vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 73.

[30] Vgl. D. AURENQUE: Die Moderne Technik (2012), S. 152.

[31] Vgl. A. LUCKNER: Heidegger und das Denken der Technik (2008), S. 101, der die Normativität von Technik und die Gefahr des technischen Zugriffs auf alles, auch auf das Nicht-Technische, im Anschluss an Heidegger so pointiert hat: „Vielmehr bildet die Technik generell einen Anspruch, übt eine normative, orientierende Kraft auf unser Handeln und Denken aus, dem einzig ein anderes, nicht nur technisches Denken, entsprechen kann. Die Technik fordert daher letztlich den Menschen in seinem Wesen heraus, insofern er sich in der Blickbahn technischen Denkens auch sich selbst dem Bereich verfügbarer Ressourcen zurechnet."

[32] Vgl. ebd. Giorgio Agamben hat an Clemente Susinis Wachsmodell eines Frauentorsos erinnert, der für das Naturhistorische Museum der Toskana erstellt wurde. Hier mache der Betrachter, der alle Organe des Brust- und Bauchraums entnehmen könne, die entgegengesetzte Erfahrung: „Doch so tief man auch in sie eindringt und sie durchstöbert, der nackte Körper der ausgeweideten Schönen entzieht sich hartnäckig jedem Zugriff", G. AGAMBEN: Nacktheiten (2010), S. 129–130.

[33] J. GOLDSTEIN: Entfesselter Prometheus (2013), S. 28.

[34] Vgl. E. MÜLLER: Technik (2014), S. 323–326, und B. RECKI: Technik und Moral (2013), S. 64, die hervorhebt, wie Blumenbergs Affirmation des Technischen keineswegs zu einer Minderachtung des Ethischen führe, sondern das Gegenteil bewirke: „Ganz im Gegensatz zum Mainstream moralisierender Technikkritik wird sich umgekehrt sogar zeigen, dass nach Blumenbergs Einschätzung der technische Fortschritt zu einer Verfeinerung moralischer Standards führen kann [...]" (ebd., 69).

„technische Realität" evoziere die „dunkelsten und dringlichsten" Probleme der Gegenwart, so BLUMENBERG, um direkt dem technikphilosophischen Menetekel beizupflichten, nach dem dieses Dunkle und Dringliche nicht selbst technischer Art, sondern anthropologisch-ethischer Natur sei.[35] Ähnlich wie STANISLAUS LEM betont BLUMENBERG den umstürzenden Charakter moderner Technik, der sich nicht mehr als Modifizierung von Natur, sondern als Gegenteil von Natur darstellt.[36] Den Grund für den Siegeszug der Technik sieht BLUMENBERG dabei nicht in dem besonderen Format einer geschichtlichen Situation, zu deren Signatur das Interesse am Artefakt gehört, so wie Epochen sich durch Zäsuren unterscheiden.[37] Vielmehr sei es Konstituens des Menschen, nach Kompensation seiner dürftigen natürlichen Ausstattung zu streben[38], die

[35] Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 17.
[36] Vgl. O. MÜLLER: Natur und Technik als falsche Antithese (2008), S. 103–106.
[37] Vgl. J. GOLDSTEIN: Entfesselter Prometheus (2013), S. 28–29.
[38] Dieser anthropologische Allgemeinplatz steht in gewissem Widerspruch zu Blumenbergs im gleichen Textzusammenhang angeführter ideengeschichtlicher Einordnung des beherrschenden und manipulierenden Umgangs mit der Natur. Das „Macht- und Vergewaltigungsverhältnis" zur Natur ermögliche erst ein jüdisch-christlicher *Kreationismus*, im Gegensatz zu einem antiken *Generationismus*, so Blumenberg. Denn erst die monotheistische Ontologie verstehe den Menschen als hineingestellt in die Natur, der er als Gegenüber und in derivativem Verhältnis zum Schöpfer begegnet; anders als im antiken Denken, das den Ursprung des Menschen und seiner Seele in die Natur selbst verlegt. Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 22. Aber auch innerhalb der im Blumenbergschen Sinne kreationistischen Variante des Weltbezugs bedurfte es diverser theologischer Entwicklungen hin zu einem umfassenden Technikgebrauch, wie er die Gegenwart auszeichnet. Eine nach Blumenberg besonders relevante Etappe in der Technikgeschichte, die zugleich ein Kapitel der Theologiegeschichte beschreibt, bezieht sich auf die augustinische Unterscheidung von *uti* und *frui* und den damit umschriebenen Usus der Welt. *Uti* meint einen Gebrauch der Welt zum bloßen Lebenkönnen, *frui* beschreibt einen Genuss, der nicht innerhalb der Welt erstrebt werden soll, sondern allein Gegenstand einer zu erhoffenden Zukunft bei Gott sei. Erst im Laufe der Geschichte sei das *frui* aus seinem eschatologisch-futurologischen Korsett befreit worden und so zur Bedingung der Möglichkeit eines umfassenden *uti* der Welt geworden, vgl. ebd., 24–25. Eine weitere entscheidende Etappe im Voneinander der Technikentwicklung und Theologiegeschichte stellt nach Blumenberg der *Nominalismus* dar. Dessen Vordenker Wilhelm von Ockham (1288–1347) stellt insbesondere die Freiheit und Absolutheit Gottes heraus. Um diese rein zu bewahren, durfte es kein sicheres Motiv geben, das Gott einmal gehabt, auf einen bestimmten Bezug zur Welt verpflichte. Da somit der Ursprung der Welt in der reinen Willkür Gottes (*potentia absoluta*) liege, wisse der Mensch vor Gott nichts über seinen Zustand und den der Welt. In diesem Sinn widerspricht Ockham dem mittelalterlichen Weltbild, das durch Aristoteles inspiriert, von einem Kosmos ausging, mithin einer Ordnung, deren Charakter sich aus einer *causa finalis* ergab, wobei alles seinen Ort in diesem teleologischen Konzept hat, nichts willkürlich war und auch nicht einfach verändert werden konnte, wollte man die divine Ordnung und Vorsehung nicht hinterfragen, vgl. ebd., S. 65, und dazu J. GOLDSTEIN: Entfesselter Prometheus (2013), S. 35–37. Es ist leicht zu sehen, wie die technische Entwicklung auch von einem Nominalismus profitiert, der die Welt von Gott trennt und sie nicht zur ständigen Emanation göttlicher Planung erhebt und technische Innovationen, wie im mittelalterlich-aristotelischen Weltdenken, nun keinen „Schöpfungstadel" bedeuten, vgl. ebd., 38.

BLUMENBERG in breiter philosophischer Tradition den Mangel des Wesens des Logos nennt.[39] Charakteristisch für das gegenwärtige Kompensationsstreben im Modus der technischen Komposition sei das besondere Ausmaß des Technischen. Denn „dämonisch" erscheine einer gegenwärtigen Inspektion des Technischen insbesondere ein beängstigender Eigenstand des Technischen, wobei BLUMENBERG sich nicht einmal scheut, vom Verdacht der Autonomie des Technischen zu sprechen.[40] Vorerst ist es aber bei BLUMENBERG – und unten ebenso bei WALDENFELS – der Aspekt einer „Naturierung" des technischen Artefakts, der zu einer Phänomenologie der Technik der Gegenwart gehört, aber auch eine Basis für die absehbare Autonomisierung der Technik bilden könnte. BLUMENBERG nuanciert die Naturierung des Technischen als einen unbemerkten Prozess, an dessen Ende das Artifizielle als „Natur-Notwendiges" erscheint. Dies beeinflusse insbesondere das Bewusstsein und kreiere ein moralisches Gefühl der „Selbstverständlichkeit" und der „Unvermeidlichkeit".[41] Von hierher kann leicht eine Kommentierung der Transplantationsmedizin erfolgen, deren Erfolge auch mit gefühlten Selbstverständlichkeiten und Unvermeidlichkeiten assoziiert sind, wie diese insgesamt den Raum der Medizin beschreiben, in dem nicht nur viele moralische Grenzen für den ersehnten Preis der Überwindung oder Linderung von Krankheiten verschoben oder ganz aufgehoben sind. Allerdings folgt daraus keine generelle Zurückweisung transplantationsmedizinscher Errungenschaften, schon gar nicht im Anschluss an BLUMENBERG, der – einen Gedanken von ARISTOTELES wiederholend, nach dem Kunst und Natur als „strukturgleich" beschrieben werden (*mimesis*) – die Natürlichkeit des Künstlichen hervorhebt. Dies folgt der aristotelischen Tradition einer *ars imitatur naturam* und meint, Kunst täte nur das, was Natur von sich aus vollbrächte, könnte sie nur.[42] Die Errungenschaften der Transplanta-

[39] Vgl. A. GEHLEN: Der Mensch (1993) S. 139, und zu Blumenbergs Rezeption des Philosophems Gehlens vgl. J. GOLDSTEIN: Entfesselter Prometheus (2013) S. 28.

[40] Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 18–20.

[41] Vgl. ebd., S. 50. Gerade in solcher Bewusstmachung liegt übrigens exakt das Proprium der Philosophie, wie Blumenberg ausführt: „Philosophie ist werdendes Bewusstsein des Menschen von sich selbst. [...] Der Mensch sucht sich in dem zu erfassen, was in seinem Leben an Antrieben, Bedingtheiten und Möglichkeiten ‚lebendig' und wirksam ist, er wird sich selbst gegenwärtig, indem er seine Sache vor sich selbst zur Sprache bringt" (ebd., 127). Den Bezug zur Transplantationsmedizin und zu durch Technik evozierten Ansprüchen hat Ludwig Siep ähnlich wie Blumenberg pointiert: „Die Verwendung fremder Körperteile zur ‚Reparatur' des kranken Körpers hat mit der Transplantationsmedizin angefangen [...]. Damit stellen sich dann die ethisch drängenden Fragen, inwieweit ein erwachsener, leidender Mensch Ansprüche auf den Gebrauch und evtl. Verbrauch menschlichen Lebens oder des menschlichen Leichnams hat." L. SIEP: Die wissenschaftlich-technische Moderne (2013), S. 162.

[42] Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 86–87.

tionsmedizin können vor diesem Hintergrund ebenfalls als Kunst verstanden werden, welche die Natur weiterträgt. Auf diese Weise ist der Mensch allerdings, bei Licht besehen, selbst schöpferisch – und bei BLUMENBERG keineswegs Sklave der Technik[43] – denn es obliegt seiner Sicht auf die Natur, was daran sinnvolle Erweiterung erfahren solle. Mit anderen Worten: Es ist das Selbstbild des Menschen, das ihn dazu veranlasst, die Welt durch bestimmte Artefakte zu gestalten.[44] Dass durch die Transplantationsmedizin diaphan werdende Bild beschreibt ebenfalls ein Selbstbild des Menschen, der leben will und vom Anderen lebt; oder mit FRIEDRICH NIETZSCHE, den BLUMENBERG im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum Fortschrittswillen der Neuzeit zitiert: „Wir wollen, dass es irgendwann einmal nichts mehr zu fürchten giebt" (Jenseits von Gut und Böse, § 201).[45]

c) Bernhard Waldenfels

WALDENFELS' philosophisch-phänomenologischer Entwurf könnte leicht über das bei ihm breit entfaltete Philosophem der Responsivität[46] auf eine Ethik der Organgabe als Antwort auf die Not des Anderen hin expliziert werden. Aus Gründen der thematischen Konzentration soll der Schwerpunkt der Waldenfels-*relecture* lediglich auf seiner expliziten Technikphilosophie und ihrem Potential zur anthropologischen und dann auch ethischen Erhellung der Transplantationsmedizin liegen. WALDENFELS' phänomenologisch ausgerichtete Technikphilosophie kann insofern als Votum zwischen HEIDEGGER und BLUMENBERG eingeordnet werden, weil er abwägender sowohl Gefahren als auch Gewinne des Technischen reflektiert. Dies folgt schon daraus, dass WALDENFELS ein apophatisches Resümee zu einer Philosophie und Ethik der Technik zieht, da eine Vielzahl von Fragen, die das Technische begleiten,

[43] Vgl. B. RECKI: Technik und Moral (2013), S. 74.
[44] Vgl. H. BLUMENBERG: Schriften zur Technik (2015), S. 88.
[45] Vgl. ebd., S. 270.
[46] Vgl. F. DALLMAYR: Dezentrierter Dialog (2001), S. 149, und V. RÜHLE: Befremdetes Antworten (2001), S. 175–178. Waldenfels selber schließt sich hier der ethischen Optik der Phänomenologie von Levinas an: „[...] Ich kann nur vom Anspruch des Anderen ausgehen und kann nur zeigen, dass dieser meiner Initiative immer schon vorausgeeilt ist. Ich kann keine Gründe angeben, sie kämen immer zu spät. Levinas sagt nie, du *sollst* den Anderen achten. Da ist und bleibt er Phänomenologe: Man kann nur *zeigen*, wovon man ausgeht. Der Blick des Anderen steht nicht in meiner Wahl. Wenn ich den Anderen umbringe – fühle ich trotzdem seinen Blick in meinem Rücken", B. WALDENFELS: „...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung" (2001), S. 494–450.

nicht systematisierbar und mithin nicht durch eine kernige philosophische Positionierung beantwortbar seien.[47] Seinen Ausführungen stellt WALDENFELS die Beobachtung vor, nach der das Bedrohliche der Technik nicht mehr eine „Macht durch Technik", sondern jene „Macht der Technik" sei, was so viel bedeutet wie, der Mensch als Machthaber der Technik, der durch technische Ausrüstung den Ambitus seiner Macht steigern konnte, gerät nun selbst unter die Macht, die er gerufen hat und die stetig an Fulminanz zulegen konnte. Es seien drei phänomenologisch zu unterscheidende Umgangsweisen mit dieser neuen „Macht der Technik", die WALDENFELS jedoch nicht in gleicher Weise legitim nennt: Zunächst ist es die bekannte „antitechnische Reaktion", die er als „Donquichotterie" disqualifiziert, weil sie nicht notwendig etwas Eigenes habe, sondern von dem lebe, gegen das sie sich auflehne. WALDENFELS beschreibt dies als ein Spiel, das sich bei Licht besehen „aus den Kräften des Gegners speist" und so Kritik „Wasser auf dessen Mühlen" sei. Seine Realo-Position zur Technik macht WALDENFELS hinsichtlich der zweiten denkbaren, aber letztlich unmöglichen Reaktion auf den Primat des Technischen deutlich, die er als „Flucht in ein prätechnisches Reservat" apostrophiert. Eine Flucht vor der Technik in einer Welt voller Technik und Artefakte sei ebenso unsinnig wie die Flucht vor dem Bewusstsein, das – so die Analogie – auch nicht bloß partielle Räume fordere. Wer heute das Technische thematisiere, so WALDENFELS, bespreche nicht etwas am Charakter der Welt, als gäbe es einen neutralen Untergrund, sondern der bespreche ihre Ligatur. Schließlich bestehe noch die denkbare und zugleich mögliche Variante der „hypertechnischen Mitmache" als dem krassen Gegenteil zu den beiden zuvor genannten Option. Hier avanciert ein positiver Bezug zur Technik zum Welt- und Sinnverstehen schlechthin. Derartige „Technomanie", so WALDENFELS, reproduziere sich durch technikaffine Gewissen oder schlicht durch das Gefühl von Spaß. Was WALDENFELS dann im größeren Zusammenhang seiner philosophisch-phänomenologischen Aufmerksamkeit interessiert, ist das Verhältnis von Fremdheit und Technik, das zumindest durch die beiden ersten Umgangsweisen angedeutet wurde, dort aber auf je inkonsistente Weise und eher im Modus eines trotzigen Neins. Nach WALDENFELS stellt das notorisch Atechnische des Technischen das Fremde des Technischen dar; sowie auch das Politische, das Ästhetische oder das Ökonomische als Kehrseite das Apolitische, Aästhetische und Aökonomische aufweise. Unter dem Atechnischen versteht er jedenfalls das, was sich dem Technischen selbst entzieht, aber dennoch unüberholbar mit ihm verbunden

[47] Vgl. B. WALDENFELS: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 455.

ist, sozusagen ein *magis* des Technischen, zu dem auch der bereits eingangs und bei HEIDEGGER bezeichnete anthropologische Nimbus des Technischen gehört. Das Ubiquitäre des Technischen verhindere also nicht den bleibenden Fremdheitscharakter des Technischen, weil immer neue Herausforderungen der Technik auch zu Gegenwirkungen animierten. Gestell-Charakter, so WALDENFELS HEIDEGGER in eins aufnehmend und zurückweisend, habe Technik lediglich insofern, als sie dazu zwinge, sich dazu verhalten zu müssen.[48]

Der Zusammenhang zwischen technikphilosophischer Besprechung und Transplantationsmedizin ergibt sich bei WALDENFELS insbesondere aus dem, was er „Pathotechnik" nennt. Gemeint ist die durch technische Innovationen im Raum der Medizin ermöglichte Substitution des Pathologischen durch Technisches, wie etwa beim Einsatz künstlicher Herzklappen. Wiederum wird hier WALDENFELS' Mittelposition deutlich, wenn er sowohl den „Verteidigern der Lebenswelt" als auch „den Verteidigern technischer Errungenschaften" einen verstellten Blick attestiert. Für eine Technikphilosophie im Dialog mit der Transplantationsmedizin, wie hier arrangiert, bedeutet diese doppelte Zurückweisung, weder Untergang noch Himmel sind durch das Technische insgesamt erwartbar, da die unbestreitbaren Errungenschaften das Leiden zwar ändern, es aber gleichwohl nicht ganz überwinden. Eben dies meint die Überführung des Pathologischen in das Pathotechnologische.[49] In einem weiteren Winkel einer „Phänomenotechnik", wie WALDENFELS sie vorgeschlagen und auf die moderne Biotechnologie übertragen hat, fällt besonders die zunehmende chiasmatische Verschränkung von Natur und Artefakt bzw. ein „enjambement von Selbst und Anderem"[50] auf, wie es variiert in der Überschrift dieses Artikels anklingt und am Bespiel der Transplantationsmedizin besonders augenfällig ist. Es scheint nach WALDENFELS insgesamt Strategie gegenwärtiger technischer Innovationen, den Gegensatz von „natürlicher Entstehung" und „künstlicher Herstellung" zu nivellieren, was als „Naturalisierung der Technik" aufgefasst werden kann. Sogleich hat er aber auch das Problem dieser Hybridisierung parat, denn im Gegensatz zum künstlich Hergestellten entzieht sich das natürlich Entstandene der umfänglichen Operationalisierung, da die Mixtur aus Natürlichem und Künstlichem auch das Artefakt in den Raum des zuweilen Unabsehbaren hält.[51]

[48] Vgl. ebd., S. 456–457.
[49] Vgl. ebd., S. 458–459.
[50] F. DALLMAYR: Dezentrierter Dialog (2001), S. 137.
[51] Vgl. B. WALDENFELS: Bruchlinien der Erfahrung (2002), S. 393–395.

3. „Und Du wirst wieder jung wie ein Adler" – Die andauernde Debatte um Organspenden

Die Vision eines Körpers, der durch Alterung, Krankheit oder Unfall wieder in einen integren und vormaligen Zustand zurückgeführt werden kann, etwa durch den vielbeschworenen Nektar der Ambrosia oder eben durch Transplantation von Körperteilen und Organen, basiert nicht bloß auf progressiver Abblendung des modernen technisch-naturwissenschaftlichen Weltverstehens. Das Junger-Adler-Zitat aus der Zwischenüberschrift entstammt etwa dem Psalter der hebräischen Bibel (Ps 103,4), die futurologisch nicht selten zu Ewige-Jugend-Hoffnungen neigt. Auch innerhalb der christlichen Hagiographie gibt es verhältnismäßig früh Darstellungen von Ärzten, die unter Gottes benevolentem Blick Transplantationen vornehmen, wie das Beispiel von Cosmas und Damian gezeigt hat.

Felix Largiadèr hat 2010 eine Geschichte der Mythologie und Praxis der Organtransplantation vorgelegt. Darin nennt er fünf ethische Kernfragen in der Debatte um die Humantechnologie der Organverpflanzung: Wann ist ein Mensch tot? Darf man an einer Leiche chirurgische Sektionen zur Organentnahme durchführen? Wer muss einer Organentnahme zustimmen? Wie werden Organe zugeteilt? Was ist mit Lebendspenden?[52] Vielleicht aus Angst vor der Philosophie übersieht Largiadèr die schwierigste Frage: ob es eine moralische Pflicht zur Gabe von Organen gibt. Kontrovers diskutiert wird nicht diese oder jene chirurgische Technik oder diese oder jene Medikation zur Immun-Suppression nach Implantation allogener Organe und Gewebe. Auch wenn in diesem Bereich keineswegs von einem Stillstand der medizinischen Forschung gesprochen werden kann, die Hauptdiskussion ist eine ethische, wie im Folgenden gezeigt wird.

4. Vehemenz des Hirntodkriteriums (anthropologische Vehemenz I)

Mit dem Hirntodkriterium glaubt man einen Zustand gefunden zu haben, nach dem der Mensch „so tot wie nötig [und] so lebendig wie möglich" ist.[53] Man kann so Organe entnehmen, ohne unter Tötungsverdacht zu geraten[54], denn man braucht einen lebenden Körper, aber einen toten Spender[55], einen

[52] Vgl. F. Largiadèr: Transplantation von Organen (2010), S. 22–24.
[53] W. Schneider: „So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!" (1999), S. 37.
[54] Vgl. U. Baureithel/A. Bergmann: Herzloser Tod (1999), S. 7.
[55] Vgl. K.-M. Kodalle: Überdehnte Solidaritätspflicht (2009), S. 31.

„brain-dead-but-heart-beating cadaver".[56] Die Ethnologin BRIGITTA HAUSER-SCHÄUBLIN verweist mit einem Beispiel aus der pädiatrischen Intensivmedizin auf das Kontraintuitive des Hirntod-Kriteriums, wenn sie den Arzt eines hirntoten Jungen zitiert: „Er liegt an Maschinen und ist noch warm, sein Herz schlägt noch. Die Mutter hat sich mit ihrem Ohr auf die Brust gelegt und gesagt: ‚Sein Herz schlägt noch, er ist warm, er hat rosige Wangen, wie könnt ihr sagen, er ist tot'?"[57] Der Tod ohne Starre, Fäulnis und Totenflecken entzieht sich unserer Anschauung. Aber auch in Neurologie und Anästhesie herrscht Unsicherheit, die sich wohl aufgrund politischer Druckverhältnisse kaum artikuliert. GESA LINDEMANN ist im Rahmen ihrer Studie zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod auf Intensivmediziner gestoßen, die die Monitore der EKG-Überwachung ausschalten, weil sie die Inkongruenz von kurvenreichem EKG und Nulllinie im EEG nicht ertragen.[58] So wurde der Fall des Studenten Steven Thorpe bekannt, der in der Universitätsklinik Coventry (GB) für hirntot erklärt wurde. Trotz Polyhirntrauma schlugen die therapeutischen Maßnahmen an, nachdem der Vater des jungen Mannes intuitiv dem Todeskriterium keinen Glauben schenkte und eine Entnahme von Organen untersagte. Der Totgesagte konnte genesen das Universitätsklinikum verlassen.[59] Das Hirntodkriterium ist kein unumstrittener Definitionsversuch des Todes. Wenn der Tod einem individuellen Prozess gleicht, erscheinen Definition und Operationalisierung des Todes schwer möglich; im Übrigen hält die Geschichte der Medizin viele Bespiele für Unsicherheit und Wandel der Definition des Todes bereit.[60] Daher eignet sich das Bild des Korridors für den Tod. Andere sprechen von einem „intermediären Leben" zwischen Tod und Leben. Der Hirntod fällt in diese Phase intermediären Lebens.[61] Wohlgemerkt des Lebens und Sterbens, nicht des Todes. Diese Sicht der Zeitlichkeit des Todes ähnelt der These von MICHEL FOUCAULT zur Zeitlichkeit des Todes: „Der Tod ist [...] vielfältig und zeitlich gestreut: er ist nicht jener absolute und privilegierte Punkt, an dem die Zeiten anhalten und kehrtmachen [...]."[62]

Schließlich müsste von Sterbenden und nicht von Toten die Rede sein, die potentielle Geber von Organen sind. Man kann aber nicht von einer Leiche

[56] G. MEILAENDER: Gifts of the Body (2006), S. 35.
[57] Zitiert nach B. HAUSER-SCHÄUBLIN / V. KALITZKUS / I. PETERSEN / I. SCHRÖDER: Der geteilte Leib (2001), S. 155.
[58] So auch bei K.-M. KODALLE: Überdehnte Solidaritätspflicht (2009), S. 33.
[59] Vgl. B. v. LEHN: Der Student, der jüngst noch „hirntot" war (2012), S. 23.
[60] Vgl. H.-P. SCHMIEDEBACH: Von Pulslosigkeit und Elektrisieren (2014), S. 262–264.
[61] Vgl. K.-M. KODALLE: Überdehnte Solidaritätspflicht (2009), S. 33.
[62] M. FOUCAULT: Die Geburt der Klinik (1973), S. 156.

und einem Toten sprechen, dessen Herzkreislauffunktionen noch nicht erloschen sind. Ein sterbender Komapatient ist kein Toter.[63] Aber selbst wenn es sich also bei Hirntoten um Sterbende handelt, erledigt diese These keineswegs die Frage nach einer Pflicht, seine Organe zu geben, auch als Sterbender. Eine vorsichtigere Beschreibung des vegetativen Zustands sterbender Patienten muss nicht automatisch zur Absage an Organgaben führen, wie nicht selten befürchtet. Hier liegt der Grund, warum man von Sterbenden ausgehen muss, die neben lebenden Gesunden als Organgeber in Frage kommen. Man wird eben, bei Licht besehen, sagen müssen, dass beim Ausfall wichtiger Teile des Gehirns der Mensch definitiv beginnt zu sterben.[64]

5. Zur Kultur des Todes, des Leibes, der Leiche (anthropologische Vehemenz II)

Leichen umgibt eine Aura von Respekt. Nicht nur weil sie schaudern lassen, sondern weil sie einen Raum darstellen, der mit einer Person untrennbar verbunden war, insofern sie nur als dieser Leib sie selber war, wie IMMANUEL KANT festhält: „Wo ich empfinde, da bin ich. [...] Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affecte klopft. [...] Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile".[65] Im Anschluss an den Vater der Phänomenologie, EDMUND HUSSERL, rückt MAURICE MERLEAU-PONTY das Verhältnis von Leib und Selbst denkbar nah zueinander:

> „[...] mein Leib steht nicht vor mir, sondern ich bin in meinem Leib, oder vielmehr ich bin mein Leib. [...] Wir betrachten nicht lediglich das Verhältnis zwischen Körpersegmenten und die Korrelation zwischen sichtbarem und taktilem Leib: wir sind es selbst, die diese Arme und Beine zusammenhalten, sie zugleich sehen und berühren."[66]

Nicht zuletzt aufgrund dieses Konnexes erinnert GIORGIO AGAMBEN an ein Diktum SÖREN KIERKEGAARDS, nach dem wahre Liebe nur einem Toten gelten könne, da keinerlei Lohn dafür zu erwarten sei.[67] Die neuen Möglichkeiten der Transplantationsmedizin stellen diese Uneigennützigkeit in der Bezie-

[63] Vgl. F. G. MILLER/R. D. TRUOG: Death, Dying and Organ Transplantation (2012), S. 172.
[64] Vgl. U. BAUREITHEL/A. BERGMANN: Herzloser Tod (1999), S. 229.
[65] I. KANT: Träume eines Geistersehers (1912), S. 324f. Dazu weiter: M. KELLER: Ausgeschlachtet (2008), S. 245.
[66] M. MERLEAU-PONTY: Phänomenologie der Wahrnehmung (1966), S. 180. Vgl. auch G. AGAMBEN: Nacktheiten (2010), S. 138: „Die Nacktheit des menschlichen Körpers ist sein Bild, also das Erzittern, das ihn erkennbar macht, ohne dass er selbst fassbar würde."
[67] Vgl. ebd., S. 70, und S. KIERKEGAARD: Der Liebe Tun (1966), S. 378–392.

hung zu Sterbenden und Toten allerdings gehörig auf die Probe und abermals ist es Technizität, die anthropologische Grundempfindungen, wie hier von KIERKEGAARD expliziert, modifiziert.

Dieser Respekt vor der Leiche[68] als Respekt vor dem Leib als Respekt vor dem Selbst des Anderen drückt sich auch in ästhetischen Motiven innerhalb der Praxis der Transplantationsmedizin aus: So werden Wunden am Leichnam nach der Explantation verbunden und Kunstaugen implantiert, wenn einer Leiche die Augen zur Hornhauttransplantation (*cornea*) entnommen wurden.[69] Der Respekt vor Sterbenden und auch den Toten in unserer Kultur macht die Transplantationsmedizin zu einer nicht nur ethischen, sondern insbesondere zu einer ästhetisch-anthropologischen Zumutung für Betroffene[70]: Das Öffnen und Sägen, Saugen und Nähen, Hämmern und Veröden ramponiert unser Bild von Integrität und Unversehrtheit: Der Leib wird nicht vom einen zum anderen Augenblick zum Kadaver; und im Grunde wird er es nie.

Vieles deutet nach einer Studie von VERA KALITZKUS überdies darauf hin, dass die Leiche mehr und mehr zum marktfähigen Objekt wird, was zu einem zunehmend pragmatischen Umgang mit Organen führt[71], die man beginnt als Rohstoff zu verstehen.[72] Besonders deutlich wird das an den geschickt hinter der Organspende versteckten Gewebespenden. Heute schon werden mehr als doppelt so viele Gewebespenden als Organspenden in Form von Herzklappen, Bändern, aber auch zum Aufbau von Nasen- und Kieferknochen, zum Ausformen von Gesichts- und Körperstrukturen etc. verwendet.[73] Und MARTINA KELLER ist der Überzeugung, dass der Umgang mit der Leiche Rückwirkung auf den Umgang mit Lebenden hat.[74] Auch hier liegt also ein Ort anthropoethischer Fragen; ob es nicht eigentlich etwas von Parasitismus und Vampirismus hat, Leichen auszuschlachten, damit Andere (schön) leben können. Oder: Die Vehemenz der Sektion, Obduktion und Organentnahme als Agieren an „Leichen" besteht nicht so sehr in der Spezifizität des chirurgischen Bestecks und ihres Gebrauchs, sondern in der Frage nach dem, was eine Leiche ist. Was

[68] Es wird in der Philosophie sogar von einem postmortalen Übel gegenüber Leichen gesprochen, vgl. G. PITCHER: The Misfortunes of the Death (1993), S. 79–95. Weiter weist D. Gareth Jones darauf hin, wie schmal der Grad kultureller Akzeptanz sei, der Organentnahme ebenso wie Autopsien erlaubt, vgl. D. G. JONES: Speaking for the Death (2000), S. 17.
[69] Vgl. F. BREYER et al.: Organmangel (2006), S. 23–24.
[70] Vgl. V. KALITZKUS: Dein Tod, mein Leben (2009), S. 222.
[71] Vgl. ebd., S. 219.
[72] Vgl. M. KELLER: Ausgeschlachtet (2008), S. 244.
[73] Vgl. K.-M. KODALLE: Überdehnte Solidaritätspflicht (2009), S. 35.
[74] Vgl. M. KELLER: Ausgeschlachtet (2008), S. 246.

aber eine Leiche ist, ist keine von der Humantechnologie selbst zu beantwortende Frage.

6. Die Frage nach der Pflicht zur Spende (anthropologische Vehemenz III)

Inzwischen pfeifen es die Spatzen von den Dächern, es gibt einen eklatanten Organmangel. Nicht erst vor dem Hintergrund diverser Transplantationsskandale erscheint die Knappheit an Spenderorganen und -geweben als das „drängendste Problem der Medizin in unserem Land".[75] Viele bedauern diesen Zustand und heißen es gut, Organe zu spenden, ohne sich selbst zu meinen. Nicht nur mangelndes Vertrauen in das medizinische System[76], sondern ebenso diffuses Unbehagen gegenüber dem Todeskriterium und der Vorstellung chirurgischer Ausweidung führen dazu, dass Patienten auf Wartelisten sterben. Ängste sind menschlich, aber was ist mit der Angst davor, angesichts der Lebensnot des Anderen zu versagen? Anders gefragt: Bedeutet nicht das Können des Gebens eigener Organe zur Rettung fremden Lebens trotz aller Ängste aufgrund des moralphilosophischen Konnexes von Können und Sollen eine ethische Pflicht?[77] Was ist von der These zu halten, Organspenden seien supererogatorisch gutzuheißen, stellten aber keine moralische Pflicht dar? Mit der Ethik von Emmanuel Lévinas kann man gegen diese These argumentieren.[78] Insgesamt finden sich innerhalb der medizinethischen Debatte gewichtige Stimmen, die von einer ebensolchen moralischen Pflicht zur Organgabe ausgehen. Jan P. Beckmann verweist auf den Pflichtbegriff bei Immanuel Kant und folgert, dass man von einer gewissen Pflicht zur Spende eigener Organe sprechen müsse.[79] Auch Dieter Birnbacher vertritt im Standwerk *Ethik in der Medizin* von Urban Wiesing die Meinung, beim Organspenden handle es sich um die Erfüllung einer moralischen Pflicht.[80] Klaus Steigleder betont ebenfalls, bei postmortalen Gaben von Organ und Gewebe handle es sich explizit nicht um Supererogatoria. Vielmehr ignoriere man seine Pflicht zur Hilfeleistung, wenn man die Gabe seiner Organe zur Rettung des Lebens Anderer verweigert, obwohl das eigene Leben nicht (mehr) an diesen Organen und Ge-

[75] F. Breyer: Organmangel (2006), S. VII. Ähnlich auch die internationale Situation, vgl. S. H. Hirt: Wenn Tote Leben spenden (2008), S. 68.
[76] Vgl. J. Ach / M. Anderheiden / M. Quante: Ethik der Organtransplantation (2000), S. 80–81.
[77] Vgl. T. M. Wilkinson: Ethics and the Acquisition of Organs (2011), S. 11.
[78] Vgl. M. Wirth: Die Gabe von Brot, Haut und Eingeweiden (2013), S. 183–194.
[79] Vgl. J. P. Beckmann: Ethische Herausforderungen der modernen Medizin (2009), S. 312.
[80] Vgl. D. Birnbacher: Organtransplantation (2000), S. 293–294.

weben hängt.[81] Gegen die habituell gewordene Gutheißung der Organspende, ohne allerdings sich selber zu meinen, steht die Phänomenologie und Ethik des französischen Philosophen EMMANUEL LÉVINAS, der von einer radikalen Absorption des Ich durch die Not des Anderen ausgeht, von einer unabweisbaren Forderung durch den Anderen, die mir nicht durch politische Imperative und moralische Reden zum Trauma wird, sondern durch das bloße und nackte Antlitz des Anderen. Wie kein anderer Philosoph hat LÉVINAS eine Ethik der Solidarität und Verantwortung mit kaum abweisbarer Evidenz konzipiert, die in praktisch-ethischer *relecture* zur These von einer moralischen Pflicht des Gebens der Gabe eigener Organe führt.[82]

So gesehen ist der Begriff ‚Organspende' letztlich irreführend. Das Lexem ‚Spende' bezieht sich im Allgemeinen auf Dinge, die man in gewisser Überzahl hat und deswegen spenden kann. Dies trifft unter Umständen beispielsweise auf Kleidung, Blut oder Geld zu. In der Gabe eines Organs spendet man als Lebendspender nichts aus Überfluss.[83] Dies intoniert abermals das moralische Gewicht der möglichen Organgabe.

7. Fazit: Aggressivität, Perichorese und Ubiquität von Technik

Die These von der Aggressivität der Technik stammt von dem polnischen Philosophen STANISLAW LEM (1921–2006). Sein Werk *Summa technologiae* ist eines der monumentalsten Werke der Philosophie der Technik.[84] Darin begründet LEM seine These von der Aggressivität der Technologie:

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

Diese Zukunftsprognose, die heutige Entwicklungen der Medizin kaum antizipieren konnte, basiert auf LEMS Grundthese vom Zusammenhang von Physik und Moral. Es ist, so LEM, Unumkehrbarkeit, die diesen ungewöhnlich erscheinenden Nexus plausibilisiert. LEMS Insistenz bezieht sich auf ein

[81] Vgl. K. STEIGLEDER: Organtransplantation (2006), S. 415, 425.
[82] Vgl. M. WIRTH: Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid' tötet (2012), S. 241–244.
[83] Vgl. V. KALITZKUS: Dein Tod, mein Leben (2009), S. 188–189.
[84] Vgl. K. BAYERTZ: Ethik, Tod, Technik (1997), S. 76.
[85] S. LEM: Summa technologiae (2003), S. 53. Dazu auch K. BAYERTZ: Ethik, Tod, Technik (1997), S. 76–77.

moralisches Gefühl, da Unumkehrbarkeit einer Handlung ethisches Gewicht verleiht.[86] LEM hat so allerdings die Allseitigkeit des aggressiven Charakters von Technik noch nicht umfassend eingeholt, wenn doch exakt prognostiziert, zumal ein explosives Moment regelmäßig als Idiosynkrasie des Aggressiven erscheint. Die Omnipräsenz des technisch Kreierten, des Artefakts, wäre wohl etwas, das LEM als „leere Klasse von Ereignissen" bezeichnet hat, denn was zur Abfassung seines Buches schon gesucht und versucht wurde, ist heute kein einfaches *videbimus* mehr. Heute begegnet fast nur vermeintlich Natürliches, wenn selbst Pflanzen und Tiere und ihre Zucht als technische Umsetzung erscheinen.[87] Dass Television und Computer die Technisierung fast aller Lebensräume bedingen, ist fast ein alter Hut, wenn zunehmend aber auch Nahrungsmittel wie Obst und Gemüse aufhören – was sie durch frühe Zuchtverfahren schon längst taten – naturwüchsige Produkte zu sein, sondern Hightech in ihrer Genese steckt, dann braucht es keine hysterioformen Visionäre, um der Omnipräsens des Artefakts das Wort zu reden, das aber zunehmend nicht mehr als solches erkannt wird, wenn eine genmanipulierte Tomate als eine Art unsichtbarer Computer erscheint.

Um Unumkehrbarkeiten im Sinne LEMS geht es auch in den Humantechnologien der Transplantationsmedizin. Sobald Organe transplantiert werden, geht es zwar zunächst um die Technik dieser Technik. Aber der Haupttransformationsprozess betrifft die Sicht auf Krankheit, Integrität, Leichen, den Tod, moralische Pflichten, Gerechtigkeit der Verteilung etc. So zeigt sich exemplarisch und am Beispiel der Transplantationsmedizin: Die Vehemenz der Technik ist nicht technisch, sondern ethisch. Neue Dimensionen des Könnens evozieren neue Dimensionen des Sollens. Jede Technik bedeutet notorisch Transformation von Welt. Ob und wie Welt und Mensch verändert werden sollen, ist mithin keine Frage, welche die Technik selbst zu beantworten hat. Sie verweist in den Raum von Anthropologie und Ethik und so bedeutet alle „Anthropotechnik"[88] in der Medizin, zu der besonders die Transplantationsmedizin gehört, die Veränderung des Menschen und seiner Welt. Dies macht gerade die Transplantationsmedizin ersichtlich, denn sie bedingt einen neuen Blick auf den Tod, auf die Leiche und auf die Weite meiner Pflicht für das Leben des Anderen. Die Leistungen in Chirurgie und Pharmakologie (Immunsuppression etc.) haben zu einer neuen Definition des Todes geführt, haben ein neues Verhältnis zu Sterbenden heraufbeschworen, die nicht mehr im Kreis

[86] Vgl. S. LEM: Summa technologiae (2003), S. 53.
[87] Vgl. T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 13.
[88] Vgl. P. SLOTERDIJK: Du musst dein Leben ändern (2012), S. 14–20.

von Familie und religiösem Ritus, sondern eröffnet und unter Narkose unter den Händen chirurgischer Teams sterben. Neues Sterben, anderes Totsein, herausgeforderte Pflichtenethik: Das nennt man die anthropologische und ethische Vehemenz der Technik.

Immunsysteme gegen Todbringer stellen das Vermögen körperlicher Aktivität des Menschen dar. Alle Medizintechnik steht im Dienst eines solchen Immunsystems gegen Todbringer. Aber Technik als Immunsystem gegen den Tod, die allenfalls einen ephemeren Sieg über den Tod erzielen kann, bleibt nicht bei ihrer Bedeutung für das Hinaushalten des Todes.[89] Das Beschwören von Krankheit und Tod durch den Mund der Technik bedeutet immer auch ein Beschwören des Menschen und seiner Welt, weil ein Eingriff in den Organismus auch einen Eingriff in das Leben darstellt: Das nennt man die anthropologische und ethische Vehemenz der Technik. Hier pulsiert die Frage, ob man soll, was man kann. Trotz aller Enthusiasmiertheit, insbesondere über die technologischen Erfolge in der Medizin, steht doch der durch Prothesen optimierte, sanierte oder therapierte Mensch selbst nicht mehr bloß im methaphorischen Sinne, wie oben bei Georg Lucács geschildert, in der Nähe zum Artefakt. Je mehr künstliche Teile eine Ein-Leibung erfahren, desto „gerätekompatibler" wird der Mensch, dessen Unverfügbarkeit so zur Verfügung wird, was wiederum Verdinglichung bedeutet. Der Mensch als Gerät, so wird eingewandt, betreibe als prothetischer *deus secundus* nichts weniger als seine Abschaffung zum Gerät.[90] Transplantationsmedizin ebenso wie, *mutatis mutandis,* Enhancement-Technologien und Visionen, etwa im Bereich der Neuroprothetik, haben das Potential, so *worst-case*-Philosopheme, das Menschsein der Gegenwart abzuschaffen.[91] Solchen Technologiefolgeab-

[89] Vgl. ebd., S. 20.

[90] Vgl. T. Zoglauer: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 26.

[91] Dies ist übrigens erklärtes Ziel des Transhumanismus, der die fortschreitende Technisierung des Menschen gerade nicht als Gefahr, sondern als Chance begreift. Transhumanisten bezeichnen den zum Artefakt gewordenen Menschen, wie es sich in Hybridwesen oder Cyborgs vorstellen lässt, als nächste große Entwicklungsstufe im Gang menschlicher Evolution, vgl. T. Zoglauer: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 27. Vertreter eines neuroprothetischen Transhumanismus betonen dabei, die Steigerung kognitiver Fähigkeiten wie bei Cyborgisierung angestrebt, sei insofern überhaupt keine kategoriale Neuerung, als Menschen seit Schriftnutzung, Buchdruck, Computerisierung und Psychopharmakologie eben darum bemüht seien, vgl. A. Clark: Natural-born Cyborgs (2003), S. 195–198. Eine „externe Erweiterung" des Gedächtnisses erfolgte überdies über Taschenrechner oder Kalender, wie Thomas Zoglauer anmerkt, um eine strukturelle Parallele zwischen gängiger Alltagspraxis und Cyborgisierung zu markieren, um dann aber auf das enorme und umstrittene Wirkungspotential des Neuro-Enhancement hinzuweisen. Da ein Cyborg sowohl als Artefakt wie als Person aufgefasst werden kann, würden die für Ethik und Recht wichtigen Zuschreibungsmöglichkeiten diffus. Faktisch

schätzungen sollte man nicht vorschnell substantialistische und technikfeindliche Vorurteile unterstellen, wenn sie invasive Körpermodifikationen durch Prothetik auf letzte Konsequenzen hin analysieren und auf Gefahren von Depersonalisierung aufmerksam machen, die sich durch Auflösung der klaren Grenzen zwischen Fremdem und Eigenem, Innen und Außen, Autonomie und Heteronomie ergeben können.[92]

Zusammenfassung

WIRTH, MATHIAS: **Enjambement von Eigenem und Fremdem. Zur anthropologischen Vehemenz in Technikphilosophie und Transplantationsmedizin.** ETHICA 23 (2015) 4, 337–363

Man täuscht sich, wenn man meint Technik sei Technik und Moral sei Moral. Auch die Technik der Organex- und -transplantation hat neben ihrer technischen eine notorisch anthropologisch-ethische Seite. Es ist eine Grunderkenntnis einer ‚Philosophie der Technik', dass Technik mehr ist als eine rein äußerliche Modifikation der Kultur des Menschen und seiner Sitten. Denn so wenig es harmlose Technik gibt, so wenig kann geleugnet werden, dass die Möglichkeit der Organverpflanzung als Humantechnologie die Wirklichkeit des Menschen und seines Leibseins, seines Sterbens, seines Todes, seiner Verantwortung usw. transformiert. Die gegenwärtige Debatte um Organtransplantation als Diskussion um das Hirntod-Kriterium, die Kultur von Tod und Leiche und die Frage nach einer moralischen Pflicht zur Organspende zeigt die anthropologisch-ethische Vehemenz der Technik.

Blumenberg, Hans
Ethik der Organtransplantation
Heidegger, Martin
Hirntod-Kriterium
Pflicht zur Organspende

Summary

WIRTH, MATHIAS: **Enjambment of what is the foreign and the familiar. On the anthropological vehemence in the philosophy of technology and transplantation medicine.** ETHICA 23 (2015) 4, 337–363

It is overly simplistic to assume that "technology is technology" and "morality is morality" as if they were completely independent spheres with no mutual relation. Hence, organ transplantation technology does have a rather important anthropological and ethical dimension, apart from its obvious technological aspect. It is, in fact, a tenet of a 'philosophy of technology' that technology is not an outward modification of culture and customs. There is no such thing as harmless technology and it cannot be denied that the organ transplantation technology influences the reality of the human body, of dying and death, of one's responsibilities towards others etc. The current debate on organ transplantation, i.e. the discussion on the brain-death criterion, the ethical considerations of death and the treatment of corpses as well as the question of whether or not there is a moral obligation to donate organs stresses that the true nature of the discussion, in the first place, is not a technological but an anthropological and ethical one.

Blumenberg, Hans
brain death criterion

wäre ein Cyborg, wie Zoglauer notiert, beides zugleich, vgl. T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 28.

[92] Vgl. F. DALLMAYR: Dezentrierter Dialog (2001), S. 137, und T. ZOGLAUER: Zur Ontologie der Artefakte (2012), S. 27.

Philosophie der Technik
Respekt vor Leichen
Waldenfels, Bernhard

duty of organ donation
ethics of organ transplantation
Heidegger, Martin
philosophy of technology
respect for the dead
Waldenfels, Bernhard

Literatur

Ach, J./Anderheiden, M./Quante, M.: Ethik der Organtransplantation. Erlangen: Fischer, 2000.
Agamben, G.: Nacktheiten. Frankfurt a. M: S. Fischer, 2010.
Arendt, H.: Macht und Gewalt. München: Piper, [8]1993.
Aurenque, D.: Heideggers Ethik der Phänomene. Die moderne Technik als Gefahr und Rettung, in: S. Friesen, H./Lotz, C./Meier, J./Wolf, M. (Hg.): Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie. München: Wilhelm Fink, 2012, S. 141–153.
Baureithel, U./Bergmann, A.: Herzloser Tod. Das Dilemma der Organspende. Stuttgart: Klett-Cotta, 1999.
Bayertz, K.: Ethik, Tod und Technik. Moralische Folgen der Hirntod-Definition, in: J.S. Ach/M. Quante (Hg.): Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin. Stuttgart: frommann-holzboog, 1997, S. 75–99.
Beckmann, J.P.: Ethische Herausforderungen der modernen Medizin. Freiburg/München: Karl Alber, 2009.
Birnbacher, D.: Organtransplantation – Stand der ethischen Debatte, in: U. Wiesing (Hg.): Ethik in der Medizin. Ein Reader. Stuttgart: Reclam, 2000, S. 291–294.
Bloch, E.: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Reinbek: Rowohlt, 1970.
Blumenberg, H.: Schriften zur Technik, hg. v. A. Schmitz/B. Stiegler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2015.
Breyer, F.: Organmangel. Ist der Tod auf der Warteliste unvermeidbar? Heidelberg: Springer, 2006.
Clark, A.: Natural-born Cyborgs. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Dallmayr, F.: Dezentrierter Dialog. Waldenfels an vielfachen Diskursüberkreuzungen, in: M. Fischer/H.-D. Gondenk/B. Liebsch (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 130–156.
Decker, O.: Der Prothesengott. Subjektivität und Transplantationsmedizin. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2004.
Foucault, M.: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München: Hanser, 1973.
Freud, S.: Das Unbehagen in der Natur. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930.
Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität. Hamburg: Rowohlt, 1992.
Gehlen, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, in: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 3.1. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

GOLDSTEIN, J.: Entfesselter Prometheus? Hans Blumenbergs Apologie der neuzeitlichen Technik, in: C. Borck (Hg.): Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik, Philosophie. Freiburg/München: Karl Alber, 2013, S. 25–46.
HAUSER-SCHÄUBLIN, B./KALITZKUS, V./PETERSEN, I./SCHRÖDER, I.: Der geteilte Leib. Die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland. Frankfurt a. M.: Campus, 2001.
HEIDEGGER, M.: GA [Gesamtausgabe] 2, Sein und Zeit (1927), hg. v. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
— GA 7, Vorträge und Aufsätze (1936–1953), hg. v. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
— GA 27, Einleitung in die Philosophie (1928–1929), hg. v. O. Saame. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
— GA 71, Das Ereignis, hg. v. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.
— GA 79, Bremer und Freiburger Vorträge, hg. P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
— Gelassenheit. Pfullingen: Neske, 1959.
HIRT, S. H.: Wenn Tote Leben spenden – Organspende und Transplantation, in: H.-J. Kaatsch/H. Rosenau/W. Theobald (Hg.): Medizinethik. Berlin: LIT, 2008, S. 67–82.
HOLZNIENKEMPER, T.: Organspende und Transplantation in der Ethik der abrahamitischen Religionen. Münster: LIT, 2005.
JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
JONES, D. G.: Speaking for the Death. Cadavers in Biology and Medicine. Aldershot: Ashgate, 2000.
KALITZKUS, V.: Dein Tod, mein Leben. Warum wir Organspende richtig finden und trotzdem davor zurückschrecken. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.
KANT, I.: Träume eines Geistersehers, in: Kants gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 2. Bd, Vorkritische Schriften II. Berlin: Reimer, 1912, S. 324–373.
KELLER, M.: Ausgeschlachtet. Die menschliche Leiche als Rohstoff. Berlin: Econ, 2008.
KIERKEGAARD, S.: Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden. Düsseldorf/Köln: Diederichs, 1966.
KOMBRELL, A.: Ersatzteillager Mensch. Die Vermarktung des Körpers. Frankfurt/New York: Campus, 1994.
KODALLE, K.-M.: Überdehnte Solidaritätspflicht? Kritische Anmerkungen im Anschluss an Nikolaus Knoeppflers Vortrag, in: D. Preuß/N. Knoeppfler/K.-M. Kodalle (Hg.): Körperteile – Körper teilen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, S. 29–41.
LARGIADÈR, F.: Transplantation von Organen. Von der Mythologie bis zur erlebten Gegenwart. Basel: Schweizer. Ärzteverlag, 2010.
VOM LEHN, B.: Der Student, der jüngst noch „hirntot" war, in: Frankfurter Rundschau vom 09.05.2012, S. 23.
LEM, S.: Summa technologiae. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [6]2003.
LEROI-GOURHAN, A.: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
LUCKNER, A.: Heidegger und das Denken der Technik. Bielefeld: transcript, 2008.

LUKÁCS, G.: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt: Luchterhand-Literaturverlag, 1978.
MEILAENDER, G.: Gifts of the Body. *The New Atlantis* 13 (2006), 25–35.
MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter, 1966.
MILLER, F. G./TRUOG, R.D.: Death, Dying and Organ Transplantation. Reconstructing Medical Ethics at the End of Life. Oxford: Oxford University Press, 2012.
MÜLLER, E.: Technik, in: R. Buch/D. Weidner (Hg.): Blumenberg lesen – ein Glossar. Berlin: Suhrkamp, 2014, S. 323–336.
MÜLLER, O.: Natur und Technik als falsche Antithese. Die Technikphilosophie Hans Blumenbergs und die Struktur der Technisierung. *Philosophisches Jahrbuch* 115 (2018), 99–124.
NANCY, J.-L.: Der Eindringling. Das fremde Herz. Berlin: Merve, 2000.
PITCHER, G.: The Misfortunes of the Death, in: John M. Fischer (Hg.): The Metaphysics of Death. Stanford: Stanford University Press, 1993.
PRÖPPER, T.: Theologische Anthropologie, Bd. 1 u. 2. Freiburg i. Br.: Herder, 2011.
RECKI, B.: Technik und Moral bei Hans Blumenberg, in: C. Borck (Hg.): Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik, Philosophie. Freiburg/München: Karl Alber, 2013, S. 64–87.
RÜHLE, V.: Befremdetes Antworten und beantwortbare Fremdheit. Anmerkungen zur schöpferischen Dimension „responsiver Rationalität", in: M. Fischer/H.-D. Gondenk/B. Liebsch (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 130–156.
SCHMIEDEBACH, H.-P.: Von Pulslosigkeit und Elektrisieren – Die Medizin und der „Scheintod" im 18. und 19. Jahrhundert, in: J. Guthmann/R. Meyer/J. Raeder (Hg.): Tod im Wendland – Ein Lese- und Bilderbuch (Wustrower Museumsschriften zur Zeitgeschichte, Bd. 6). Wustrow: Museum Wustrow, 2014, S. 262–266.
— Vom Beginn der Quantifizierung des Körpers: Der Mensch auf der Waage. *Hamburger Ärzteblatt* 5 (2005), S. 239.
SCHNEIDER, W.: „So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!". Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland. Münster: LIT, 1999.
SCHÜSSLER, I.: Machenschaft und Gestell. Heideggers zweifache Auslegung der Technik, in: H. Friesen/C. Lotz/J. Meier/M. Wolf (Hg.): Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie. München: Wilhelm Fink, 2012, S. 65–97.
SIEP, L.: Die wissenschaftlich-technische Moderne und ihre ethischen Folgen, in: M. Quante/E. Rózsa (Hg.): Anthropologie und Technik. Ein deutsch-ungarischer Dialog. München: Wilhelm Fink, 2012, S. 157–169.
SLOTERDIJK, P.: Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.
STEIGLEDER, K.: Organtransplantation, in: S. Schulz/K. Steigleder/H. Fangerau/N.W. Paul (Hg.): Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin. Eine Einführung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006, S. 410–434.
TREML, A.K.: Pädagogische Ideengeschichte. Ein Überblick. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

WALDENFELS, B.: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.
— „...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung". Gespräch mit Bernhard Waldenfels, in: M. Fischer/H.-D. Gondenk/B. Liebsch (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 409–459.
WILKINSON, T.M.: Ethics and the Acquisition of Organs. London: Clarendon, 2011.
WIRTH, M.: Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid' tötet? Zur Ethik des Mitleids im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas. *Theologie und Philosophie* 87 (2012), 237–250.
— Die Gabe von Brot, Haut und Eingeweiden. Emmanuel Lévinas' Philosophie der Not des Anderen und eine Ethik der Organgabe. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 57 (2013), 183–194.
— Wenn man tut, was man nicht sieht. Ein Gespräch über Haupt- und Nebeneffekte zwischen Technikphilosophie und einer Ethik der Informationstechnologie. *Ethica* 21 (2013), 99–122.
— Der Worumwille von Arbeit als Therapie – Zur Anthropologie und Ethik psychiatrischer Arbeitstherapie in der Weimarer Zeit, in: M. Ankele/E. Brinkschulte (Hg.): Arbeitsrhythmus und Anstaltsalltag. Arbeit in der Psychiatrie vom frühen 19. Jahrhundert bis in die NS-Zeit. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015, S. 135–156.
ZOGLAUER, T.: Zur Ontologie der Artefakte, in: H. Friesen/C. Lotz/J. Meier/M. Wolf (Hg.): Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie. München: Wilhelm Fink, 2012, S. 13–30.

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

INFORMATIONSSPLITTER

Umstrittener Rodrigues-Bericht

Mit großer Mehrheit wurde am 9. September 2015 in Straßburg der „Bericht über die Stärkung von Mädchen durch Bildung in der Europäischen Union" vom Europäischen Parlament angenommen. 408 Abgeordnete votierten dafür, 236 dagegen und 40 enthielten sich der Stimme. Der Bericht, hinter dem die portugiesische Sozialistin *Liliana Rodrigues* steht, wird nicht zuletzt wegen seiner Forderung nach verpflichtender Sexualkunde an Grundschulen kritisiert. Schon im Vorfeld hatten mehr als 160.000 Personen eine Petition unterzeichnet, mit der die Abgeordneten gebeten wurden, den Bericht abzulehnen. Man befürchtet, dass den Schulen eine Gender-Ideologie aufgezwungen wird, die Rechte der Eltern bei der Erziehung beschnitten und durch die im Bericht verankerte Forderung einer „fächerübergreifenden Bewusstseinsförderung für Mädchen" in Bezug auf ihren Körper kostenlose Abtreibungsmöglichkeiten forciert werden. Auch seien ältere Schulbücher durch genderkonforme zu ersetzen. Letztlich sieht man das Subsidiaritätsprinzip der EU untergraben, welches in Familien- und Bildungsfragen die Zuständigkeit bei den einzelnen Mitgliedstaaten sieht. Insgesamt wird der Rodrigues-Bericht von Kritikern als ein „Angriff auf die natürliche Familie sowie auf die Rechte eines jeden einzelnen Kindes in der EU" gewertet.

ETHICA 23 (2015) 4, 365–368

DISKUSSIONSFORUM

STREIT UMS DIGITALE LERNEN

Zwang für Lehrer und Schüler zur E-Smog-Didaktik?

Werner Thiede

Die fortschreitende Digitalisierung unserer Kultur evoziert keineswegs nur auf dem Sektor des Datenschutzes Probleme, wie man oft meinen könnte. Vielmehr geht es beispielsweise auch auf dem Gebiet der Bildung um neue Fragen, die ins Ethische hineinreichen.

Die digitale Bildung an deutschen Schulen zu verbessern, ist ein politisches Ziel der Bundesregierung und der Länder. Der bayerische Ministerpräsident Horst Seehofer etwa wünscht sich, dass die digitale Revolution „in allen Lebensbereichen, von den Schulen bis zur Kultur", die Herrschaft ergreift. Offenbar geniert man sich nachhaltig angesichts des schlechten Abschneidens von Schülern in Deutschland bei einer internationalen Studie zu Computer-Kompetenzen im vorigen Jahr: Solch ein Image stehe im Widerspruch zum Anspruch einer fortschrittlichen Bildungsnation, heißt es.

Auch die Kirchen sind seit jeher für Bildung – und haben offenbar wenig gegen deren digitale Ausgestaltung einzuwenden. So hat die 11. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im November 2014 bekundet: „Als evangelische Kirche gestalten wir den digitalen Wandel mit und vertrauen auch in der digitalen Gesellschaft auf Gottes Begleitung." Doch unumstritten ist dieser Trend keineswegs.

Schädlich für die geistige Entfaltung von Kindern

Namentlich seit dem internationalen Bestseller „Digitale Demenz" aus der Feder des Ulmer Hirnforschers Manfred Spitzer hat sich herumgesprochen, dass es nicht unproblematisch ist, bereits Minderjährige an digitale Geräte heranzuführen. Spitzer weiß: „Die Obama-Administration verfolgt das Ziel, bis 2017 jedem Schüler und Studenten ein E-Lehrbuch zur Verfügung zu stellen. Auch europäische Regierungen sind von einer Art digitalem Fieber ergriffen; sie wollen so schnell wie möglich die digitale Revolution in Klassenzimmern und Universitäten ausrufen." Auch sein neuestes Buch *Cyberkrank! Wie das digitalisierte Leben unsere Gesundheit ruiniert* (2015) spricht Bände. Doch nach wie vor wird die Wirkung entsprechender Geräte und Methoden aufs Lernen, ja auf das leibliche und seelische Befinden von Kindern und Jugendlichen viel zu wenig kritisch hinterfragt. Vielmehr erweist sich die „Digitalisierung der Bildung" als Teil einer Gesamtstrategie für den Umbau zur Industrie 4.0, die sich riesige Gewinne ausrechnet.

Schon warnen weitere Wissenschaftler vor der digitalen Revolution des Lernens. So heißt es in dem neuen Buch „Die Lüge der digitalen Bildung – Warum unsere Kinder das Lernen verlernen" von Prof.

Gerald Lembke, Studiengangleiter für Digitale Medien in Mannheim, und Diplomvolkswirt Ingo Leipner: Wenn es nach Wirtschaft und Politik gehe, würden Kindergärten und Schulen massiv mit WLAN, Tablets und anderen digitalen Wunderwaffen aufrüsten, während an Lehrern und Erziehern gespart werde. Die Bildschirme fräßen zusehends die Lebenszeit der Kinder – dabei ist es aus entwicklungspsychologischer Sicht fatal, vor dem zwölften Lebensjahr auf digitale Medien zu setzen. Die Autoren fragen: Wie sollen Kinder und Jugendliche ihre kognitiven Fähigkeiten entwickeln, wenn digitale Medien sie ständig aus der Wirklichkeit herausreißen? „Kinder brauchen eine starke Verwurzelung in der Realität, bevor sie in virtuelle Abenteuer stürzen. Ihr Gehirn entwickelt sich besser, wenn kein Tablet oder Smartphone reale Welterfahrung verhindert." Weiter geben Lembke und Leipner zu bedenken, dass in unserer ohnehin fragwürdigen Überwachungskultur die Überwachung des Lernverhaltens beim sogenannten E-Learning keineswegs zu begrüßen sei. Und sie zitieren die Hirnforscherin Gertraud Teuchert-Noodt: „Kinder werden quasi gezwungen, sich in Tablets und Co. zu vernarren. Das digitale Feuerwerk schneller Videos und bunter Animationen löst ein Reizbombardement aus, das auf den Hippocampus niedergeht. Sein Belohnungssystem überdreht, es werden unaufhaltsam pathologisch veränderte Frequenzen abgefeuert, die das Stammhirn massiv überfordern. Bestimmte Module reifen vermutlich zu schnell und unzulänglich. Das alles geschieht in einem Alter, in dem das Stirnhirn nicht im Ansatz in der Lage ist, die notwendige Kontrolle über kognitive Konflikte auszuüben. Wie ein traumatisches Erlebnis wird sich dieser Vollrausch auf das Stirnhirn auswirken, wenn weitere Negativfaktoren dazukommen. Ein Super-GAU bei der Gehirnentwicklung."

Aus guten Gründen warnt nicht zuletzt der Präsident des Deutschen Lehrerverbands, Josef Kraus, vor einer „totalen Computerisierung des Klassenzimmers": Sie würde Flüchtigkeit und Konzentrationsmangel fördern sowie das Durchhaltevermögen verringern. Der schöne Umstand, dass E-Books den Schulranzen leichter machen, wiegt die offenkundigen Nachteile der digitalen Revolution gerade auch auf pädagogischem Gebiet nicht auf.

Kein Wunder, dass Ende Juli 2015 die Deutsche Presse-Agentur verbreitete: Smartphones, Tablets und Computer bleiben nach Meinung von Kinderärzten trotz neuester Entwicklungen schädlich für die geistige Entfaltung von Kindern. Vom Argument, Kinder sollten möglichst früh an digitale Technik herangeführt werden, um später einer weithin digitalisierten Arbeitswelt gerecht zu werden, hält Till Reckert vom Berufsverband der Kinder- und Jugendärzte (BVKJ) wenig: „In unseren Praxen sehen wir eher das Gegenteil: Je mehr und je früherer Medienkonsum im Kindes- und Jugendalter, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass Kinder mit dem Leben und dann auch mit Medien nicht gut zurechtkommen." Er vermutet: „Wer früh und ausschließlich googelt, um zu seinen Informationen zu kommen, wird später ein schlechterer Rechercheur."

Strahlengewitter im Klassenzimmer?

Hinzu kommt die allzu gern tabuisierte Problematik gepulster elektromagnetischer Hochfrequenz-Strahlung bei Tablets und Smartphones, die ja über gar kei-

nen Kabelzugang verfügen. Wireless gilt als schick; doch die potentiellen gesundheitlichen Kurz- und Langzeitschädigungen durch entsprechende Technologien werden oft übertüncht durch ihre geradezu magische Faszinationskraft einerseits und wirtschaftliche Profit-Interessen andererseits. PETER HENSINGER von der Verbraucherschutz-Organisation Diagnose-Funk weiß: „Die Ergebnisse internationaler Forschungen verdeutlichen die Brisanz des Smartphone- und WLAN-Hypes, besonders wenn in Zukunft in Schulklassen online mit Tablets gelernt werden soll: 30 surfende Schüler erzeugen im Klassenzimmer ein regelrechtes Strahlengewitter!" Angesichts der Tatsache, dass Kinder und Jugendliche heutzutage oft stundenlang digitale Endgeräte nutzen und sich damit permanent einem Schädigungspotenzial aussetzen, ist der Einsatz von funkgestütztem Lernmaterial und WLAN-Strahlung an Schulen besonders im Wachstumsalter riskant.

Manche Mobilfunk-Studien belegen eine Vielzahl von Beeinträchtigungen weit unterhalb der geltenden Grenzwerte. Eine russische Verlautbarung zählt hierzu bei Kindern Störungen des Herzens und Störungen des Immunsystems sowie – für die Schule besonders bedeutsam – Kopfschmerzen, Tagesmüdigkeit, Reizbarkeit und Nervosität, Lern- und Verhaltensstörungen. Sogar der Chef des belgischen Mobilfunkbetreibers Belgacom hat noch vor wenigen Jahren Schülern geraten, kein WLAN zu nutzen. In diesem kritischen Sinn gab es auch WLAN-kritische Empfehlungen der deutschen Bundesregierung, des bayerischen Landtags und des Philologenverbands Baden-Württemberg. Diese Warnungen scheinen aber inzwischen vergessen, da man breitflächig daran geht, immer mehr Schulen systematisch mit WLAN auszustatten. In einer Presseinformation des Umweltbundesamtes hieß es noch 2013: „WLAN-Access-Points, WLAN-Router und Basisstationen von Schnurlostelefonen kommen am besten in den Flur oder einen anderen Raum, in dem man sich nicht dauernd aufhält." Eine Recherche der Verbraucherorganisation Diagnose-Funk kam mittlerweile auf 38 Studien zu WLAN, die dessen Risikopotential nachweisen. Ist das den digital fanatisierten Bildungspolitikern egal? Hatte nicht erst voriges Jahr der Ärztearbeitskreis Digitale Medien Stuttgart, dem 20 Medizinerinnen und Mediziner aus Baden-Württemberg angehören, die Einführung von Tablets, Smartphones und WLAN als Unterrichtsmedien an Schulen als unkritische Übernahme eines Fortschritts-Hypes gebrandmarkt? In einem Offenen Brief bemängelten die Ärzte, dass die aus der Wissenschaft und Medizin vorgebrachten Bedenken zur Nutzung digitaler Medien in den Schulen nicht beachtet würden.

Auch eine international zusammengesetzte Wissenschaftler-Vereinigung namens BioInitiative Working Group warnt inzwischen entschieden vor dem Einsatz drahtloser Technologie in Schulen: „Grundsätzlich handelt es sich um ein nicht reguliertes Experiment an der Gesundheit und dem Lernverhalten von Kindern. Mikrowellen von Wireless-Technologie unterbrechen Denkvorgänge – was könnte für das Lernen schlimmer sein?" Technologie lasse sich auf eine sicherere Art und Weise über drahtgebundene Geräte einsetzen, da diese nicht die Mengen an biologisch zerstörender Mikrowellenstrahlung produzieren. Der kanadische Strahlenexperte DARIUS LESZCZYNSKI hält fest: „Wir können mit Recht

darüber besorgt sein, was mit Kindern geschehen könnte, die sehr jung sind und sieben bis acht Stunden kontinuierlich der Wi-Fi-Strahlung ausgesetzt sind. Es ist eine verantwortungsvolle Vorsichtsmaßnahme, den Wi-Fi-Betrieb in den Schulen zu verbieten." Eine digitale E-Smog-Didaktik sollte sich nicht als pädagogische Selbstverständlichkeit etablieren dürfen.

Kirchliches Wächteramt angesichts der digitalen Revolution

Bildungspolitik muss ganzheitlich verstanden werden, also Leib und Seele mit berücksichtigen. Sie darf nicht zum Türöffner für ökonomische Verwertungsinteressen werden. Will sie Medienkompetenz erreichen, so kann diese gerade nicht darin bestehen, junge Menschen den Medien gezwungenermaßen auszuliefern, sondern ihnen Mündigkeit, also auch mögliche Kritik und Distanz ihnen gegenüber beizubringen. Der Lehrer ARNE ULBRICHT zum Beispiel votiert in seinem heuer erschienenen Buch „Schule ohne Lehrer?" entschieden dafür, die Schulen sollen doch in erster Linie Alternativen zum dauerhaften Internetkonsum aufzeigen.

Kirchen könnten und sollten namentlich über die ihnen verbundene Religionslehrerschaft dazu beitragen, dass die Freiheit im Umgang mit digitalen Geräten gewährleistet bleibt. Dazu gehört auch die negative Freiheit, sie wegen ihrer bedenklichen Eigenschaften nach Möglichkeit zu meiden oder sehr begrenzt zu verwenden. Im Sommergespräch der evangelischen Akademie Tutzing haben kürzlich die Professorin JOHANNA HABERER und die IT-Spezialistin und Juristin YVONNE HOFSTETTER eindrücklich vor den Unfreiheiten gewarnt, die sich durch die Digitalisierung unserer Kultur auftun. Und sie haben hierbei die wichtige Rolle der Kirchen unterstrichen: Wenn nicht von ihnen her, von woher sonst sollten wache, technologiekritische Einwände gegenüber der alles überrollenden High-Tech-Revolution unserer Tage kommen? Hat dies nicht jüngst sogar Papst FRANZISKUS in seiner Enzyklika *Laudato si'* deutlich gemacht? 2015 wurden kirchlicherseits endlich andere Töne als bisher laut.

Nachdem Kirchen von jeher in Sachen humane Bildung eine führende kulturelle Rolle innehatten, sollten sie in der Tat auch angesichts der Ambivalenzen einer „digitalen" Bildung das Wort ergreifen und deutlich erklären: In den Schulen dürfen weder Kinder und Jugendliche noch die Lehrerschaft zur Akzeptanz einer umstrittenen Technologie gezwungen werden. Ist doch, wie schon vor fast 70 Jahren der Philosoph MAX SCHELER deutlich gemacht hat, der Gedanke der Bildung nicht von der Idee der Humanisierung zu trennen. Und beim Prinzip der Menschlichkeit muss es aus christlicher Sicht namentlich auch auf dem Bildungssektor bleiben – gegen die Interessen eines digitalisierungsfanatischen Posthumanismus, der sich in unseren Tagen breitmacht. Der Feuilletonist ECKHARD FUHR warnt mit Recht: „Die digitale Revolution droht die bürgerliche Kultur zu zerstören, auch wenn im Internet noch so heiß über neue Bürgerlichkeit diskutiert wird." Es ist an der Zeit, dass Theologie und Kirche die Zeichen der Zeit erkennen und sich bereit zeigen, für den Erhalt einer analogen Bildungskultur einzutreten.

Werner Thiede ist evangelischer Pfarrer, apl. Prof. für systematische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg und Publizist. Sein neuestes Buch heißt „Digitaler Turmbau zu Babel. Der Technikwahn und seine Folgen" (München 2015)

Ethica 23 (2015) 4, 369–376

BÜCHER UND SCHRIFTEN

NAGEL, TILMAN: **Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam.** Berlin: Duncker & Humblot, 2014, 422 S., ISBN 978-3-428-14373, Brosch., EUR 29.90

Die Auffassung, dass die heutigen, zumeist parlamentarischen Demokratien nicht unbedingt die beste aller möglichen Herrschaftsformen darstellen, ist für jene, die sich mit politischer Theorie und Ideengeschichte befassen, längst zu einem *locus communis* geworden. Zu sehr hat sich der Machtdiskurs in den letzten Jahrzehnten vom Bürger, über eine mediale Inszenierung von einem aus Eigeninteresse geleiteten Handeln unterschiedlichster Gruppierungen bis hin zu staatlichen Organen gewandelt, die ihren angestammten Platz in einer Demokratie zuweilen ohne Vorbehalte zu verlassen gewillt sind (Stichwort NSA). Freilich bleibt die Herrschafts-Form dabei *formaliter* unangetastet; die Kluft zwischen Obrigkeit und Bürger wird jedoch *realiter* zunehmend spürbar größer. Politische Korrektheit als politisch-mediales Machtinstrument, um kritische Einlassungen zu sich in dieser Kluft befindlichen Themen schon a priori zu unterbinden, hat den Autor nach eigenen Angaben im vorliegenden Buch dazu veranlasst (siehe Einführung), einige seiner Aufsätze und Vorträge, die sich um die Frage nach einer wirklichkeitsnahen Betrachtung des Islam drehen, gesammelt zu veröffentlichen.

Dabei wendet sich der angesehene Arabist und Islamwissenschafter Tilman Nagel in diesem Buch auf rund 400 Seiten und in vier Sachgebiete samt jeweiliger Einleitung unterteilt an „den deutschen Leser, der vor der durch unsere politische Klasse bislang nicht beantworteten Frage steht, ob man es zulassen soll, dass sich innerhalb des säkularisierten freiheitlich-demokratischen Gemeinwesens eine Bevölkerungsgruppe etabliert, die die Religionszugehörigkeit von einer privaten Angelegenheit zu einem Faktor der Ausübung von Macht erhebt" (11).

In einem ersten Teil (55–150) verrät Nagel Grundsätzliches über den Islam. So erfährt man beispielsweise aus den ersten drei der sechs vorliegenden Beiträge, die eine religionsgeschichtliche Untersuchung darstellen, Interessantes über den Ursprung des mohammedanischen Monotheismus, dessen Menschenverständnis und über die muslimische Glaubensgemeinschaft als Gottes Willensträger. Nicht unerwähnt bleiben soll auch der vierte Beitrag „Religion und Staat im Islam seit dem 11. Jahrhundert" (115–124), der sich mit der Frage nach dem Stellenwert von Religion und Staat im Islam seit dem 11. Jahrhundert beschäftigt. Die wesentliche und, wie mir scheint, gut begründete Erkenntnis dieses Beitrags liegt darin, dass sich im 11. Jahrhundert wohl ein Bruch hinsichtlich der islamischen Auffassung von Staatlichkeit vollzog, welcher sich darin äußerte, dass fortan die vollständige Islamisierung der Gesellschaft zum Daseinszweck der islamischen Herrschaft erhoben wurde (vgl. 119).

Der zweite, sich aus zwei Beiträgen zusammensetzende Teil (151–193) bietet dem Leser eine Gegenüberstellung von Islam und Christentum. Bezogen auf den modernen Staat sieht Nagel das Christentum als *conditio sine qua non* für dessen Entstehung an, wobei festzuhalten bleibe, dass die christlichen Kirchen seit der frühen Neuzeit nicht mehr aktiv an der Herausbildung der Idee der individuellen Menschenrechte partizipiert hätten (159). Für den Islam zeige sich ein anderes Bild.

In ihm offenbare sich eine Diesseitsbezogenheit hinsichtlich des Wissens, wie eine Gesellschaft, ein Gemeinwesen zu gestalten sei. Dabei orientiere sich der Islam nicht

am Grundgesetz, sondern an „Medina unter dem Regiment des Propheten Mohammed" (161).
Im dritten Teil dieses Buches (195–304) behandelt Nagel das Verhältnis von Islam und säkularem Staat. Auch hier zeigt sich, was im Übrigen für das ganze Buch gilt, dass keine populistisch reißerische, ideologisch gefärbte Abrechnung mit dem Islam angestrebt wird, sondern vielmehr durchwegs eine sachliche und fundierte Auseinandersetzung stattfindet. Aus den fünf Beiträgen dieses Teils entnehmen wir beispielsweise, dass der Zweck des Gemeinwesens im Islam die Sicherung des Ritenvollzuges, der Riten, die sich aus der Fünfheit der Individualpflichten zusammensetzen, sei und dass nur Muslime Mitglieder dieses Gemeinwesens sein können (235f.). Zur Sicherstellung des Daseinszweckes des Gemeinwesens diene der Dschihad und der Freitagsgottesdienst, welche durch die Scharia, dem durch Allah gesetzten Recht, geregelt sind (238). Auch wendet sich Nagel, nicht ganz unbegründet, gegen die postmoderne Deutung des Islam, die in einer allzu einfachen Weise die Trennung zwischen Islam und Islamismus ermöglicht. Es ließe sich die, wenn überhaupt nur schwer zu entscheidende Frage stellen: „Wo genau hört die genaue Befolgung schariatischer Vorschriften auf, wo geht sie in einen Angriff auf die säkulare Gesellschaft über?" (267)
Der vierte und zugleich letzte Teil (305–407) trägt den Titel „Mit Muslimen streiten". Als Streitgegenstand sticht vor allem die Beziehung zum Grundgesetz ins Auge. Zahlreiche Aussagen des Korans sind wortwörtlich genommen und – hier ist dem Autor beizustimmen – mit dem deutschen Grundgesetz nicht vereinbar. Der gesellschaftlichen Pluralität stehen diesbezüglich Aussagen wie beispielsweise zu den Andersgläubigen und Glaubenslosen (vgl. 347), zur Legitimierung der Gewaltanwendung gegenüber ebendiesen Gruppen (vgl. 356) oder aber auch zur Stellung der Frau (vgl. 369ff.) diametral entgegen. Ein Ausweg könnte in der Historisierung der heiligen Texte des Islam liegen; zumindest jener Textstellen, die sich während des Wirkens Mohammeds inhaltlich verändert haben. Gemeint sind hier Textstellen, die sich auf lebenspraktische Fragen beziehen (346). Ein ausführliches Register (408–422) beschließt das Buch.
Als Fazit bleibt: Tilman Nagels Sammelband sollte gelesen werden. Er bietet dem Leser eine Fülle von wertneutral und intellektuell redlich aufgearbeiteten Informationen, wie man sie in der heutigen, in der Tat oftmals von politischer Korrektheit durchsetzten Medienlandschaft kaum noch vorfindet.

Jürgen Koller, Tobadill/Innsbruck

EISSA, TINA-LOUISE: **Gesünder, intelligenter, perfekt? Selbstgestaltung durch Enhancement im Kontext pluralistischer Ethik.** Freiburg/München: Karl Alber, 2014 (Angewandte Ethik; 16), 580 S., ISBN 978-3-495-48652-8, Kart., EUR 49,00

Im heutigen biotechnologischen Zeitalter spielt Enhancement eine zentrale Rolle. Nach Tina-Louise Eissa besteht das Ziel von Enhancement darin, „erbschädigende Einflüsse und die Verbreitung von Erbkrankheiten zu verhindern, unerwünschte Eigenschaften zu beseitigen, gewollte Ziele zu fördern und durch Erforschung erbbiologischer Gesetze und durch Kontrolle [...] des Fortpflanzungsprozesses zu einer Weiter- und Höherentwicklung und zu einer Verbesserung der Gesellschaft [...] zu gelangen" (S. 13, Anm. 7). Dabei stellt sich die Frage, inwieweit die Nutzung der neuen Techniken „neue Belastungen und Probleme" (S. 20) nach sich ziehen könnte. Müssen wir etwa mit einer neuen Form von Eugenik rechnen? Welche Gefahren bestehen wirklich?
Eissa gibt in ihrer Dissertation im ersten Kapitel einen „Überblick der an der Enhancement-Debatte beteiligten philosophi-

schen Positionen" (vgl. S. 24–35) und unterscheidet zwischen „biokonservativen", „skeptischen" und „bioliberalen" Positionen. Zu den Letzteren sind die Trans- und Posthumanisten zu rechnen, laut denen der Nutzung der erwähnten Techniken keine Grenzen gesetzt werden sollten. Zwischen Konservativen und Liberalen werden heftige Debatten geführt, es bestehen große weltanschauliche Differenzen. Nach Eissa ist die Gegenwart generell durch Pluralität hinsichtlich der Frage nach dem Wesen des Menschen gekennzeichnet. Während die einen an einer unveränderlichen und schützenswerten Natur des Menschen festhalten, plädieren die anderen für dessen Verbesserung und Vervollkommnung. Eissa versucht mit ihrer Arbeit nicht nur, „den Diskurs über Enhancement verständlich zusammenzufassen" (S. 49), sondern auch, „eine Einigung zwischen den Diskussionspartnern vorzuschlagen" (S. 50).

Im zweiten Kapitel kommt sie darauf zu sprechen, was der Mensch ist: Er ist ein „leiblich-personales Wesen" (S. 55), das durch die Fähigkeit zur Distanznahme zu sich selbst, durch Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung gekennzeichnet ist. Des Weiteren stellt Eissa dar, welche Ethikkonzepte seitens der Bioliberalen und Biokonservativen eingesetzt werden. In diesem Zusammenhang geht sie der Frage nach, „welche Ethik nun für die Betrachtung der Enhancement-Debatte geeignet" (S. 80) ist. Im dritten Kapitel erläutert sie, was Biotechnologie und was Enhancement ist, welche Enhancement-Praktiken es gibt und welche möglich sind: Beim Phäno-Enhancement handelt es sich es um „Veränderungen des eigenen Leibes" (S. 103) z.B. mittels Sport oder plastischer Chirurgie. Beim Neuro-Enhancement geht es um Veränderungen des Gehirns durch „*pränatale Intelligenzsteigerung*" (S. 105), Doping oder die „Implantation von *Neuro-Prothesen*" (S. 107). Zum epigenetischen Enhancement sind u.a. reproduktives Klonen, „die Einnahme *genom-spezifischer Medikamente*" (S. 122) oder die somatische Gentherapie zu zählen. Ziel ist die Behandlung von Mukoviszidose, HIV, Diabetes etc. Genetisches Enhancement kann in Ektogenese, in Embryonensplitting sowie in der Keimbahntherapie bestehen.

Im vierten Kapitel verfolgt Eissa zwei Ziele: Zum einen sollen bezüglich der privaten und gesellschaftlichen wie auch wissenschaftlichen Debatten „die verschiedenen Perspektiven und die sich aus ihnen ergebenden positiven und negativen Erwartungen der [...] Betroffenen bezüglich des Einsatzes von Enhancement dargestellt und zusammengefasst werden", zum anderen soll „für Akzeptanz der Differenzen zwischen bioliberalen und biokonservativen Vorstellungen plädiert" (S. 169f.) werden. Folgende Fragen stellen sich: Ist es erstrebenswert, Kinder im Labor künstlich zu erzeugen? Ist es unmoralisch, sich schönere, intelligentere und gesündere Kinder zu wünschen? Darf „mit Embryonen geforscht" (S. 172) und dürfen Menschen geklont werden? Ändert sich durch Enhancement die Einstellung gegenüber dem Leiden und dem Tod? Was ist der Mensch? Eissa listet zahlreiche weitere Fragen auf und geht sodann dem Zusammenhang zwischen „Enhancement und der Frage nach dem Wesen des Menschen" auf den Grund.

In einem Rückblick stellt sie die Positionen der philosophischen Anthropologie von der Antike bis zur Gegenwart dar und geht der Frage nach, welche Einstellung die einzelnen Philosophen zu den unterschiedlichen Enhancement-Praktiken haben könnten. Das Ergebnis ist überraschend: Es „war keine Position zu finden, nach der Biotechnologien generell abzulehnen sind" und zwar deshalb, weil „der Interpretation gemäß kein Enhancement dazu in der Lage ist, dem jeweils angenommenen Wesen des Menschen entgegenzulaufen" (S. 274). Eissa plädiert unter Berufung auf Nietzsche, Plessner und Irrgang sowie auf Darwin, Spencer und Welsch für eine zeitgemäße Sicht des Menschen, die ihn als ein

sich kontinuierlich entwickelndes und als „ein Zukunft-offenes und Zukunft-fähiges Wesen" (S. 282), als Wesen mit Potential „zur Freiheit im Sinne der Ermächtigung zur Selbstgestaltung" (S. 284) – auch mittels Enhancement – in den Blick nimmt. Im weiteren Verlauf expliziert Eissa, mit welchen Vorstellungen von „Natürlichkeit" Konservative und Liberale argumentativ arbeiten und versucht, zwischen den Opponenten zu vermitteln. Schließlich macht sie die „in bioethischen Diskussionen" immer wieder verhandelte „Idee der Menschenwürde" (S. 332) zum Thema und zeigt auf, welches Verständnis von Menschenwürde Konservative und Liberale präferieren. Auch wenn von beiden Seiten gewisse Enhancement-Praktiken als wenig gefährlich für die Menschenwürde eingeschätzt werden, besteht Uneinigkeit hinsichtlich der Frage, ob Prä-Embryonen und Embryonen, Föten und Neugeborenen Menschenwürde zugesprochen werden soll.

Im fünften Kapitel stellt Eissa die Frage nach der Möglichkeit eines Konsenses zwischen Bioliberalen und Biokonservativen. Sie selbst plädiert für eine postmoderne Position der Pluralität, die in der Anerkennung und Zulassung von Dissensen besteht. Es sei nicht zielführend und „unnötig, inhaltliche Übereinstimmung in Bezug auf Werte und Normen zu erzielen", da „inhaltliche Dissense" solange keine „prinzipiellen Hindernisses" sind, „solange sie von dem Konsens, alle Dissense zu *berücksichtigen* und sich auf sie *einzulassen*, getragen werden" (S. 458). Letztlich gelten Eissas Sympathien jenen (bioliberalen) Positionen, die der oben angesprochenen zeitgemäßen Sicht des Menschen zuneigen und die für die Werte Autonomie, Freiheit und Pluralität eintreten. Im sechsten Kapitel fasst sie ihre Schritte und Thesen zusammen und schließt mit einem offenherzigen Bekenntnis für die Freigabe von Enhancement, sofern gewisse Bedingungen erfüllt sind: „*In dubio pro libertate*", so ihre Ansicht (S. 518). Ihr Werk besticht durch gut nachvollziehbare Argumentation und sorgfältige Recherchearbeit. Die hier nur grob umrissene zeitgenössische Diskussion wird von ihr detailliert und differenziert dargestellt. Die Sprache ist klar und verständlich, die einschlägigen Definitionen und Begriffsklärungen im Anhang sind für den Enhancement-Laien sehr hilfreich.

Johannes Krämmer, Salzburg

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften: Menschenrechte in der katholischen Kirche. Münster: Aschendorff, 2014 (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften; 55), 268 S., ISBN 978-3-402-10987-8, ISSN 0075-2584, Brosch., EUR 36.00

Das Jahrbuch basiert auf den Erkenntnissen einer interdisziplinären Fachtagung aus dem Jahr 2013 anlässlich des fünfzigsten Jahrestages der Friedens- und Menschenrechtsenzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. Es nimmt sich des höchst facettenreichen Themas der Menschenrechte an, wobei deren Umsetzung in der katholischen Kirche im Mittelpunkt der Untersuchungen steht. Dazu wurden mehrere überwiegend deutschsprachige Beiträge gesammelt. Deren Ziel ist es, in Eröffnung theologischer, ethischer sowie gesellschaftswissenschaftlicher Perspektiven den Stellenwert menschenrechtlichen Denkens und Handelns in der katholischen Kirche als Institution zu beleuchten. Die Autorinnen und Autoren vertreten mit der Moral- und Pastoraltheologie, der Sozialethik, der Kirchenrechts- und Politikwissenschaft unterschiedlichste Disziplinen. In ihren Ausführungen stützen sie sich schwerpunktmäßig auf die einschlägigen kirchlichen Primärtexte (v.a. *Pacem in terris*, *Dignitatis humanae*, CIC/1983).

Hiervon ausgehend weisen die Aufsätze wiederholt auf die mühsame Entwicklung der Menschenrechtsidee in der katholischen Kirche hin, die lange Zeit von „Skepsis" und „unverhohlener Ablehnung" (S.

21) geprägt war. Damit zeigen sie nicht nur die oftmals unterschätzte Wandelbarkeit kirchlicher Lehrtradition auf – „an always evolving [...] body of thought" (S. 45) –, sondern wertschätzen auch die positiven Entwicklungen insbesondere seit Papst Johannes XXIII. Dies gilt vor allem für die Anerkennung und den Umgang mit dem Menschenrecht der Religionsfreiheit. Anschaulich spricht Konrad Hilpert vor diesem Horizont von einem kirchlichen „Lernprozess" (S. 63). Dieser zeichne sich durch die Aneignung von Überliefertem – gedacht sei vor allem an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahr 1948 –, die eigenständige Interpretation, die bleibende Offenheit für neue Fragestellungen und die Bereitschaft zu etwaigen Selbstkorrekturen aus.

Daher ist es nur konsequent und folgerichtig, dass der Sammelband selbst an mehreren Stellen offen Kritik äußert und brachliegende Potentiale mit Nachdruck benennt. Immer wieder wird angemerkt, dass die Menschenrechte die Kirche zwar erreicht hätten und deren Anerkennung und Förderung nach außen (*ad extra*) klar erkennbar sei; jedoch werden Anfragen laut, wenn es um deren konkrete Umsetzung als ‚Christenrechte' im Innern der katholischen Kirche (*ad intra*) geht: „Dass die katholische Kirche [...] ein Menschenrechtsproblem *ad intra* hat, ist unübersehbar" (S. 201). Linda Hogan kommt daher zu dem Schluss, dass im Hinblick auf die Menschenrechte bis heute unverkennbare Lücken innerhalb der institutionellen Struktur der Kirche geblieben seien. Diese Lücken will der Sammelband aufzeigen und zu füllen helfen. Auf der Grundlage dieses zentralen Befundes fragen die Autoren somit durchweg nach konkreten Menschenrechtsdefiziten und den daraus resultierenden Herausforderungen innerhalb des kirchlichen Binnenraumes. Die Problemanzeigen konzentrieren sich hierbei vornehmlich auf Fragen der Mitwirkungsrechte und der Gewissens- bzw. Meinungsfreiheit, ohne darauf beschränkt zu sein.

So beobachtet beispielhaft Tine Stein einen „performativen Selbstwiderspruch" (S. 93) für die katholische Kirche, wenn sie die Spannung zwischen der menschenrechtlich garantierten Gewissensfreiheit und der kirchlich eingeforderten Gehorsamspflicht darstellt. Im Zuge dieser gewiss bisweilen zugespitzten Gegenüberstellung kommt sie zu dem Schluss, dass die Universalität der Menschenrechte nach außen zwar anerkannt werde, sichtbare Folgen für die eigene Sozialgestalt jedoch allzu selten gezogen würden. Hierzu aber gibt Thomas Schüller ergänzend zu bedenken, dass nicht alle Menschenrechte unbeschränkt in der katholischen Kirche gewährt werden könnten (S. 174). Dieser Einwurf gründet nicht zuletzt in der Tatsache, dass die kirchliche Rechtsordnung „eigengeartet ist" (S. 180), wie Sabine Demel näher ausführt.

Weitere Herausforderungen manifestieren sich in der Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Gesetzbuch, dem *Codex Iuris Canonici* von 1983. Die Autorinnen und Autoren lassen einen breiten Konsens hinsichtlich des weitgehend fehlenden, höchstens in Ansätzen erkennbaren Bezugs auf die Menschenrechte innerhalb der Rechtsnormen erkennen. Sabine Demel macht überdies mit Blick auf die Formulierung, Ausgestaltung und Umsetzung kirchlicher Grundrechte im Allgemeinen noch weitere Schwächen aus. Unter dem Leitbegriff der „Beteiligungsrechte" (S. 179) und im Anschluss an den Grundrechtekatalog (cc. 208–231) markiert sie Defizite hinsichtlich der gegebenen Einklagemöglichkeiten, der transparenten Umsetzung und der geschlechtergerechten Anwendung eben jener Rechte. An diese Überlegungen schließt der Sache nach Rainer Bucher an, der aus einer pastoraltheologischen Warte heraus in eine vergleichbare Richtung deutet. Auch er nimmt in seinem Beitrag neben einem „katholisch-lehramtlichen

Geschlechteressentialismus", einen strukturellen „Zulassungspaternalismus" sowie eine „stets drohende mangelnde Rechtssicherheit" (S. 203f.) wahr, die in Spannung zu den geltenden und vielerorts proklamierten Menschenrechtsstandards stünden.
In der Summe dieser und weiterer Beiträge wendet sich das Jahrbuch zweifellos einem Basisthema der theologischen und außertheologischen Wissenschaften zu. Die Leserschaft ist dementsprechend breit anzulegen. Ungeachtet einiger Wiederholungen und Einseitigkeiten erscheint der Sammelband dabei sowohl für das wissenschaftliche Fachpersonal als auch für interessierte ‚Laien' und vor allem für Studierende lesenswert. Die Beiträge erleichtern nicht nur den thematischen Erstkontakt, indem sie grundlegende Daten benennen und wesentliche Inhalte aufzeigen (v.a. Maier, Hilpert, Heinrich), sondern unterstützen durch ihre kritische Betrachtungsweise darüber hinaus die vertiefte Auseinandersetzung. Damit leistet das Jahrbuch des Jahrgangs 2014 einen gelungenen Forschungsbeitrag zum Thema ‚Menschenrechte' als einem zentralen Maßstab und Schlüsselwort kirchlicher Institutionalisierung und Praxis. Zugleich wird jedoch auch deutlich, dass wir – Wissenschaft und Kirche – in vielen Punkten der Menschenrechtsthematik „immer noch unterwegs" (S. 39) sind.

Alexander Merkl, Regensburg

DEMMER, KLAUS: **Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven.** Paderborn: Schöningh, 2014, 238 S., ISBN 978-3-506-77944-1, Kart., € 29.90, CHF 40.00

Selbstvergewisserung, Bilanz des eigenen Denkens: das ist die *Intention* dieses Buches. Klaus Demmer, mehr als drei Jahrzehnte Professor für Moraltheologie an der Gregoriana in Rom und seit 2003 Superior seines Ordens in Münster, will darin von seinem Ansatz Rechenschaft geben. Zugleich macht er einen Rundgang durch paradigmatische Themenfelder der Moraltheologie, die seine Denkweise einsichtig werden lassen. Das Werk soll – so seine Absicht – sein letztes werden. Es wird buchstäblich zum Vermächtnis, da der Autor zwei Monate nach Abschluss des Manuskripts durch einen Unfall stirbt. „Weniger die Auseinandersetzung, als vielmehr die klärende Rückbesinnung" (14) steht für Demmer im *Fokus des Interesses*. Rückblickend reflektiert er seinen Lebens- und Denkweg, betreibt „Hintergrunderhellung". Wie es der Untertitel sagt, stellt er grundlegende Themen und Perspektiven der von ihm betriebenen Theologischen Ethik in Thesen vor. Dies geschieht in zehn Kapiteln, die jeweils mit einem Schlüsselbegriff die *Hauptthemen* benennen.
Im ersten Kapitel (15–33) wird der erkenntnistheoretische Hintergrund theologischen Denkens analysiert. Für den Moraltheologen – nach Demmer immer Theologe und Philosoph in Personalunion – bildet die Gottesfrage den ständigen Horizont seiner Arbeit. Die Vernetzung von Glaubens- und Vernunftwahrheiten steht am Beginn und zieht sich durch das Buch wie ein roter Faden. „Sittliche Wahrheiten sind praktisch aufgeschlüsselte Sinnwahrheiten. Die praktische Vernunft tastet Tatsachenwahrheiten auf ihren möglichen Sinngehalt ab. Und im Gegenzug bildet sie Sinngehalte in Tatsachenwahrheiten ein. Die sittliche Vernunft bindet sich an diese Dialektik" (20). Sittliche Wahrheit reklamiert, wie Demmer sagt, im moraltheologischen Diskurs der Gegenwart „den Status von Autonomie (...). Autonomie der sittlichen Vernunft umfasst Entdecken und Konstituieren in einem." (20f.) Das Sinnwissen ist zugleich Freiheitswissen, das sich in Wahl- und Wesensfreiheit realisiert. Was in der Vergangenheit durch Naturrechtstheorien erschlossen wurde, muss in einer pluralisierten und säkularisierten Gesellschaft hermeneutisch neu gewonnen werden. „Der Theologe ist eine Stimme unter vielen anderen. Ob und inwieweit er gehört wird, hängt nicht nur

von der Überzeugungskraft seiner Argumente ab, sondern von seiner gesellschaftlichen Akzeptanz" (28).

Damit sind Stichworte genannt, die in den folgenden Kapiteln unter je neuen Perspektiven entfaltet werden. Zunächst in mehr *theoretischem Kontext*: im zweiten Kapitel wird der „Denk*anspruch* aus dem Glauben" bedacht (35–55), im dritten das „Denken aus Glauben" (57–83); im vierten wird daraus die „theologische Anthropologie der Berufung" entfaltet (85–107). Auch hier ist der „Brückenschlag zwischen Glaube und Vernunft" (99) grundlegend. Das spezifische Profil einer „autonomen Moral im Kontext des Glaubens", das Demmer vertritt, wird deutlich. Er sieht diese „nicht von der Gefahr frei, dass ihr legitimer emanzipativer Denkimpetus erschlafft. Das mag ein weiterwirkendes Nebenprodukt des aufklärerischen Vernunftverständnisses sein: Eine freischwebende und unangefochtene Vernunft gab dort den Ton an." Hingegen „darf die Moraltheologie, bei aller Hochschätzung interdisziplinären Denkens, ihr genuin theologisches Profil nicht verspielen. Daneben sollte allerdings nicht vergessen werden, dass auch lehramtliche Wortmeldungen Missverständnisse, wenn nicht gar Ärgernis hervorrufen können" (99).

Die folgenden Kapitel stellen Probleme der *moraltheologischen Praxis* in den Vordergrund. Das fünfte widmet sich der Epikie, die als „christlicher Schlüsselbegriff" gesehen wird (109–132). Sie bezeichnet das Bemühen, sich in schwierigen Situationen ethisch gut zu verhalten, auch wenn man Normen verletzt – vielleicht verletzen muss. Demmer erkennt in ihr einen „Reflex der Christologie" (111), eine christologisch inspirierte Tugend. In diesem Zusammenhang wird das Problem der wachsenden Zahl wiederverheirateter geschiedener Katholiken erörtert. Danach werden Fragen, die sich aus den biomedizinischen Möglichkeiten der Gegenwart ergeben, angesprochen. Die daraus erwachsenden Situationen als Dilemmata zu bezeichnen, lehnt Demmer allerdings ab: „Man gebraucht das Wort für Situationen, die man selbst mutwilligerweise herbeigeführt hat. Man konnte und musste vernünftigerweise mit ihrem Eintreten rechnen. Den herrschenden Zugzwang hat man selbst verursacht" (130). Das sechste Kapitel entfaltet eine „Kultur der Geschlechtlichkeit" (133–153), das siebte befasst sich mit der Denkform der Kasuistik (155–175) und kommt in diesem Kontext auf die Präimplantationsdiagnostik (165–169) zu sprechen. Unter dem Stichwort der Pluralität wird die PID im neunten Kapitel (197–217) nochmals thematisiert (213–217), um die damit verbundene Selektion in Frage zu stellen: „Eltern mussten und müssen (...) mit kranken Kindern rechnen (...). Besitzt man auch die seelische Größe, ein krankes Kind als Geschenk anzunehmen? Der Theologe, der ja immer Seelsorger ist, wird werben und nicht verurteilen" (213).

Das achte und das zehnte Kapitel sind wieder stärker *theoretisch orientiert*. Im achten Kapitel wird „Gott als biografischer Hintergrund" christlichen Lebens bedacht (177–196). Die Verklammerung von Transzendenz und Immanenz, in der Menschwerdung Gottes geglaubt, ist eine „Paradoxie", mit der zu leben dem Christen zugemutet wird. Dem Ansatz der Teleologie, d.h. einer ethischen Urteilsbildung aus der Abschätzung der Folgen unseres Handelns, widmet sich das abschließende zehnte Kapitel (219–235). Dabei wird diesem Ansatz denkerische Umsicht und ein starker Sinn für Realität zugebilligt.

Es gelingt Demmer, die *Forschungslage* im Bereich der theologischen Fundamentalmoral zu vertiefen, etwa mit den Gedanken zur pluralisierten Vernunft als Horizont (29f.), zu einer differenzierten Sicht des Naturrechts (183) und zum Anliegen des Nominalismus (144, 188, 195f., 234). Aktuelle Herausforderungen wie die Sozio- und die Neurobiologie kommen nur am Rande zur Sprache (74, 104, 234). Bemerkenswert ist die Bandbreite in der Darstel-

lung der „autonomen Moral im christlichen Kontext": Der katholische Moraltheologe ist laut Demmer „kirchlich und mithin lehramtlich gebunden" (48); andererseits bleibt in Strömungen, die eine „apodiktische Remetaphysizierung" etwa der Sexualethik betreiben, „nur ein Zerrbild ursprünglich berechtigter Anliegen" übrig (145). Sprich: „Auch der Selbstanspruch der Kirche kann zu einem Mythos verkommen" (105).
Einer *kritischen Diskussion* bedürften Demmers etwas praxisferne Gedanken, eine „aufmerksame Begleitung" jenen Gläubigen anzubieten, die in einer Ehekrise stecken, und so „ein drohendes Scheitern frühzeitig abzuwenden (...). Seelsorger und kompetente Laien müssen das Bewusstsein von Nähe vermitteln" (131; vgl. 80, 117).

Bruno Schmid, Weingarten

AULENBACHER, BRIGITTE/DAMMAYR, MARIA (Hg.): **Für sich und andere sorgen. Krise und Zukunft von Care in der modernen Gesellschaft.** Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2014 *(Arbeitsgemeinschaft im Wandel)*, 256 S., ISBN 978-3-7799-3042-6, 256 S., EUR 30.80

Sorge für sich und andere ist in jeder Gesellschaft alltäglich, die Bedingungen dafür sind jedoch schon immer prekär. Daher ist die Geschichte der Selbst- und Fürsorge, so die Herausgeberinnen, stets auch eine Geschichte des gesellschaftlichen Ringens und der Auseinandersetzung darum, wie sie gestaltet sein und von wem sie geleistet werden kann, soll, muss. Das vorliegende Buch beruht auf einer eineinhalbjährigen Veranstaltungsreihe 2012 und 2013, die von der Arbeiterkammer Oberösterreich, der Johannes Keppler Universität Linz und der Stadt Linz veranstaltet wurde. Entsprechend beschreiben viele Beiträge sehr konkret die Situation in Österreich – Organisation von haushaltsnahen Dienstleistungen, Pflegeberufe, Arbeitsbeziehungen, Arbeitsbedingungen und Arbeitszufriedenheit. Durch Vergleiche mit zahlreichen anderen europäischen und Ländern der Dritten Welt ist es jedoch für Leser aller Länder aufschlussreich.
Das erste Kapitel beschreibt die Strukturen und Prinzipien von Selbst- und Fürsorge in der Moderne – in deren Beziehungen zur Marktökonomie. Im zweiten Kapitel geht es darum, inwieweit Sorgearbeit in den Gesellschaften des Globalen Nordens und Westens auf Kosten und zu Lasten der Versorgung von Ländern des Globalen Südens und Ostens erfolgt. Das dritte Kapitel wendet sich den Herausforderungen von Care zwischen Privatwirtschaft, Staat und Drittem Sektor zu. Sowohl dieses Kapitel als auch das ganze Buch wird abgerundet durch einen Ausblick „Zur zukunftsfähigen Gestaltung von Care: Gesellschaftliche Erfordernisse, zentrale Problemlagen, sozialpolitische Herausforderungen und Lösungsansätze".
Das Buch, erschienen in der Reihe „Arbeitsgesellschaft im Wandel", bietet vielfältige Einblicke und Anregungen für weitere Forschungsvorhaben sowie Schwerpunkte für Diskussionen und notwendige Veränderungen. *Viola Schubert-Lehnhardt/Halle*

von der Überzeugungskraft seiner Argumente ab, sondern von seiner gesellschaftlichen Akzeptanz" (28).

Damit sind Stichworte genannt, die in den folgenden Kapiteln unter je neuen Perspektiven entfaltet werden. Zunächst in mehr *theoretischem Kontext*: im zweiten Kapitel wird der „Denk*anspruch* aus dem Glauben" bedacht (35–55), im dritten das „Denken aus Glauben" (57–83); im vierten wird daraus die „theologische Anthropologie der Berufung" entfaltet (85–107). Auch hier ist der „Brückenschlag zwischen Glaube und Vernunft" (99) grundlegend. Das spezifische Profil einer „autonomen Moral im Kontext des Glaubens", das Demmer vertritt, wird deutlich. Er sieht diese „nicht von der Gefahr frei, dass ihr legitimer emanzipativer Denkimpetus erschlafft. Das mag ein weiterwirkendes Nebenprodukt des aufklärerischen Vernunftverständnisses sein: Eine freischwebende und unangefochtene Vernunft gab dort den Ton an." Hingegen „darf die Moraltheologie, bei aller Hochschätzung interdisziplinären Denkens, ihr genuin theologisches Profil nicht verspielen. Daneben sollte allerdings nicht vergessen werden, dass auch lehramtliche Wortmeldungen Missverständnisse, wenn nicht gar Ärgernis hervorrufen können" (99).

Die folgenden Kapitel stellen Probleme der *moraltheologischen Praxis* in den Vordergrund. Das fünfte widmet sich der Epikie, die als „christlicher Schlüsselbegriff" gesehen wird (109–132). Sie bezeichnet das Bemühen, sich in schwierigen Situationen ethisch gut zu verhalten, auch wenn man Normen verletzt – vielleicht verletzen muss. Demmer erkennt in ihr einen „Reflex der Christologie" (111), eine christologisch inspirierte Tugend. In diesem Zusammenhang wird das Problem der wachsenden Zahl wiederverheirateter geschiedener Katholiken erörtert. Danach werden Fragen, die sich aus den biomedizinischen Möglichkeiten der Gegenwart ergeben, angesprochen. Die daraus erwachsenden Situationen als Dilemmata zu bezeichnen, lehnt Demmer allerdings ab: „Man gebraucht das Wort für Situationen, die man selbst mutwilligerweise herbeigeführt hat. Man konnte und musste vernünftigerweise mit ihrem Eintreten rechnen. Den herrschenden Zugzwang hat man selbst verursacht" (130). Das sechste Kapitel entfaltet eine „Kultur der Geschlechtlichkeit" (133–153), das siebte befasst sich mit der Denkform der Kasuistik (155–175) und kommt in diesem Kontext auf die Präimplantationsdiagnostik (165–169) zu sprechen. Unter dem Stichwort der Pluralität wird die PID im neunten Kapitel (197–217) nochmals thematisiert (213–217), um die damit verbundene Selektion in Frage zu stellen: „Eltern mussten und müssen (...) mit kranken Kindern rechnen (...). Besitzt man auch die seelische Größe, ein krankes Kind als Geschenk anzunehmen? Der Theologe, der ja immer Seelsorger ist, wird werben und nicht verurteilen" (213).

Das achte und das zehnte Kapitel sind wieder stärker *theoretisch orientiert*. Im achten Kapitel wird „Gott als biografischer Hintergrund" christlichen Lebens bedacht (177–196). Die Verklammerung von Transzendenz und Immanenz, in der Menschwerdung Gottes geglaubt, ist eine „Paradoxie", mit der zu leben dem Christen zugemutet wird. Dem Ansatz der Teleologie, d.h. einer ethischen Urteilsbildung aus der Abschätzung der Folgen unseres Handelns, widmet sich das abschließende zehnte Kapitel (219–235). Dabei wird diesem Ansatz denkerische Umsicht und ein starker Sinn für Realität zugebilligt.

Es gelingt Demmer, die *Forschungslage* im Bereich der theologischen Fundamentalmoral zu vertiefen, etwa mit den Gedanken zur pluralisierten Vernunft als Horizont (29f.), zu einer differenzierten Sicht des Naturrechts (183) und zum Anliegen des Nominalismus (144, 188, 195f., 234). Aktuelle Herausforderungen wie die Sozio- und die Neurobiologie kommen nur am Rande zur Sprache (74, 104, 234). Bemerkenswert ist die Bandbreite in der Darstel-

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

23. Jahrgang 2015 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Heidemarie Bennent-Vahle: Besonnenheit – eine unzeitgemäße Tugend, die nottut 61

Riccardo Bonfranchi: *Care Ethics* als ethische Grundlage der Telefonseelsorge 155

Dagmar Fenner: Kopftuchstreit und Burkaverbot. Eine Analyse der Argumente gegen den muslimischen Schleier 13

Martin Hähnel: Abstimmung über das Unabstimmbare? Über Chancen und Grenzen von Gesetzesvorschlägen in der aktuellen Debatte zur Sterbehilfe 195

Karl Homann: Das Können des moralischen Sollens I. Die ökonomische Problematik 243

Karl Homann: Das Können des moralischen Sollens II. Bedingungen individuellen moralischen Handelns 291

Simone Horstmann: Normalität und Ausnahme. Zur Modernitätskompatibilität des Normalitätsbegriffs bei Carl Schmitt 225

Peter G. Kirchschläger: Multinationale Konzerne und Menschenrechte .. 261

Jürgen Koller: Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm 115

Hans J. Münk: Was heißt säkulares Denken? 39

Klaus Peter Rippe: Überkreuzte Lebendspende. Ethische Gesichtspunkte 315

Hanspeter Schmitt: Glaube als Größe und Grenze optionaler Moral Im Gespräch mit Hans Joas 99

Mathias Wirth: Enjambement von Eigenem und Fremdem. Zur anthropologischen Vehemenz in Technikphilosophie und Transplantationsmedizin 337

Diskussionsforum

Streit ums digitale Lernen. Zwang für Lehrer und Schüler zur E-Smog-Didaktik? (Werner Thiede) 365

Wie sozial ist „social freezing"? (Viola Schubert-Lehnhardt) 83

Aus Wissenschaft und Forschung

Fragliche Manipulationen an menschlichem Erbgut 171

Kopftransplantation 172

Dokumentation

Anspruch des Kindes auf Auskunft über Identität des anonymen Samenspenders (Mitteilung der Pressestelle des Bundesgerichtshofs) 86

Netzwerk Moraltheologie – Bericht über die Tagung zum Thema „Ethik und Emotionen" 173

Bücher und Schriften

Brigitte Aulenbacher / Maria Dammayr (Hg.): Für sich und andere sorgen. Krise und Zukunft von Care in der modernen Gesellschaft (V. Schubert-Lehnhardt) 376

Thomas Bahne: Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein (J. Römelt) 182

Riccardo Bonfranchi: Studienbuch der geistigen Behinderung. Theoretische und praktische Aspekte der Geistigbehindertenpädagogik (B. Schmid) 189

Andreas Brenner: UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch (J. Maaß) 191

Klaus Demmer: Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven (B. Schmid) 374

Tina-Louise Eissa: Gesünder, intelligenter, perfekt? Selbstgestaltung durch Enhancement im Kontext pluralistischer Ethik (J. Krämmer) 370

Orsolya Friedrich/Michael Zichy (Hg.): Persönlichkeit. Neurowissenschaftliche und neurophilosophische Fragestellungen (J. Krämmer) 184

Karl Homann: Sollen und Können. Grenzen und Bedingungen der Individualmoral (A. Resch) 281

Bernhard Irrgang: Projektmedizin. Neue Medizin, technologie-induzierter Wertewandel und ethische Pragmatik (L. Ohly) 187

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften: Menschenrechte in der katholischen Kirche (A. Merkl) 372

Marlen Jank: Der Homme Machine des 21. Jahrhunderts. Von lebendigen Maschinen im 18. Jahrhundert zur humanoiden Robotik der Gegenwart (I. Koncsik) 283

Peter G. Kirchschläger: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (A. J. Bucher) 88

Giovanni Maio: Geschäftsmodell Gesundheit: wie der Markt die Heilkunst abschafft (V. Schubert-Lehnhardt) 93

Giovanni Maio: Medizin ohne Maß? Vom Diktat des Machbaren zu einer Ethik der Besonnenheit (V. Schubert-Lehnhardt) 176

Tilman Nagel: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam (J. Koller) 369

Reinhard Neck (Hg.): Wirtschaftsethische Perspektiven X. Wirtschaftsethik nach der Wirtschafts- und Finanzkrise (M. Joób) 180

Jochen Ostheimer/Markus Vogt (Hg.): Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie (K. Ebner) 94

Markus Patenge: Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive (T. Fuß) 286

Johann Platzer/Elisabeth Zissler (Hg.): Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs (L. Klinnert) 179

Ulrich Schneckener/Arnulf von Scheliha/Andreas Lienkamp/Britta Klagge (Hg.): Wettstreit um Ressourcen. Konflikte um Klima, Wasser und Boden (Chr. Rehmann-Sutter) 175

Lea Schumacher/Oliver Deck (Hg.): Körperökonomien. Der Körper im Zeitalter seiner Handelbarkeit (V. Schubert-Lehnhardt) 283

Frank Sobiech: Radius in manu Dei. Ethos und Bioethik in Werk und Rezeption des Anatomen Niels Stensen (1638–1686) (I. Koncsik) 90

Peter Strasser: Diktatur des Gehirns. Für eine Philosophie des Geistes (J. Koller) 177

Gerbert Van Loenen: Das ist doch kein Leben mehr! Warum aktive Sterbehilfe zur Fremdbestimmung führt (J. Krämmer) 91

Hartwig Wiedebach: Pathische Urteilskraft (K. Gahl) 285

Nicole Zillien/Maren Haufs-Brusberg: Wissenskluft und Digital Divide (J. Maaß) 186

Joanna Zylinska: A Minimal Ethics for the Anthropocene (Ch. Rehmann-Sutter) .. 89

JAHRESREGISTER 2015

Abell, Paul 124
Agamben, Giorgio 353
Aggressivität der Technik 356
Altern 3
Altruistische Spender 317, 325, 334
Amir-Moazami, Schirin 23, 32
Anthropozän 89
Aristoteles 78, 308, 347
Armstrong, David 136, 138, 139
Auer, Alfons 105, 106
Aulenbacher, Brigitte 384

Baars, Bernard 141
Bahne, Thomas 182
Bauch-Miete-Tourismus 38
Bayertz, Kurt 341
Beauchamp, Tom 163, 164, 165
Beckman, Jan P. 355
Benedikt XVI. 40, 51
Bennent-Vahle, Heidemarie 61–81
Bentham, Jeremy 115
Besonnenheit 61, 73
Bewusstsein 135
Bewusstsein, introspektives 136
Bewusstsein, minimales 136
Bewusstsein, phänomenales 136
Bewusstseinstheorien, biologische 141
Bielefeldt, H. 55
Bioethik – Religion 179
Birnbacher, Dieter 355
Block, Ned 136, 137
Blumenberg, Hans 345, 346, 347, 348
Blutgruppe 0 /Lebendspende 327
Bochinger, C. 48
Böckenförde, Ernst-Wilhelm 199
Bollnow, Otto Friedrich 64, 65
Bonfranchi, Riccardo 155–170, 189
Bourdieu, Pierre 301, 302, 303, 312
Brenner, Andreas 191
Bubeck, Diemut Grace 161, 162
Buber, Martin 76, 77
Burkaverbot 13

Canavero, Sergio 172
Care 384
Care Ethics 155ff., 160
Care-Ökonomie 158
Caritas in Veritate 39
Carruthers, Peter 138, 140
Casanova, José 43, 44
Childress, Jim 163, 164, 165
Corporate Social Responsibility 262, 263, 265, 266, 267
Cosmas und Damian 338, 339
CRISPR 171

Dammayr, Maria 384
Deck, Oliver 283
DeGrazia, D. 120
Demmer, Klaus 382
Denken, intuitives 305
Denken, rationales 300, 305, 308
Denken, säkulares 39
Dezisionismus 232
Digital Divide 186
Digitales Lernen 365
Diskriminierung /Lebendspende 326
Drei-Eltern-Baby 82
Dretske, Fred 138
Dux, Günter 39, 40

Econs 298
Eigennützigkeit /Lebendspende 323
Einsamkeit 73
Eissa, Tina-Louise 378
Energiewende 94
Enhancement 378
Enzephalisation /Hominine 130
E-Smog-Didaktik 365
Ethik 254, 304, 309
Ethik der Besonnenheit 176
Ethik und Emotionen 173f.
Ethik, personale 250, 254
Euthanasie 207
Evolutionsbiologie 292

Fenner, Dagmar 13–37
Fleischkonsum /höhere Primatenarten 134
Fleischkonsum /Hominine 130
Foucault, Michel 352
Freiwilligkeit /Lebendspende 320
Friedman, Marilyn 161
Fühlen 65
Fuhr, Eckhard 368

gate control 117, 118
Gattung Homo 122
Gedanken höherer Ordnung 136
Gefangenendilemma /Spieltheorie 246, 249
Gefühle 69
Geistigbehindertenpädagogik 189
GEMINI 172
Gennaro, Rocco 138
Gerechtigkeit /Lebendspende 324
Gerechtigkeit, globale 52
Gerechtigkeitskonzeptionen 53
Gesundheit 93
Gewissensfreiheit 286
Ghaffar Hasan, Abdul 27
Gigerenzer, G. 299, 306
Gilligan, Carol 160, 161
Giovanni, Maio 176
Girolamo da Cremona 338
Glaube 99, 107, 111
Globale Arbeitsraumtheorie 141

Haberer, Johanna 368
Habermas, Jürgen 46, 47, 55, 303, 308
Hähnel, Martin 195–223
Handeln, moralisches 245, 255, 291, 309, 310
Handlungsethik 253
Hatschek, Julius 230
Haufs-Brusberg, Maren 186
Hauser-Schäublin, Brigitta 352
Hegel, Georg W. F. 311
Heidegger, Martin 343
Held, Virginia 162
hES-Zellen 224
Hirnforschung 293
Hirntodkriterium 351
Hobbes, Thomas 227, 228, 229, 249
Hofstetter, Yvonne 368
Homann, Karl 243–259, 281
Homme Machine 283
Homo erectus 122, 127
Homo floresiensis 127
Homo heidelbergensis 123
Homo oeconomicus 256
Homo sapiens 123
Horstmann, Simone 225–242
Humanae vitae 102
Humans 298
Hume, D. 308
Husserl, Edmund 353

IFOTES /Ethik-Charta 159
Individualmoral 254, 281
Intuitionswissenschaft 299
IPS-Zellen 224
Irrgang, Bernhard 187
Islam 377

Jank, Marlen 283
Joas, Hans 99, 102, 107
Johannes XXIII. 40

Kahneman, D. 296, 297, 306, 310, 311
Kalitzkus, Vera 354
Kant, Immanuel 244, 291, 303, 304, 353, 355
Keller, Martina 354
Kelsen, Hans 219
Keysers, Christian 74
Kierkegaard, Sören 72, 353, 354
Kimeu, Kamoya 124
Kinderrechte 154
Kirchschläger, Peter G. 88, 261–280
Klagge, Britta 175
Koller, Jürgen 115–153
Kontrollbewusstsein 136
Kooperieren – Defektieren 246, 247
Kopftransplantation 172
Kopftuchstreit 13
Körperökonomien 283
Krämmer, Johannes 3–11
Kraus, Josef 366

Largiadér, Felix 351
Leakey, Richard 124
Leben 3
Leiche 353
Leidensfähigkeit 115, 116, 121

Lem, Stanislaus 346, 356
Leroi-Gourhan, André 342
Leszczynski, Darius 367
Lévinas, Emmanuel 74, 355, 356
Lieberman, D. 125
Lienkamp, Andreas 175
Luhmann, N. 303, 304, 308
Lycan, William 139

Madörin, Mascha 158
Maio, Giovanni 92
Melzack, R. 117, 118
Mensch 5
Menschenrechte 88, 261, 263, 267, 269
Menschenrechte /Katholische Kirche 380
Merleau-Ponty, Maurice 353
Mitochondriopathie 82
Moral 99, 107, 111
Moralisches Sollen 243
Multinationale Konzerne 261, 262, 263, 267
Münk, Hans J. 39–60

Nagel, Tilman 377
Nancy, Jean-Luc 340
Neandertaler 127
Neck, Reinhard 180
Nelson, Leonard 63
Nietzsche, Friedrich 348
Normalitätsbegriff 225
Nozizeption 117
NSRN 48, 49

OoA-Theorie 126, 128, 129
Organmarkt 318
Organspenden 351, 355
Orsolya, Friedrich 184
Ostheimer, Jochen 94

Palliativmedizin 207
Patenge, Markus 286
Pauen, Michael 293
Persönlichkeit 184
Philosophie 3, 7
Philosophie des Geistes 177
Platon 61
Platzer, Johann 179
Populorum Progressio 51
Postsäkularität 46
Projektmedizin 187
Psychologie 296

Quack, Johannes 49
quandary ethics 202

Radbruch, Gustav 218
RAO-Theorie 126, 129
Rapaport, F.T. 316
Reckert, Till 366
Regelethik 253
Religionen 47
Religiös – säkular 47
Ressourcen 175
Riesebrodt, Martin 47
Rippe, Klaus Peter 315–336
Robotik 284
Rodrigues-Bericht 364
Rosenthal, David 138, 139
Roth, Alvin Elliot 316
Roth, Gerhard 293, 306

Säkularisierung 42, 43
Säkularisierungsdiskussion 45
Säkularisierungsthese 45, 46
Säkularität 42, 43
Samenspender, anonymer 86
Schleier, muslimischer 13, 18
Schmerzempfinden 117
Schmerzmatrix 118
Schmitt, Carl 225
Schmitt, Hanspeter 99–114
Schneckener, Ulrich 175
Schubert-Lehnhardt, Viola 83
Schumacher, Lea 283
Selbstbewusstsein 136
Selbsttranszendenz 107, 108
Sen, Amartya 32
Sherrington, Ch. 117
Singer, Peter 115
Sobiech, Frank 90
Social Entrepreneurship 262
Social freezing 83
Sokrates 77
Sollen und Können 243, 281, 291
Sonmez, Tayfun 316
Spieltheorie 246
Staat /Lebendspende 331

Stensen, Niels 90
Sterbehilfe, aktive 91
Sterbehilfedebatte 195ff., 204
Sterben 3, 12
Strasser, Peter 177
Stringer, Chris 128
Strüber, Nicole 293
Suizid, assistierter 195, 204

Taylor, Charles 44, 50
Technikphilosophie 337, 340, 343
Technikwahn 176
Telefonseelsorge 155ff.
Teuchert-Noodt, Gertraud 366
Theologische Ethik 382
Theorien erster Ordnung 137, 138
Thiede, Werner 176, 365
Tomasello, Michael 300
Transplantationsmedizin 337, 340, 343
Tugendethik /Edith Stein 182
Tversky, A. 297
Tye, Michael 138

Überkreuzspende-Programme 316, 318ff.
Überkreuzte Lebendspende,
Überkreuzspende 315ff.
Ulbricht, Arne 368
Umweltethik 191
Ünver, Utku 316

Van Loenen, Gerbert 91
Vogt, Markus 94
Von Scheliha, Arnulf 175

Wahrnehmungsbewusstsein 136
Waldenfels, Bernhard 340, 348
Wall, P. 117
Wetz, F.J. 55
Wiedebach, Hartwig 285
Wiesing, Urban 355
Wille, natürlicher 211, 218
Wirth, Mathias 337–363
Wirtschaftsethik 180
WLAN 366, 367
Wolf, Ursula 116, 117, 120, 121

Yelle, Robert 237

Zichy, Michael 184
Zillien, Nicole 186
Zissler, Elisabeth 179
Zugangsbewusstsein 136
Zustandsbewusstsein 139
Zylinska, Joanna 89

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 2014:

Monika Bobbert: Stellvertretende Entscheidungen als Frage 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

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

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

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

ISSN 1021-8122