ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

RICARDO BONFRANCHI: **Warum tut sich unsere Gesellschaft schwer, Menschen mit geistiger Behinderung zu integrieren?**

PAUL CULLEN: **Suizidbeihilfe. Der Arzt als Tötungshelfer?**

HERBERT SCHLÖGEL/ALEXANDER MERKL: **Menschenwürde und Menschenrechte. Naturrechtlicher Rückbezug und Konkretion**

Diskussionsforum:

Menschen mit geistiger Behinderung treten in die Öffentlichkeit oder: Das Theater HORA auf großer Tournee (Riccardo Bonfranchi)

Aus Wissenschaft und Forschung:

Und immer wieder CRISPR-CAS9

Dokumentation:

Tagungsbericht des Netzwerkes Moraltheologie: „Begrenzt-Sein als anthropologische Grundgegebenheit"

Bericht zum 100. Katholikentag 2016 in Leipzig: „Kann denn Gender Sünde sein?"

Bücher und Schriften

Jahr 24 – 2016 – 3

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

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

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

Redaktion 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

24. Jahrgang 3 – 2016 Innsbruck: Resch

Leitartikel

RICARDO BONFRANCHI: Warum tut sich unsere Gesellschaft schwer, Menschen mit geistiger Behinderung zu integrieren? 195

PAUL CULLEN: Suizidbeihilfe. Der Arzt als Tötungshelfer? 217

HERBERT SCHLÖGEL/ALEXANDER MERKL: Menschenwürde und Menschenrechte. Naturrechtlicher Rückbezug und Konkretion 233

Informationssplitter *216, 232, 252*

Diskussionsforum

Menschen mit geistiger Behinderung treten in die Öffentlichkeit oder: Das Theater HORA auf großer Tournee (Riccardo Bonfranchi)..... 253

Aus Wissenschaft und Forschung

Und immer wieder CRISPR-CAS9 259

Dokumentation

Tagungsbericht des Netzwerkes Moraltheologie: „Begrenzt-Sein als anthropologische Grundgegebenheit“ 260

Bericht zum 100. Katholikentag 2016 in Leipzig: „Kann denn Gender Sünde sein?“ 363

Bücher und Schriften

Wilhelm Korff/Markus Vogt (Hg.): Gliederungssysteme angewandter Ethik: ein Handbuch (A. Resch) 265

Leonie Bossert: Wildtierethik. Verpflichtungen gegenüber wildlebenden Tieren (J. Koller) 267

Marco Nogara: Moral begründen oder erklären? Zum Begriff der ethischen Gewissheit (H. J. Münk) 268

Michael Rosenberger: Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier: eine christliche Tierethik (Markus Moling) 270

Anselm Stieber: Ringt um eure Verfassung. Gedanken zu einer neuen politischen Kultur (J. Koller) 272

Isgard Ohls: Der Arzt Albert Schweitzer: weltweit vernetzte Tropenmedizin zwischen Forschen, Heilen und Ethik (E. Luther) 273

Michael Hartlieb: Die Menschenwürde und ihre Verletzung durch extreme Armut. Eine sozialethisch-systematische Relektüre des Würdebegriffs (J. Krämmer) 276

Michael Coors/Tatjana Grützmann/Tim Peters (Hrsg.): Interkulturalität und Ethik. Der Umgang mit Fremdheit in Medizin und Pflege (V. Schubert-L.) 278

Andreas Frewer/Florian Bruns (Hrsg.): Klinische Ethik: Konzepte und Fallstudien (R. Bonfranchi) 279

Björn Görder: Milton Friedmans Freiheitsverständnis (J. Maaß) 281

Jennifer Jacquet: Scham: die politische Kraft eines unterschätzten Gefühls (G. Kleinschmidt) 282

Jörg Bossenmayer: Wider die ärztliche Kunst? Recht und Unrecht in der Medizin (J. Koller) 284

Teresa Koloma Beck/Klaus Schlichte: Theorien der Gewalt zur Einführung (J. Krämmer) 285

Frank Mathwig/Torsten Meireis/Rouven Porz/Markus Zimmermann (Hrsg.): Macht der Fürsorge? Moral und Macht im Kontext von Medizin und Pflege (R. Bonfranchi) 286

Silvio Vietta: Die Weltgesellschaft. Wie die abendländische Rationalität die Welt erobert und verändert hat (J. Maaß) 287

ETHICA 24 (2016) 3, 195–215

RICCARDO BONFRANCHI

WARUM TUT SICH UNSERE GESELLSCHAFT SCHWER, MENSCHEN MIT GEISTIGER BEHINDERUNG ZU INTEGRIEREN?

Dr. Riccardo Bonfranchi, geb. 1950, studierte Sonderpädagogik (Lehramt und Diplom) an der Erziehungswissenschaftlich-Heilpädagogischen Fakultät der Universität Köln und schloss 1983 mit dem Doktorat in Sonderpädagogik ab. Es folgten diverse Leitungsstellen sowie Unterrichtstätigkeit; 2009 Master of Advanced Studies in Applied Ethics an der Universität in Zürich; bis Sommer 2010 Schulleiter einer heilpädagogischen Sonderschule in Zürich mit Schwerpunkt Schwer- und Mehrfachbehinderung; seit August 2010 freiberuflich tätig.

Seit einigen Jahren findet eine intensive Diskussion darüber statt, wie sich Menschen mit einer Behinderung integrieren können bzw. inwieweit die Gesellschaft in den Bereichen Schule, Arbeit, Wohnen und Öffentlichkeit bereit ist, sich zu öffnen. Wenn man näher hinschaut, muss man aber feststellen, dass es bei diesen Bemühungen zumeist um die Integration von Menschen mit einer Körper- oder Sinnesbehinderung geht. Geistig behinderte Menschen werden kaum einmal in diese Überlegungen mit einbezogen. Wenn also von Integration gesprochen wird, müsste man genauer differenzieren, um welche Gruppe von behinderten Menschen es sich dabei handelt. Dies spiegelte auch die Diskussion um die abgelehnte Behinderten-Initiative wieder, die u.a. vor allem (berechtigte) Bedürfnisse und Belange von körperbehinderten Menschen thematisierte.

Es sind vor allem drei Bereiche, in denen Menschen mit einer geistigen Behinderung auffallen. Da ist ihre offensichtliche Intelligenzschwäche, dann ihr Unvermögen einer Arbeit auf dem freien Arbeitsmarkt nachgehen zu können, sowie ihr oft unvorteilhaftes Äußeres. Es wird hier von der These ausgegangen, dass diese Werte (Intelligenz, Arbeitstugend, Schönheit) einen hohen Stellenwert in unserer Gesellschaft haben. Wenn nun ein Mensch bzw. eine Gruppe von Menschen permanent gegen diese Werte verstößt – ob beabsichtigt oder nicht, spielt keine Rolle –, kommt es zu Aussonderungsprozessen, wie sie im Umgang mit geistig Behinderten tagtäglich anzutreffen sind.

Als Beweis dient die Tatsache, dass Menschen mit einer geistigen Behinderung kaum in der Regelschule, in der freien Wirtschaft oder in Wohnquar-

tieren anzutreffen sind. Der häufig angeführte Grad der Behinderung, dass keine weitere Integration möglich sei, überzeugt nicht. Viele geistig behinderte Menschen könnten integriert werden, aber es geschieht nicht. Und dies, obwohl wir im Bereich anderer Behindertengruppen heute eine verstärkte Sensibilität feststellen können, was Integration anbelangt.

Wenn sich die Gesellschaft also nicht vermehrt Gedanken darüber macht, dass Intelligenz, Arbeitstugend und Schönheit sehr relative Begriffe sind, werden Menschen, die unter einer gewissen Norm liegen, weiterhin ausgesondert bleiben. Diesen Gedanken soll im Folgenden weiter nachgegangen werden.

Intelligenz – Arbeitstugend – Schönheit: Das ‚Garantie-Multipack' für Erfolg und Ansehen in unserer Gesellschaft?

Zivilisierte Menschen sind gesittet, gebildet und „haben Kultur"[1]. Das heißt, die Bürger bzw. Bewohner des Landes sollten demnach möglichst anpassungsfähig, allwissend und fleißig sein. Schlaue und fleißige Menschen werden nämlich ihrer Leistung und Qualität entsprechend mit Kapital belohnt. Dieses geben wir gerne für schöne, oft unnötige Dinge aus (etwas überlegter und spärlicher vielleicht in rezessionsgeschüttelten Perioden), die uns den manchmal „grauen" Alltag zu versüßen mögen. Viele von uns belohnen die eigene Strebsamkeit mit einer alljährlich wiederkehrenden „Erholungsflucht" in mildere, entfernte Gefilde. Wir sind die Konsumgesellschaft „par excellence" und hegen und pflegen durch unser wohlständiges Verhalten das Wirtschaftswachstum.

Natürlich finden die meisten „Zivilisierten" Gefallen an einem solchen Leben und möchten es solange als möglich in diesem Sinne aufrechterhalten. Damit das aber auf Dauer gelingen kann, sind dynamische Jugendlichkeit, Gesundheit und nicht zuletzt ein attraktives Äußeres gefragt. So wird es uns auf jeden Fall durch die Werbung und eine beachtliche Anzahl an Lifestyle-Magazinen suggeriert. Der seit einiger Zeit boomende Gesundheits- und Schönheitskult (Fitnesscenter, Reformhäuser, hochqualifizierte Schönheitschirurgen) erstaunt dabei wohl kaum noch jemanden.

Glücklich schätzen kann sich somit, wer (möglichst) alle diese Attribute vorzuweisen hat: Wer intelligent, tüchtig und schön ist, dem ist sowohl im professionellen als auch im privaten Bereich weitgehend Erfolg garantiert. Er-

[1] Duden (1997), S. 862.

folg wiederum bedeutet Ansehen, Bestätigung, gestärktes Selbstbewusstsein und liefert Energie – eine Antriebskraft also, die uns anspornt, weiterhin fleißig zu arbeiten, intellektuell aktiv zu sein und „makellos" schön zu bleiben.

Aus solchen Überlegungen wird klar, dass eine gewisse Harmonie in den Bereichen Intelligenz, Arbeitstugend und Schönheit unseren Lebensweg massiv beeinflusst, d.h., uns Tore zu Erfolg und Ansehen öffnet, bei einem Ungleichgewicht oder gänzlichen Fehlen aber auch verwehrt.

Intelligenz – „IQ-Werte sind nicht das Maß aller Fähigkeiten"

Was ist Intelligenz? Nach Brockhaus ist Intelligenz „Verständnis, Erkenntnis, Denkfähigkeit und Klugheit"[2]. Intelligenz hängt also mit Fertigkeiten und Aktivitäten des Menschen, wie schlussfolgerndem Denken, Problemlösen und Anpassungsfähigkeit an neue Situationen und Bedingungen, zusammen. Trotz allen Bemühens gibt es jedoch bis heute keine objektive, allgemeingültige und in Wissenschaft und Praxis gleichermaßen anerkannte Definition von Intelligenz. Intelligenz ist für die meisten Menschen ein positiver Begriff – etwas, das in Bildungsinstitutionen gefördert und entwickelt werden sollte, eventuell aber auch etwas „Gottgegebenes", also „in die Wiege Gelegtes, Erhaltenes oder eben nicht.[3]

Ist Intelligenz messbar?

Obschon nie eine allgemein anerkannte Definition für Intelligenz bestanden hat, wird ihrer Messbarkeit grosse Bedeutung zugeordnet – worin die eigentliche Hauptschwierigkeit liegt: Messen heißt vergleichen, d.h. eine Referenzgröße, der eine Definition zugrunde liegt, muss als Vergleichsinstrument vorhanden sein. Dieser allgemeine Maßstab existiert jedoch nicht. Messwerte sind nicht absolut und ergeben oft eine einseitige Aussage über das Gesamtpotential einer Person. Weiters werden Sonderbegabungen wie z.B. Kreativität oder Sport nicht ersichtlich.

Der französische Psychologe ALFRED BINET gilt als Vater des ersten Intelligenztests, welcher als „objektives Messinstrument" die Untersuchung von Bildungsvoraussetzungen behinderter Kinder ermöglichen sollte. Das französische Unterrichtsministerium erhoffte sich dadurch eine angemessene Zuweisung in Sonderschulen, die einen den Fähigkeiten der Kinder angemesse-

[2] Vgl. Brockhaus (1993), 390.
[3] W. STADELMANN: IQ-Werte sind nicht das Maß aller Fähigkeiten (2000) S. 8ff.

nen Unterricht anböten. Der Test erlaubte auch festzustellen, welche Aufgaben Kinder durchschnittlich in welchem Alter lösen können. Daraus resultiert das „Intelligenzalter".

Dies ist die Ausgangslage für die Definition des „Intelligenzquotienten" (IQ), der aufgrund der Arbeiten von BINET 1912 erstmals von WILLIAM STERN (Psychologe und Philosoph, Hrsg. der Methodensammlung zur Intelligenzprüfung von Kindern und Jugendlichen) vorgeschlagen wurde:

IQ ist das Verhältnis von Intelligenzalter (IA) zu Lebensalter (LA) – multipliziert mit dem Faktor 100; also: IQ = IA/LA mal 100.

Diese neue Maßeinheit führte zu einer einfachen, aber weitgehend willkürlichen Skala, um den geistigen Entwicklungsstand eines Kindes im Vergleich mit Gleichaltrigen zu bewerten. Ebenso wurde festgelegt, dass ein Ergebnis unter 100 unterdurchschnittliche, ein solches über 100 überdurchschnittliche Intelligenz bedeutet.[4]

Diese Vorstellung einer nach wie vor messbaren Intelligenz steht aber im Widerspruch zur Erkenntnis aus verschiedenen Wissenschaften (z.B. Neuropsychologie), wonach sich Intelligenz lebenslang entwickeln kann.

Bildung wird in den Schulen immer noch vorwiegend mit (messbarer) Wissensanhäufung in Zusammenhang gebracht. Die Kenntnis, dass Bildung jedoch mehr sein sollte als bloße Stoffvermittlung, verlangt von den Schulen die Förderung von Fähigkeiten wie Sozialkompetenz, Kritikfähigkeit, Kreativität oder Empathie. Da diese komplexen Fähigkeiten allerdings schlecht messbar und ungeeignet für (noch) schulübliche Kurzzeitbeobachtungen sind, haben sie bisher nicht die Bedeutung erlangt, die ihnen zukommen sollte.

In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass IQ-Tests und schulische Beurteilungen klassischer Art kaum prognostische Aussagen über den Berufs- und Lebenserfolg ermöglichen. Dies beweist eine amerikanische Studie aus dem Jahre 1977[5], die belegt, dass die erfolgreichsten Harvard-Absolventen gegenüber ihren – laut Testergebnissen – schlechter bewerteten Kollegen in Bezug auf Arbeitsproduktivität, Status und Einkommen nicht erfolgreicher waren. Auch zählten sie in ihren menschlichen Beziehungen nicht zu den Glücklichsten und zeigten allgemein eine nicht größere Zufriedenheit mit dem Leben.

Als intelligent gelten in der Vorstellung breiter Bevölkerungsschichten somit immer noch Menschen, die viel wissen, logisch denken (Ursache-Wir-

[4] Ebd.
[5] Ebd., S. 10.

kung-Denken), abstraktions- und aufnahmefähig sind. Diesen Kriterien entsprechen vor allem Professionelle auf bestimmten „kopflastigen" Gebieten, wie z.B. Physik, Mathematik oder Informatik. Es sind also vorrangig kognitive Fähigkeiten, die sich von emotionellen Vorgängen abheben und als Hauptbestandteil der Intelligenz empfunden werden.[6]

Bedeutung und Einfluss der Intelligenz in unserer Gesellschaft

Nicht unerwähnt bleiben dürfen verschiedene bestehende und immer wieder neu entstehende Integrationsprojekte, die der örtlichen und IQ-abhängigen Schultrennung entgegenwirken wollen. So werden und wurden zum Beispiel in der Schweiz in Thun, Eglisau, Ennetbaden und Stallikon (ZH) einzelne geistig behinderte Schüler (meistens Kinder mit Trisomie 21) in Regelschulen unterrichtet und stundenweise von Sonderpädagogen speziell betreut.

Erste Erfahrungen haben aber gezeigt, dass die meisten dieser Kinder nach ca. 2–4 Jahren dann doch in eine Heilpädagogische Schule kommen und die Integration abgebrochen wird.

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

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

Wird das Bestreben nach „gut gelungenem" intelligentem Nachwuchs nicht erfüllt, bleiben Schuldgefühle, Enttäuschung und Frustration in der Regel nicht aus. Das Gefühl, als Eltern versagt zu haben oder gar unfähig zu sein, gesunden und intelligenten – also nichtbehinderten – Nachwuchs zu zeugen, ist schwer zu ertragen.

Gerade in Sonderschulklassen kommt es immer wieder vor, dass Eltern ihr Kind dessen Klassenkameraden gegenüber als überlegener und geschickter betrachten. Auch wenn dem häufig nicht so ist, also Wunschvorstellung und Realität aufeinanderprallen, werden andere Klassenmitglieder für das „Versa-

[6] Ebd., S. 8ff.

gen“ und Sonderpädagogen für „unangemessene Förderung“ verantwortlich gemacht. Ein wenig dieser Verantwortung durch Schuldzuweisungen auf andere zu übertragen, scheint oft ein geeignetes Ventil zur eigenen Entlastung zu sein.

So müssen allgemein die Institution Schule, Lehrer oder andere, vor allem auch ausländische Kinder als Sündenböcke für das „Schulversagen“ Einzelner herhalten. Der – je nach Stadtviertel – hohe Prozentsatz an fremdsprachigen (kriegstraumatisierten) Kindern wird für den mangelnden Klassendurchschnitt verantwortlich gemacht.

Dort, wo die öffentliche Schule des Wohnquartiers nach elterlichem Ermessen wegen solch „misslichen“ Verhältnissen der Bildung ihrer Kinder nicht mehr gerecht werden kann, wird – nebst privaten Nachhilfestunden – sofern möglich, ein Umzug in „schweizerische“ Teile der Stadt oder eine Privatschulkarriere in Betracht gezogen. Die Wochenpläne vieler Kinder gleichen somit Terminplänen von Geschäftsleuten, für eine kindgerechte Freizeitbeschäftigung bleibt nur spärlich Zeit.

Der Konkurrenzkampf zwischen den sozialen Schichten

Der schulische Bildungsmarkt wird heute zu einem „Hauptschlachtfeld im Klassenkampf“. Der Konkurrenzkampf zwischen sozialen Schichten um die beste Ausgangsposition am Arbeitsmarkt spielt sich weitgehend im Schulwesen ab.[7] Es lässt sich eine Aufholjagd beobachten: die Bildungsbeteiligung der Kinder aus Arbeiterfamilien ist innerhalb der letzten Jahrzehnte gewachsen, die der Kinder aus den übrigen Familien jedoch ebenfalls. Die Kinder von Beamten, Angestellten und selbständig Erwerbstätigen haben bis heute ihre Spitzenposition bei der Bildungsbeteiligung gehalten. Um den Abstand gegenüber den Arbeiterkindern sicher zu wahren, mussten sie ihr Engagement allerdings verstärken. Auch diese Familien haben in den letzten Jahren in ständig steigendem Maße Gymnasien für ihre Kinder in Anspruch genommen. Es gibt bestimmte Bevölkerungsgruppen, wie etwa Beamte in Leitungspositionen, deren Kinder zu fast 100% diese Schulform besuchen.

Um den Abstand einander gegenüber aufrechtzuerhalten, müssen heute alle Bevölkerungsgruppen auch weiterhin an diesem „Wettlauf um höhere Schulabschlüsse“ teilnehmen. Um die Differenz zu wahren, muss die jeweils höhere Gruppe dafür sorgen, dass die von ihr besessenen Privilegien möglichst

[7] K. Hurrelmann: Familienstress (1990), S. 163.

gar nicht oder allenfalls zu einem späteren Zeitpunkt von der Gruppe unter ihr erworben werden können. Beim Zugang zu attraktiven Berufspositionen schlagen aber, wenn die Absicherung über Bildungszertifikate nicht greift, immer noch die sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen der privilegierten sozialen Schichten durch. Daraus ergibt sich eine drastische Verschiebung der Abschlussqualifikationen in nur zwei Generationen: Über ein Drittel der Kinder besuchen heute Schulen (Bsp. Gymnasium), die ihre Eltern nie besucht haben und aus Karrieregründen auch nicht zu besuchen brauchten.[8]

Geschützte Werkstätten und Beschäftigungsstätten

Für die meisten Sonderschulabsolventen bleibt die Aufnahme in eine geschützte Werk- oder Beschäftigungsstätte die einzig mögliche Zukunftsvorstellung in Bezug auf die Arbeitswelt. Sie sind hier keiner eigentlichen Ausbildungspflicht unterworfen. Für Einzelne ergibt sich eine (Wieder-)Eingliederung in die freie Wirtschaft. Beschäftigungsstätten sind geschützten Werkstätten gleichgestellt, funktionieren jedoch nicht ertragsorientiert.

Wir meinen, dass schon die Bezeichnung „geschützte Werkstätte" auf die „behütende" Organisationsform solcher Einrichtungen hinweist. Es stimmt sicher, dass geistig behinderte Menschen eigene Grenzen oft nicht realisieren können und ihnen in diesem Sinne eine professionelle Betreuung entspricht. Trotzdem bleibt ihnen auch im arbeitsfähigen Erwachsenenalter selbstbestimmtes Handeln weitgehend verwehrt. Viele in Werk- und Beschäftigungsstätten Arbeitende sind in ihrer oft eintönigen Tätigkeit unterfordert und verlieren zusätzlich an – häufig ohnehin schon instabilem – Selbstwertgefühl. So wie sich ein Erwachsener auf dem offenen Markt normalerweise über seine Arbeitskraft an einen neuen Arbeitgeber ‚verkaufen' kann, erübrigen sich ebensolche Bemühungen für Personen mit einer geistigen Behinderung: Mangelnde vorhandene Alternativen und eine oft eingeschränkte Mobilität verunmöglichen in der Regel einen Stellenwechsel. Hinzu kommt, dass unseres Wissens gesamtschweizerisch kaum spezifische, d.h. beruflich orientierte Weiterbildungsangebote für geistig behinderte Erwachsene bestehen.

[8] Ebd., S. 131ff.

Arbeitstugend

Protestantische Ethik nach Max Weber

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

WEBER beobachtete seinerzeit, dass die protestantischen Regionen industriell viel weiter entwickelt waren als die katholischen. Er stellte weiter fest, dass derselbe Zusammenhang gesamteuropäisch beobachtbar war: Die ersten Industrieländer (= kapitalistische Nationen) waren die dem protestantischen Glauben angehörigen Niederlande und England. Die vorher um einiges reicheren katholischen Staaten wie Italien, Spanien und Portugal folgten, wenn überhaupt, erst viel später. Diesen zunächst unverständlichen Zusammenhang zwischen der Religionszugehörigkeit und der wirtschaftlichen Entwicklung versuchte WEBER aufzuklären: Auffallend schien ihm die eher ‚unnatürliche' spezifische Wirtschaftsgesinnung der ersten Kapitalisten; ihr antreibender Gedanke war nämlich nicht etwa, möglichst hohe Gewinne zur Befriedigung eigener Bedürfnisse zu erzielen – ein in handelnden Gesellschaften sonst verbreitetes und übliches Motiv. Vielmehr strebten sie nach Gewinn um des Gewinnes Willen. Im Gegensatz zum Adel und den Fernhandelskaufleuten des späten Mittelalters, welche Reichtum anhäuften und damit ein genießerisches Leben in Luxus führten, lebten die frühen Kapitalisten in äußerster Sparsamkeit – trotz beachtlichen Vermögens. Jeder Konsum, der über das absolut Lebensnotwendige hinausging, erschien ihnen als Verschwendung. Das Ideal war, alles erworbene Geld zur Reinvestition noch größerer Gewinne zu nutzen.[9]

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

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

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

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

Hiermit ist eine Ansicht religiös begründet, die exakt dem rastlosen Streben nach Gewinn der frühen Kapitalisten entspricht. Reichtum wird somit zum Zeichen der Auserwähltheit, was logischerweise beim Gelderwerb ein gutes Gewissen, in der Folge aber auch hartherziges Verhalten gegenüber den Armen bewirkte. Der *Calvinismus* ermahnte die Menschen, jede Minute ihrer Tätigkeit zu widmen, keine Zeit zu verschwenden und keine Gewinnchance auszulassen. Diese systemische Lebensplanung nennt WEBER „Rationalisierung der Weltbeherrschung" in der er den Wertzuwachs des Westens sieht, wobei sich Letzterer von jeglicher außerokzidentalen Kultur unterscheidet.

Arbeit und Erwerben wurden somit als Zweck des Lebens angesehen und nicht mehr als Mittel zur Befriedigung materieller Lebensbedürfnisse. Arbeit ist aber vor allem von Gott vorgeschriebener Selbstzweck des Lebens überhaupt. Der paulinische Satz: „Wer nicht arbeitet, soll nicht essen" gilt bedingungslos für alle. Arbeitsunlust wurde als Symptom fehlenden Gnadenstandes angesehen, denn Gottes Vorsehung hält für jeden einen Beruf bereit (= Befehl Gottes an den Einzelnen), der erkannt und in dem gearbeitet werden soll.[10]

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

[10] Ebd., S. 54–55.

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

CALVINS Idee, durch Gottes Gnade zur Heiligkeit emporgehoben oder als Unbegnadete verdammt zu werden, entspricht sicherlich nicht mehr dem heutigen Weltbild. Die Meinung der ‚Minderwertigkeit' gegenüber Menschen, die keine „richtige" Arbeit vollbringen, zieht sich aber, einem roten Faden gleich, bis heute durch die Geschichte: So wurden Behinderte z.B. während des Nationalsozialismus als „Ballastexistenzen" systematisch vernichtet, von „volkskörperbelastenden Schmarotzern" ist und war die Rede. Vor allem in Zeiten wirtschaftlicher Rezession, erhöhter Arbeitslosigkeit und allgemeiner Sparbemühungen nimmt die Akzeptanz gegenüber Menschen, die nicht in der Lage sind, zu arbeiten, drastisch ab.[11]

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

Die zunehmende Industrialisierung schraubte also das Niveau in den Elementarschulen hinauf. In der Folge entstand ein Abdrängungsprozess, wobei die Schwächeren auf der Strecke blieben. Dies war der eigentliche Beginn der bis heute gültigen Forderung von Staat und Wirtschaft an das Schulsystem nach bestqualifizierten Arbeitskräften. Daraus ergibt sich die aus derselben Zeit stammende allgemeine Aufgliederung (Separierung) des Schulsystems: Als „niedrigere Volksschule" für Handwerker entstand die Realschule, die Sekundarschule widmete sich dem kaufmännischen Ausbildungsbereich und das Gymnasium bzw. die Mittelschulen boten zukünftigen Akademikern Zugang.[12]

[11] Ebd., S. 55–56.
[12] R. BONFRANCHI: Integration (2000).

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

Eigentlich sollte als positiver Aspekt der Technisierung eine verminderte Arbeitsbelastung, vor allem auch körperliche Entlastung, hervorgehen. Entsprechende Analysen zeigen aber, dass nebst nach wie vor starker körperlicher Beanspruchung vieler Arbeitskräfte Belastungsfaktoren wie Konkurrenzdruck, Zeitdruck, Stress u.a. dazugekommen sind. Daher ist anzunehmen, dass sich die Qualität der Arbeitsbedingungen eher verschlechtert hat. Ein Zeichen dafür sind vermehrte Ausfallquoten durch Krankheit und Fluktuation (Arbeitskräfte suchen sich neue Stellen).

Wertigkeit der Arbeit

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

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

der freien Wirtschaft zu. Daraus resultiert letztlich der symbolische Betrag von etwa siebzig Franken im Monat, welcher den Arbeitskräften in geschützten Werkstätten ausbezahlt wird.

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

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

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

Schönheit – Begriff der Ästhetik und geschichtlicher Hintergrund

„Wer von Schönheit hingerissen ist, übersieht Schwächen und verzeiht alles."[13]

„Als meine Mutter mir den Toaster als Spielzeug für die Badewanne gab, wusste ich, dass ich ein hässliches Baby war...."[14]

JOAN RIVERS, eine amerikanische Comedy-Diva, erzählte dies zwar als Witz – trotzdem oder gerade deshalb steckt ein wahrer Kern in der lustig gemeinten Aussage. Anhand geschichtlicher und kultureller Hintergründe zur Ästhetik lässt sich aufzeigen, was „schön sein" oder eben „hässlich sein" in unserer Gesellschaft bedeutet und mit welchen Auswirkungen die „Betroffenen" zu leben haben.

Nichtbehinderte wollen Menschen mit einer Behinderung nicht sehen. „Der Schönheitswahn ist zum Massenphänomen geworden[15]" – die Schönheit des menschlichen Körpers hat in unserer Gesellschaft Kultstatus erreicht. Gleichzeitig leben aber auch Menschen ohne oder mit einer Behinderung unter uns, die nicht dem allgemeinen Schönheitsideal entsprechen.

Schenken wir der Aussage „Es ist unbestritten, dass wir immer stärker vom äußeren Schein eines Eindruckes bestimmt werden"[16] Glauben, müssen wir uns fragen, wie wir „Nichtbehinderten", Behinderung überhaupt wahrnehmen. Erinnert sei dabei an ein schon Jahre zurückliegendes Frankfurter Gerichtsurteil: Damals erhielt eine Klägerin recht, als sie ihr Reisebüro auf Schadenersatz verklagte, weil sie ihre Ferien in einem Hotel verbringen musste, in dem gleichzeitig 25 geistig und körperlich Behinderte weilten. In der Urteilsbegründung hieß es u.a. „es ist nicht zu verkennen, dass eine Gruppe von Schwerstbehinderten bei empfindsamen Menschen eine Beeinträchtigung des Urlaubsgenusses darstellen kann... dass es Leid auf der Welt gibt, ist nicht zu ändern, aber es kann der Klägerin nicht verwehrt werden, wenn sie es jedenfalls während des Urlaubs nicht sehen will"[17].

In der Annahme, dass dieser Gerichtsfall größtenteils die heutige Meinung der Gesellschaft widerspiegelt, wird klar, dass nichtbehinderte Menschen mit einer Behinderung nicht sehen, sich durch „diesen Anblick" ästhetisch nicht beeinflussen lassen wollen. Vermittelt wird uns das „Ästhetische" – auch „stil-

[13] N. Gogol in: B. GUGGENBERGER: Einfach schön (1995), S. 71.
[14] J. Rivers in: C. NEWMAN: Die Magie der Schönheit (2000), S. 147.
[15] R. BONFRANCHI: Löst sich die Sonderpädagogik auf? (1997), S. 58.
[16] M. Haug, ebd.
[17] Ebd.

voll Schöne", „Geschmackvolle" oder „Ansprechende"[18] – vor allem durch beeinflussende Medien, wie Fernsehen, Illustrierte oder Internet. Die in der Werbung vorherrschenden Motive Leistung, Erfolg, Karriere, Sexappeal usw. werden mit Attributen wie „schön", „gut", „gesund" und „dynamisch" umgesetzt – es besteht also ein „ästhetisches Stereotyp", das immer wieder Verwendung findet.[19]

Die platonische Philosophie

Im Mittelpunkt steht der Begriff „Ästhetik" – die „Wissenschaft vom Schönen" und die „Lehre von der Gesetzmäßigkeit und Harmonie in Natur und Kunst"[20]. Wie unschwer zu erkennen ist, können wir das Bild einer Behinderung nicht mit unserem ästhetischen Empfinden in Einklang bringen und verdrängen es deshalb. Es ist anzunehmen, dass Behinderung gegen ästhetische Normen verstößt, die wir seit Jahrtausenden verinnerlicht haben – die Diskussion um das Schöne ist demnach alt und nimmt von der platonischen Philosophie herkommend ihren Ausgang[21]:

Eine gewisse Bedeutung kann dem Wort *kalos* (schön) zugesprochen werden, das jedoch auch für die Begriffe „das Brauchbare" und „das Zweckdienliche" eingesetzt wurde.[22] SOKRATES unterschied zwei Beurteilungsmaßstäbe: Intelligenz und Schönheit. Er zog die Möglichkeit in Betracht, das Schöne als eine Empfindungsqualität zu verstehen, wie wir eben einen Menschen, ein Kunstwerk oder Musik „schön" finden. Da ihn diese Möglichkeit jedoch nicht weiterführte, gestand er schließlich, nicht zu wissen, was das Schöne eigentlich sei.

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

[18] Duden (1997), S. 89.
[19] R. BONFRANCHI: Sonderpädagogik (1997), S. 57–58.
[20] Duden (1997), S. 89.
[21] R. BONFRANCHI: Sonderpädagogik (1997), S. 59ff.
[22] J. Zimmermann in: E. Martens (1991) in: R. BONFRANCHI: Sonderpädagogik (1997), S. 59.

sition... Rechtes Maß aber und Proportionalität ergeben stets Schönheit und Vollkommenheit."[23]

Wie hat nun – nach platonischem Gedankengut – ein schönes, harmonisches Gesicht auszusehen? Dazu die Psychologieprofessorin JUDITH LANGLOIS:

> „Ein symmetrisches, vor allem aber ein durchschnittliches Gesicht – durchschnittlich im Hinblick auf Position und Maß aller Züge. Einige Gesichter sind angenehmer anzusehen als andere: Das Bild eines jungen Mädchens mit weit auseinanderstehenden Augen und kleiner Nase wirkt angenehmer als ein junges Mädchen mit eng zusammenstehenden Augen und breiter Nase. Extreme Ausprägungen stoßen ab und sind im Allgemeinen nicht anziehend."[24]

Vollendung der Harmonielehre durch die Griechen

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

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

Schönheit die sich vom Unvollkommenen (Behinderung?) abhebt, hat in jeder Zeit und in jeder Kultur eine bedeutsame Rolle gespielt; ob im alten Ägypten (*Nofretete* heißt „Die Schöne ist gekommen"), in der Antike, in der sich das klassische Ideal ausprägte, im alten Testament, wo Frauen (Esther, Judith) wie Männer (Saul, David, Josef) ihrer Schönheit wegen gerühmt wurden: „Die Schönen sind die Erwählten!"[25] Schönheit im Sinne von Harmo-

[23] Vgl. PLATON: Philebos 64d, 4. Jh. v.Chr., in: M. Mueller (1992) in: R. BONFRANCHI: Sonderpädagogik (1997), S. 59.
[24] J. Langlois in: C. NEWMAN: Die Magie der Schönheit (2000), S. 146.
[25] R. BONFRANCHI: Sonderpädagogik (1997), S. 61.

nie wurde also auch durch das Christentum weitertransportiert. Das heißt, die Idee PLATONS wird somit göttlich, „zu Gott hin überhöht".[26]

Der Gegenbegriff des Schönen: das Hässliche

In den emotionalen Bereich gehört das Beurteilungsvermögen, was schön sei und was nicht, nach der Idee von I. KANT. Diese Beurteilung erfolgt individuell und wird auf das Subjekt und auf das Gefühl desselben bezogen. Lust oder Unlust, Wohlgefallen oder Missfallen – etwas, das uns als Wohlgefallen erscheint, können wir als schön bezeichnen. Was uns missfällt, ist infolgedessen nicht schön und bereitet uns Unbehagen – was im Falle einer Behinderung sicher der Fall ist. Das Unbehagliche, oder als Gegenbegriff des Schönen – das Hässliche –, als solches zu sehen, versuchen wir zu vermeiden. Es verletzt unseren Sinn für das Harmonische, passt nicht in das Bild unseres harmonisch aufgebauten Ideals.[27]

Was bedeutet dies für Personen (z.B. Menschen mit einer geistigen Behinderung), die diesem Bild nicht entsprechen? Betrachten wir z.B. das Bild eines durch einen Unfall entstellten Gesichts oder verkürzter, abgetrennter Gliedmaßen, entstehen unweigerlich Gefühle des Unbehagens, mit denen wir nur schwer fertig werden können. Wir ertappen uns bei dem Gedanken „selber zum Glück nicht so zu sein"; der Anblick wird als unschön, eben hässlich und mitleiderregend empfunden. Das Hässliche verletzt also einerseits unser Empfinden, muss aber allzu oft als Messmittel herhalten, Schönes noch schöner erscheinen zu lassen.[28]

Das Hässliche als moralisches Problem im Mittelalter

Vor allem im Mittelalter wurde das Hässliche zum moralischen Problem. Es hat Schuld auf sich geladen und gilt dementsprechend als „böse". Ein in damaliger Zeit geborenes fehlgebildetes Kind – eine „Missgeburt" also – musste als Produkt „unsittlichen", „gottvergessenen" Verhaltens von Mann und Frau herhalten.[29] Auch für LUTHER sind Behinderte „vom Teufel besessen oder zumindest Wechselbälger, vom Teufel anstelle eines gesunden Kindes einer nichtbehinderten Frau untergeschoben". Im Glauben an ein „Teufelskind" ist es natürlich einfacher, dieses nicht nur als hässlich, sondern auch als „nicht

[26] Ebd., S. 59–61.
[27] Vgl. R. BONFRANCHI: Sonderpädagogik (1997), S. 61–62.
[28] Ebd., S. 62.
[29] H. von Bingen in: R. BONFRANCHI: Sonderpädagogik (1997), S. 62–63).

gut" oder „böse" zu bezeichnen. Dass ein solches Kind keine Zuwendung bekam, ausgesetzt oder gar getötet wurde, ist für die damalige Zeit sicherlich normal.[30] Heute sprechen wir zwar nicht mehr von „Wechselbälgern und Teufelskindern" – es ist aber erwiesen, dass ein nicht unserem Schönheitsideal entsprechender Säugling weniger Zuwendung erhält. Die Wirkung der äußeren Erscheinung darf somit auf keinen Fall unterschätzt werden. Sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse zeigen deutlich, dass gutes Aussehen mit positiven Eigenschaften assoziiert wird: Betrachten Lehrpersonen Bilder von hübschen oder eben weniger hübschen Kindern, werden „die Hübschen" eindeutig als intelligenter und beliebter eingeschätzt. In simulierten Gerichtsprozessen werden gutaussehende Angeklagte weniger oft für schuldig gehalten oder erhalten zumindest niedrigere Strafen.

Als Fazit dieser Forschungsergebnisse ergibt sich für „Gutaussehende" in unserer Gesellschaft ein großer Vorteil – sie sind Hauptempfänger positiver Signale ihrer Umwelt: Wenn das niedliche Baby von seiner Mutter mehr Aufmerksamkeit bekommt und dem hübschen Kind leichter verziehen wird, wenn schöne Menschen leichter Freunde finden – dann entlarvt sich „Schönheit" als soziale Macht, die nicht zu verkennen ist.[31]

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

I. Nippert weist auf eine Textstelle Michel de Montaignes (16. Jh.) hin, worin zu lesen ist, dass „Behinderte durch die gesellschaftliche Reaktion auf das Ungewohnte zu Außenseitern gemacht werden".[32] Nicht ganz so aufgeklärt gab sich mehr als 100 Jahre später Carl von Linné, der den *homo sapiens* vom *homo monstrosus* trennte. In seiner hierarchisch geordneten anthropologischen Klassifikation steht der weiße (europäische) Mensch über dem roten, gelben und schwarzen Menschen (in dieser Reihenfolge), wobei der „monströse" Mensch allen unterliegt und somit das Schlusslicht der „Menschenrangliste" bildet.[33]

B. Guggenberger spricht von beschriebener sozialer Macht der Schönheit.[34] Dabei werden Schönheit und Ästhetik häufig mit Sympathie und Zuwendung verknüpft – eine Tatsache, die aber im Allgemeinen nicht gerne zugegeben wird und somit keineswegs ein irrelevantes Tabu darstellt: Wenn wir nämlich

[30] Ebd.
[31] Ebd., S. 63.
[32] Vgl. I. Nippert in: R. Bonfranchi: Sonderpädagogik (1997), S. 63.
[33] Vgl. ebd.
[34] B. Guggenberger: Einfach schön (1995).

eine Person nett und sympathisch, aber auch tüchtig finden, weil sie uns gefällt, so sind wir ebenso der Meinung, unserem Empfinden nach „hässliche" Menschen als weniger nett, unsympathisch und leistungsschwach einzustufen. Folglich soll, wer schon nicht schön ist, wenigstens mehr leisten – sozusagen zur „Kompensation seines Makels".

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

Diese Verarbeitung des westlichen Schönheitsideals führt zu einer weltweiten Vereinheitlichung der Körperideale, die Vorstellung von Schönheit wird dadurch immer gleichförmiger.[35] Das Streben nach dem perfekten Erscheinungsbild ist demnach ein globales Phänomen, wobei kulturelle Unterschiede in Bezug auf die Beliebtheit einzelner kosmetischer Eingriffe feststellbar sind. So lassen sich z.B. in Brasilien die Frauen die Brüste verkleinern, weil sie kleine Brüste und üppige Hinterteile bevorzugen. Die Amerikannerinnen hingegen wählen bekanntlich Silikon zur Brustvergrößerung.

Intoleranz der Gesellschaft gegenüber ‚Normabweichungen'

Der Trend zu beschriebener „gleichförmiger, globaler Schönheit" ist natürlich in einem gesellschaftlichen Zusammenhang zu sehen. Unsere Gesellschaft zeigt sich zunehmend intolerant, d.h. sie duldet grundsätzlich immer weniger Abweichungen von der Norm. Wenn uns Werbung, Fernsehen, Film- und Modewelt also Vollkommenheit im platonischen Sinne als „Norm" vermitteln, wird Disharmonie und Unattraktivität kein Platz zugesprochen. Wir wollen mit dem Nicht-Schönen, Nicht-Harmonischen und Unfunktionalen nichts zu tun haben – es erinnert uns an unsere eigene Unvollkommenheit, unser Altern, den eigenen Tod. Behinderte und alte Menschen sind folglich in der Werbewelt der Schönen, Erotischen und Jung-Dynamischen nicht gefragt.[36]

[35] R. Bonfranchi: Sonderpädagogik (1997), S. 63–64.
[36] Ebd., S. 64.

Dennoch wurden in den letzten Jahren vereinzelt Bemühungen in gegensätzlicher Richtung unternommen. So „durfte" sich 1999 ein älteres, spärlich bekleidetes Liebespaar zu flippigem 80er-Jahre-Sound in sommerlicher Hitze für *SWICA Versicherungen* in erotischer Umarmung aufs Bett schwingen, was beim Kinopublikum Ausrufer des Entsetzens, aber auch Begeisterungsjauchzer auslöste. Ein Jahr zuvor „engagierte" OLIVIERO TOSCANI für den *Benetton-Winterkatalog „die sonnenblumen" 1998* ausschließlich geistig behinderte Kinder und Jugendliche mit ihren Eltern, Geschwistern oder Betreuungspersonen als „Models". Natürlich ist die Bevölkerung auch hier geteilter Meinung, gerade bezüglich der „skandalträchtigen Schockwerbung" TOSCANIS – „skandalös und provokativ" mögen dementsprechend die einen denken und vom „Zynismus der Werbung" sprechen, die vor nichts zurückschreckt, um Staunen zu erregen und ein angepriesenes Produkt auch verkaufen zu können. „Eine gute Sache" finden die anderen und befürworten *Benettons* Bestreben, eben gerade „die Realität zu zeigen, durch welche wir nicht gestört werden möchten".[37]

Dieser Ansicht sind wir eigentlich auch, obwohl unserer Meinung nach der Katalogtitel, das im Vorwort vertretene Behinderten-Bild einer beteiligten Mutter („Ich glaube, alle behinderten Kinder und Erwachsenen sind Engel, denn sie kennen keine Bosheit, keine Lügen und keine Falschheit")[38] und letztendlich die gezeigten Bilder eine allzu „heile Welt" vermitteln wollen – wobei dies ja wiederum dem Sinn von Werbung entspricht. An dieser Stelle sei bemerkt, dass es sich bei besagten geistig behinderten Fotomodellen keinesfalls um offensichtlich schwerstbehinderte Menschen mit verkrümmten Gliedern oder „unharmonisch" verzerrten Gesichtszügen handelt. Im Gegenteil, viele sind u.E. sehr hübsch und werden wohl durch ihr Äußeres nicht sofort als „behindert entlarvt". Des Weiteren werden mehrmals Kinder und Jugendliche mit Trisomie 21 gezeigt, junge Menschen also, die wir zwar „behindert" wissen, aber generell als sehr „herzig, lieb und fröhlich" wahrnehmen.

Nur wenn die Gesellschaft bereit ist, auch Menschen zu akzeptieren, die weniger intelligent, weniger arbeitsfähig und weniger schön sind, wird es möglich sein, dass diese sich auch integrieren können. Werden diese drei Bereiche weiterhin in dem Maße verabsolutiert, wie dies heute der Fall ist, werden Menschen mit einer geistigen Behinderung wenig Chancen haben, als gleichwertige Mitglieder in der Gesellschaft leben zu können. Sie werden

[37] Vgl. M. Tamaro, in: Benetton-Winterkatalog (1998), S. 3.
[38] Ebd.

zwangsweise weiterhin marginalisiert werden. Dies ist einer sich dem Humanitätsprinzip verschriebenen Gesellschaft aber unwürdig.

Zusammenfassung

BONFRANCHI, RICCARDO: **Warum tut sich unsere Gesellschaft schwer, Menschen mit geistiger Behinderung zu integrieren?** ETHICA 24 (2016) 3, 195–215

Seit einigen Jahren gibt es intensive Diskussionen darüber, wie sich behinderte Menschen integrieren können bzw. inwieweit die Gesellschaft in den Bereichen Schulen, Arbeit, Wohnen usw. bereit ist, sich zu öffnen. Allerdings geht es dabei meist um die Integration von Personen mit einer Körper- oder Sinnesbehinderung, während geistig behinderte Menschen kaum in die Überlegungen einbezogen werden, weil sie in den Augen der Öffentlichkeit unter einer gewissen Norm liegen, was Intelligenz, Arbeitstugend und Schönheit betrifft, die jedoch sehr relative Begriffe sind.
Der Autor leuchtet zu diesem Thema tiefer liegende Gründe aus philosophischer und kulturgeschichtlicher Perspektive aus.

Behinderung
Geistig Behinderte
Geschützte Werkstätten
Industriegesellschaft
Intelligenz
Intoleranz
Schönheit
Wertigkeit der Arbeit

Summary

BONFRANCHI, RICCARDO: **Why does modern society find it difficult to integrate mentally handicapped people?** ETHICA 24 (2016) 3, 195–215

For quite some time now there have been intensive discussions on how handicapped people could be integrated into society, i.e. to what extent society is ready to open itself as far as schools, work, dwelling etc. are concerned. However, all this is particularly referring to persons who are physically handicapped or have a sensory disorder, whereas the mentally handicapped are hardly included into consideration because in the eyes of the public they are seen below a certain standard as to intelligence, job-related qualifications and beauty which – nevertheless – are relative terms.
The author, in his article, illuminates the deeper reasons from a philosophical and historico-cultural perspective.

Beauty
disability
industrial society
intelligence
intolerance
mentally handicapped persons
sheltered workshops
valence of work

Literatur

BARTH, A.: Die Graugans lässt grüßen. *Der Spiegel* 50 (1999), 122ff.
Benetton-Winterkatalog ‚die sonnenblumen'. Bergamo, 1998.
BONFRANCHI, R.: Löst sich die Sonderpädagogik auf? Luzern: Ed. SZH/SPC, 1997.
— Integration meint das Miteinander des Verschiedenen. *Schweizerische Zeitschrift für Heilpädagogik* 12 (2000), 24ff.
BONFRANCHI, R./MAYER, E./RUPP, D.: Visueller Eindruck – geistige Behinderung – gesellschaftliche Bedeutung. Eine empirische Studie über visuelle Eindrucksdeutung im sonderpädagogischen Bereich. Oberhausen: Athena, 2002.

Der Brockhaus: 5. aktualisierte Auflage. Leipzig, 1993.
DILLING et al.: Klassifikation der Intelligenzminderung. WHO, 1991.
Duden: Das Fremwörterbuch. Mannheim, 1997.
Duden: Sinn- und sachverwandte Wörter. Mannheim, 1997.
Erziehungsdirektion des Kantons Bern: Dokumentation ‚Anlehre – Chance für Betriebe und Jugendliche'. Berufsberatung Bern.
FREY, S.: Die Macht des Bildes – Der Einfluss der nonverbalen Kommunikation auf Kultur und Politik. Bern u.a.: Huber, 1999.
GUGGENBERGER, B.: Einfach schön. Schönheit als soziale Macht. Hamburg: Rotbuch-Verlag, 1995.
HURRELMANN, K.: Familienstress – Schulstress – Freizeitstress. Weinheim/Basel: Beltz, 1990.
MÄDER, U.: Armut mindert das Selbstwertgefühl. *Kindergarten* (2000) 6, 5ff.
MÜLLER, E.: Hilfe gegen Schulstress. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1984.
NEUHAUS, CH.: Haarausfall kann Ihre noch junge Karriere gefährden. *Der Bund* (2000) 97, 23.
NEWMAN, C.: Die Magie der Schönheit. *National Geographic* (2000) 1, 135ff.
NIPPERT, I.: Mythen, Monster, Missing links. *Medizin, Mensch, Gesellschaft* (1987) 12, 307ff.
PUNTSCH, E.: Das neue Zitaten Handbuch. Augsburg: Bechtermünz, 1997.
STADELMANN, W.: IQ-Werte sind nicht das Maß aller Fähigkeiten. Der Bund – Das Rätsel im Kopf (März 2000), 8ff.

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

INFORMATIONSSPLITTER

HIV-Immunität für Embryonen

Bereits zum zweiten Mal versuchten sich chinesische Forscher an genetisch modifizierten Embryos, und zwar sammelten Reproduktionsmediziner mehr als 200 Embryos im Einzell-Stadium, um in deren DNA ein Gen einzufügen, das vor HIV-Infektionen schützt.

Mit solch kontroversen Methoden will man letztlich die Frage klären, ob es möglich ist, Super-Menschen zu schaffen, bei denen Erbkrankheiten ausgemerzt wurden oder die gegen bestimmte Krankheiten immun sind. Der Forscher *Yong Fan* von der Guangzhou Medical University, dessen Team die neuen Experimente durchgeführt hat, ist überzeugt, dass sich in absehbarer Zeit der genetisch modifizierte Mensch generieren lasse. Allerdings geben die Wissenschaftler einschränkend zu verstehen, dass die Produktion von genetisch veränderten Babys streng verboten sein sollte – zumindest so lange als die Verfahren hierzu perfektioniert sind. Gleichzeitig machen sie kein Hehl daraus, dass die Technologien für präzise genetische Modifikationen beim Menschen weiter verbessert werden müssten, um Erbkrankheiten zu tilgen.

Manche Menschen besitzen spezielle Versionen des Gens CCR5, die sie immun gegen das für AIDS verantwortliche Virus machen. So erhielt in Berlin ein HIV-Patient eine Knochenmarktransplantation von einer solchen Person, der dadurch tatsächlich von HIV befreit wurde und als „Berliner Patient" in die Medizingeschichte einging.

Mit der Gen-Editiermethode Crispr versuchten Fan und sein Team nun, die DNA der Embryos so zu verändern, dass sie die schützende Variante des CCR5-Gens enthält. Das Experiment gelang allerdings lediglich bei einer Handvoll Embryos, deren Zellen nur zum Teil das neue Gen aufwiesen, und muss somit als gescheitert betrachtet werden.

Die Forschung der chinesischen Wissenschaftler wirft insofern ethische Fragen auf, als es sich bei HIV nicht um eine Erbkrankheit handelt und somit nicht ein Gendefekt repariert, sondern das an und für sich funktionierende Erbgut künstlich optimiert wird. Eine solche Erbgutoptimierung könnte in letzter Konsequenz auch für sog. Designer-Babys genutzt werden.

ETHICA 24 (2016) 3, 217–231

PAUL CULLEN

SUIZIDBEIHILFE*

Der Arzt als Tötungshelfer?

Prof. Dr. med. Paul Cullen wurde 1960 in Dublin geboren und studierte Humanmedizin am University College Dublin. Es folgten Stationen in Dublin, Münster und London, wo er am King's College ein Studium der Biochemie absolvierte. Cullen ist Internist, Labormediziner und Molekularbiologe. Derzeit leitet er hauptberuflich ein großes medizinisches Labor in Münster in Westfalen und ist außerplanmäßiger Professor für Medizin an der Westfälischen Wilhelms-Universität. Außerdem ist Cullen ehrenamtlicher Vorsitzender des Vereins „Ärzte für das Leben", der sich für den Schutz des menschlichen Lebens von der Befruchtung bis zum natürlichen Tod einsetzt. Er ist verheiratet, hat zwei Kinder und lebt in Münster.

Einleitung

„Der Arzt soll und darf nichts anderes tun, als Leben erhalten, ob es ein Glück oder Unglück sei, ob es Wert habe oder nicht, dies geht ihn nichts an. Und maßt er sich einmal an, diese Rücksicht in sein Geschäft mit aufzunehmen, so sind die Folgen unabsehbar und der Arzt wird zum gefährlichsten Menschen im Staate."

Christoph Wilhelm Hufeland, Kantianer und Leibarzt Goethes, 1806

Wie der Psychiater und Medizinhistoriker KLAUS AXEL DÖRNER im Juni 2015 bemerkte[1], haben diese Wörter HUFELANDS prophetischen Charakter. Im den Niederlanden wurde nach offizieller Meldung im Jahr 2014 von allen Verstorbenen jeder fünfundzwanzigste (5033 von insgesamt 139.073 Todesfällen) vorsätzlich durch einen Arzt getötet; 273 haben mit Hilfe eines Arztes Selbstmord begangen. Noch bedrohlicher: Bereits in den 1990er Jahren wurde gezeigt, dass in den Niederlanden jährlich mehrere Tausend Patienten Schmerzmittel in bewusst tödlicher Dosierung ohne ihre Zustimmung erhalten. An dieser Praxis hat sich seitdem nichts geändert. In den meisten Fällen tötet der Hausarzt, also gerade *der* Arzt, der in einer besonders engen Beziehung zum

* Die vorliegende Arbeit basiert teilweise auf verschiedenen Artikeln, die im Weblog kath.net sowie in der Zeitung *Die Tagespost* erschienen sind.

[1] Statement von KLAUS DÖRNER im Pressegespräch zur Buchvorstellung *Würde, Selbstbestimmung, Sorgekultur. Blinde Flecken in der Sterbehilfedebatte* am 30. Juni 2015.

Patienten steht. Selbst bei Kindern, psychisch Kranken und Dementen, also bei Unmündigen, finden ärztliche Tötung auf Verlangen und ärztliche Suizidbeihilfe statt, sogar bei „Lebensmüden", die körperlich und geistig gesund sind.[2]

Die Frage der Beihilfe zur Tötung ist für Ärzte keinesfalls neu. Der Grundsatz „μὴ βλάπτειν" (me blaptein) – „Primum nil nocere" – „vor allem nicht schaden" – rührt aus der hippokratischen Tradition ärztlichen Handelns her und unterstreicht die moralische Pflicht des Arztes, dem ihm anvertrauten Individuum zu helfen und vor allem darauf zu achten, ihm nicht zu schaden. Dazu schrieb HARRO ALBRECHT in der Wochenzeitschrift *Die Zeit*:

> „Die römische Schadensverhütungsregel ist nachvollziehbar. Ärzte standen schon immer im Ruf, sich mit allerlei giftigen Substanzen auszukennen, also gerieten sie bei mysteriösen oder prominenten Todesfällen in Verdacht – und wurden trotzdem nie dafür belangt. ... Der Ruf als Auftragskiller aber war verheerend. Um das Image der römischen Mediziner aufzupolieren, empfahl um das Jahr 50 n. Chr. Largus, ein Arzt am Hof des Kaisers Tiberius, seinen Kollegen mit dem ‚Primum nil nocere', eine vertrauensbildende Parole."[3]

Autonomie und Selbsttötung

Die Befürworter der assistierten Selbsttötung rechtfertigen diese meist mit dem Recht des Menschen auf Autonomie und Selbstbestimmung. Wie der Medizinethiker AXEL BAUER bemerkt, „liegt eine gewisse Tragik dieser Entwicklung darin, dass es ausgerechnet die Sterbehilfe ist, an der sich das Selbstbestimmungsrecht vorrangig bewähren soll. Man gewinnt den Eindruck, dass das Recht auf Selbstbestimmung ... neuerdings mit einem Recht auf den selbstbestimmten Todeszeitpunkt geradezu identifiziert wird. ... Die ständig wiederholte Rede vom selbstbestimmten Sterben oder gar vom Sterben in Würde wirkt irritierend, denn man will uns damit einreden, wir hätten ungeahnte Spielräume ausgerechnet beim Sterben, und ein natürlicher Tod sei somit würdelos."[4]

Dabei stellt rechtlich und ethisch die Selbstbestimmung primär ein Abwehrrecht gegen den unbefugten Eingriff anderer in das eigene Leben dar. Dieses

[2] „Euthanasie in cijfers", offizieller Bericht der fünf „Regionale Toetsingscommissies Euthanasie" (Prüfungsorganisationen in den Niederlanden), Utrecht, Oktober 2015.

[3] H. ALBRECHT, *Die Zeit*, 6. April 2005.

[4] A. BAUER: Vortrag bei der Fachtagung des Bundesverbandes Lebensrecht, „Du sollst nicht töten ... lassen" – Grenzen der Selbstbestimmung, zur „Woche für das Leben", Hamburg, 18. April 2015.

darf nicht dahingehend verstanden werden, dass der Einzelne über sich selbst ohne Rücksicht auf die Umgebung verfügen kann. Unsere Autonomie stellt uns nicht außerhalb der Gesellschaft: wir sind einander zugeordnet und aufeinander angewiesen von der Befruchtung bis zum Tod. So formulierte der Begründer der Individualpsychologie ALFRED ADLER (1870–1937) im Jahre 1910 den Satz: „Der Selbstmord ist ein individuelles Problem, das soziale Ursachen und Folgen hat."[5] Der österreichische Psychiater ERWIN RINGEL (1921–1994), der sich Zeit seines Lebens mit der Suizidprävention beschäftigte, schrieb 1985 zu diesem Satz von ADLER folgendes: „das in jedem Selbstmord verborgene „individuelle Problem", vielleicht besser gesagt: die in jedem Selbstmord verborgene „individuelle Tragödie" kann mit dem von mir beschriebenen „präsuizidalen Syndrom" identifiziert werden"[6]. Dieses präsuizidale Syndrom besteht aus drei Bausteinen: der Einengung, der gehemmten und gegen die eigene Person gerichteten Aggression und zunehmenden Selbstmordphantasien. Ferner schreibt RINGEL: „Beim präsuizidalen Syndrom handelt es sich eindeutig um einen psychopathologischen Befund, um eine „Krankheit zum Tode", in der ein Mensch *die Kontrolle über sich selbst verliert* und in den Tod *getrieben wird*" (kursiv durch Verf.). Auch der deutsche Suizidforscher STEFAN SAHM weiß zu berichten, dass „[w]eit über neunzig Prozent aller Suizidhandlungen ... Folge einer psychiatrischen Erkrankung [sind]. Der frei bilanzierte Suizid, der Freitod, ist ein, wie die Psychiatrie weiß, höchst seltenes Vorkommnis"[7]. Von den ca. hunderttausend Suizidversuchen, die jedes Jahr in Deutschland unternommen werden, gelängen nur zehn Prozent. Die große Mehrheit der Überlebenden wiederholt die Handlung nicht. „Hätte man denen in der Krise beim Suizid helfen sollen? Die Deutsche Gesellschaft für Suizidprävention spricht sich daher vehement gegen ärztliche Suizidbeihilfe aus."[8] Wie bereits von RINGEL beschrieben, gibt es nach SAHM „[e]ine Fülle von Beobachtungen [‚die] die Tatsache [belegen], dass Suizidenten in hohem Maße ambivalent sind. Es gibt suizidale Phasen, die manchmal länger anhalten. Dann sind die Betroffenen vulnerabel. Das gilt auch im Angesicht fortgeschrittener unheilbarer Erkrankung"[9]. Ferner kritisiert Sahm die „aufklärerische Emphase" die eine „positive soziale Bewertung des Suizids [suggeriert]"[10].

[5] A. ADLER: Über den Selbstmord, insbesondere über den Schülerselbstmord. Diskussion des Wiener Psychoanalytischen Vereins. Psychoanalytischer Verlag, 1910.

[6] E. RINGEL: Das präsuizidale Syndrom – medizinische, soziale und psychohygienische Konsequenzen. *Hexagon „Roche"* 13 (1985), 1–17.

[7] S. SAHM: „Die Irrtümer der Suizidhelfer". *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. Okt. 2014.

[8] Ders., ebd.

[9] Ebd.

Besonders scharf attackiert SAHM die Vorstellung, dass es möglich sei, Kriterien zu definieren, welche die Suizidhilfe rechtfertigen. „Der aufklärerische Impetus der Suizidhelfer wird gänzlich zur Farce", schreibt er, „will man die Erlaubnis zur Suizidassistenz nur unter den Umständen fortgeschrittener unheilbarer Krankheit erteilen. Die Mehrzahl der Befürworter will sie nicht bei Liebeskummer, nach Insolvenz oder einfach in hohem Alter angeboten wissen. ... Ärzte sollen den Suizidwilligen erstmal ein unerträgliches Leid attestieren, dem mit den Mitteln der Palliativmedizin nicht beizukommen sei. Doch eine solche Regelung hebelt die Idee der Selbstbestimmung aus, die man zu verteidigen vorgibt. ... Was ist die Selbstbestimmung wert, wenn sie erst vom Arzt genehmigt werden muss?"[11]

Schließlich spricht SAHM einen zentralen Punkt an, der in der öffentlichen Diskussion fast wie ein Tabu behandelt wird, weil er mit der „cui bono?"-Frage die Motive vieler „Helfer" entlarvt. „Zudem ist es nicht selten die Umwelt", schreibt er, „die das Leid nicht ertragen kann. Jeder Arzt, der palliativmedizinisch tätig ist, kennt die Situation. Plötzlich herbeigeeilte Angehörige und Freunde sind vom Leid überfordert. Sie halten es für unerträglich."[12] An dieser Stelle darf leider auch nicht unerwähnt bleiben, dass es naiv wäre, durchaus handfestere materielle Überlegungen, die in dem einen oder anderen Fall in die Entscheidung einfließen können, nicht zur Kenntnis zu nehmen, und seien diese unterhalb der Schwelle des Bewusstseins. Ausgesprochen werden solche Gedanken naturgemäß so gut wie nie.

Gerade am Lebensende steckt hinter dem gelegentlich geäußerten Wunsch von Menschen, „nicht mehr leben zu wollen" meistens der Wunsch, „nicht mehr *so* leben zu wollen", für den in der Regel psychosoziale (und nicht medizinische) Gründe ausschlaggebend sind. Dazu STEFAN SAHM:

> „Um Suizidhilfe bitten Patienten nicht wegen ihrer Schmerzen oder anderer medizinischer Beschwerden. Es sind vielmehr Vereinsamung, Angst vor Abhängigkeit durch Pflegebedürftigkeit, Verlust von Bezugspersonen, die Menschen die Alternative des Suizids nahelegen. So zeigen Untersuchungen, dass Krebspatienten höchst selten Suizidhilfe verlangen. Der schmerzgequälte Tumorpatient muss allenfalls in den Talkshows zur Erregung des Mitleids herhalten. Soll aber soziale Deprivation Suizidhilfe rechtfertigen?"[13]

[10] Ebd.
[11] Ebd.
[12] Ebd.
[13] Ebd.

Ein ganz zentraler und in unserer technisierten Medizin leider viel zu wenig beachteter Aspekt des ärztlichen Tuns ist gerade ein solcher Beistand. Die Zusicherung der Unterstützung und Begleitung führt nämlich in den meisten Fällen zu einer Annahme und positiven Ausgestaltung auch der schweren letzten Lebensphase. Der Suizid geschieht dort, wo die Menschen fehlen, nicht, wo Krankheit am schlimmsten ist. Laut Expertenmeinung ist bei kompetenter Behandlung heutzutage nahezu jede Symptomkonstellation einer Therapie zugänglich. In Extremfällen besteht zudem die Möglichkeit der palliativen Sedierung, um krisenhafte Phasen zu überbrücken. Es muss uns aber klar sein: trotz aller Fortschritte in der Palliativmedizin und bester Versorgung wird es immer Menschen geben, deren letzte Lebensphase nicht ohne Leid verläuft. Diese Fälle machen auch uns Ärzte betroffen und traurig, manchmal auch ratlos. Dennoch, seit HUFELAND, spätestens seit der NS-Zeit, wissen wir: es gibt kein lebensunwertes Leben. Deshalb müssen wir uns vor der suggestiven Kraft von Einzelfällen hüten: Extremsituationen dürfen nicht zur Grundlage der allgemeinen Regelung werden. Wie RINGEL schreibt, „[geht] jedem Selbstmord ein missglücktes oder nicht stattgehabtes Gespräch voraus. ... Wenn für den Selbstmörder alle anderen nur Abwesenheit bedeuten, ergibt sich daraus unsere wichtigste Verpflichtung von selbst: *mit allen unseren Kräften anwesend zu sein*"[14] (kursiv im Orig.).

Entwicklung der deutschen Gesetzgebung in der Frage der Suizidbeihilfe

Die Liberalisierung der Sterbehilfe bis hin zur offenen Euthanasie in den Nachbarländern Schweiz, Niederlanden und Belgien ist nicht ohne Wirkung auf Deutschland geblieben, auf ein Land also, wo dieses Thema aufgrund der historischen Erfahrung mit der Euthanasie während der nationalsozialistischen Herrschaft bisher mit einem starken gesellschaftlichen Tabu belegt war. Man konnte fast den Eindruck gewinnen, dass es manchen Akteuren gerade deshalb besonders darum ging, diesen „Hort des Widerstands" zu schleifen. Kann selbst in Deutschland eine Liberalisierung erreicht werden, so wird dies die Einführung der Tötung auf Verlangen in anderen Ländern erheblich erleichtern.[15] In den letzten Jahren ist also mehrfach der Versuch

[14] Vgl. E. RINGEL: Das präsuizidale Syndrom (1985).
[15] Siehe z.B. ABIGAIL ABRAMS: Assisted Suicide Law In Germany Passes Despite Concerns Over Nazi Association. *International Business Times*, 6 nov. 2015; MARK LANDLER: Assisted

unternommen worden, gerade in Deutschland eine Freigabe der Tötung auf Verlangen – auch „aktive Sterbehilfe" genannt – zu erreichen.[16] So sollte Anfang 2013 nach dem Willen der damaligen CDU-CSU/FDP-Regierung unter Federführung von Justizministerin Sabine Leutheusser-Schnarrenberger die in Deutschland so gut wie nicht vorkommende gewerbsmäßige Förderung der Selbsttötung unter Strafe gestellt werden. Gleichzeitig sollte aber in diesem „Gesetzestrojaner" (AXEL BAUER)[17] die tatsächlich existierende organisierte Suizidbeihilfe, bei der keine Gewinnerzielungsabsicht erkennbar ist, straffrei sein, womit das Tun von Sterbehilfevereinen wie „Dignitas Deutschland" und „SterbeHilfeDeutschland" indirekt bestätigt wäre. „Viel interessanter als das, was der Gesetzesentwurf zu regeln vorgab, erscheint daher das, was er ausdrücklich ungeregelt lassen wollte und somit geradezu privilegiert hätte", kommentierte damals BAUER.

Nachdem diese Initiative im Mai des Wahljahres 2013 durch Bundeskanzlerin Angela Merkel persönlich gestoppt wurde, meldete sich die Diskussion um die Sterbehilfe zwei Jahre später mit Vehemenz zurück. So lagen dem Deutschen Bundestag Anfang November 2015 schließlich vier Gesetzesentwürfe zur Abstimmung vor. Zwei davon sahen eine weitgehende Freigabe des assistierten Suizids vor, teils mit Einschränkungen (leitende Autoren Peter Hintze, CDU und Carola Reimann, SPD), teils ohne (leitende Autoren Renate Künast, Bündnis 90/Die Grünen und Petra Sitte, Die Linke). Bei beiden spielten Ärzte eine besondere Rolle in der Suizidassistenz. Karl Lauterbach, selbst Arzt,

Suicide of Healthy 79-Year-Old Renews German Debate on Right to Die. *The New York Times*, 3 july 2008.

[16] Schon mit den Begriffen fangen die Schwierigkeiten an: Bedeutet Sterbehilfe nur Hilfe *beim* Sterben oder doch eher Hilfe *zum* Sterben? Sucht man nach Entsprechungen in anderen Sprachen, zum Beispiel in meiner eigenen Muttersprache Englisch, so werden Übersetzungen vorgeschlagen wie *mercy killing*, *assisted dying*, *assisted suicide* oder *euthanasia*, die allesamt eher der zweiten Bedeutung des Wortes zuzuordnen sind. Auch die Verwendung des Stammwortes „Hilfe" deutet trotz dessen positiver Konnotation in diese Richtung. Schlägt man im Duden nach, so steht nämlich unter „helfen" „jmdm. ... ermöglichen, ein bestimmtes Ziel zu erreichen" – eine Rechenhilfe etwa führt zum Rechnen, eine Starthilfe zum Starten. Dieses begriffliche Verwirrspiel setzt sich bei der Beschreibung der verschiedenen Arten von Sterbehilfe fort. So wird von der „passiven Sterbehilfe" gesprochen anstatt von „sterben lassen", was die Sache viel eher trifft, von „indirekter Sterbehilfe" anstatt korrekter von „Therapie am Lebensende" und, am entlarvendsten, von „aktiver Sterbehilfe" anstatt von „Tötung auf Verlangen".

[17] AXEL W. BAUER: Sterbenachhilfe: Warum Staat und Gesellschaft mehr Einfluss auf unser Lebensende gewinnen wollen. Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Rahmen der 16. Berliner Hospizwoche zum Thema „Leben bis zuletzt – Perspektiven hospizlicher und palliativer Begleitung" am 15.11.2013 im Festsaal des Evangelischen Krankenhauses Königin Elisabeth Herzberge in Berlin-Lichtenberg gehalten wurde. Erschienen in *Fachprosaforschung – Grenzüberschreitungen* 8/9 (2012/2013), 467ff.

stellvertretender Fraktionsvorsitzender der SPD und prominenter Mitautor des Hintze-Reimann-Entwurfs nahm sich hier kein Blatt vor den Mund. In einem Interview mit der Zeitschrift *Stern* im Oktober 2014 bemerkte er: „Sobald ein Arzt beteiligt ist, sinkt in jedem Fall das Risiko, dass die Selbsttötung misslingt."[18] Der dritte Entwurf wurde federführend von dem CDU-Abgeordneten Michael Brand und der SPD-Abgeordneten Kerstin Griese verfasst und sah ein Verbot jeder Form (d.h. sowohl mit Gewinnerzielungsabsicht („gewerbsmäßig") als auch ohne („geschäftsmäßig")) der organisierten Suizidbeihilfe vor, erlaubte diese aber für Angehörige und „nahestehende Personen"[19]. Der vierte Entwurf stammte federführend von den CDU-Abgeordneten Patrick Sensburg und Thomas Dörflinger und sah ein kategorisches Verbot der Suizidbeihilfe vor.

Seit der Straffreistellung des Suizids durch das Reichsstrafgesetzbuch von 1871 hat der Gesetzgeber darauf verzichtet, einen eigenen Tatbestand für die Selbsttötung in das Deutsche Strafgesetzbuch aufzunehmen und den Suizid damit bewusst straflos gelassen. Im deutschen Strafrecht wird die Beihilfe zu einer Tat grundsätzlich nicht härter bestraft als die Tat selbst. Beispielsweise wird Beihilfe zum Mord nicht härter bestraft als Mord. Damit war bis Ende 2015 die Beihilfe zum Suizid in Deutschland grundsätzlich straffrei. Dass es bei Beihilfe zum Suizid um einen völlig anderen Tatbestand geht als beim Suizid – bei Letzterem geht es um das eigene Leben, bei der Beihilfe zum Suizid um das Leben eines anderen – , spielte somit in der deutschen Rechtsprechung keine Rolle – eine Ansicht, die von den meisten europäischen Ländern nicht geteilt wird, wo die Beihilfe zum Suizid unter Strafe steht.[20] Allerdings war diese Rechtslage sowohl in der allgemeinen Bevölkerung als auch in der Ärzteschaft wenig bekannt, nahmen die meisten Menschen in Deutschland doch an, dass es strafbar sei, jemanden beim Versuch, sich selbst umzubringen, Hilfe zu leisten.[21]

[18] Lutz Kinkel: Lauterbach zum assistierten Suizid, Ärzte sollen helfen dürfen – auch beim Sterben. *Stern*, 16. Okt. 2014.

[19] Im Kommentar zum Entwurf steht als Erklärung hierzu: „Liebesbeziehungen, enge Freundschaften, nichteheliche bzw. nicht eingetragene Lebens- und langjährige Wohngemeinschaften".

[20] Die Beihilfe zur Selbsttötung ist in Österreich, Dänemark, Frankreich, Griechenland, Irland, Norwegen, Polen, Portugal, Slowenien, Spanien, Ungarn und im Vereinigten Königreich sowie in allen Bundesstaaten der USA, außer Washington, Oregon und Kalifornien, verboten.

[21] Assistierter Suizid. Ergebnisse einer repräsentativen Erhebung – Tabellarische Übersichten. Eine Studie von Infratest dimap im Auftrag der „Stiftung Ja zum Leben". Berlin, 12. Mai 2011 (67.10.122341). Die Studie wurde bislang nicht publiziert.

In der öffentlichen Berichterstattung im Vorfeld der Entscheidung im Bundestag fiel auf, dass auch die Akteure, die für eine möglichst breite Freigabe der organisierten Suizidbeihilfe selbst im nebulösen Falle einer „schweren ... Erschütterung" plädieren (Künast-Sitte-Entwurf), sich davor hüteten, der Tötung auf Verlangen das Wort zu reden. Dabei ist diese in der assistierten Selbsttötung unweigerlich angelegt. Der Suizidhelfer besorgt dem Suizidenten das tödliche Mittel, ohne das er sich selbst nicht töten könnte. Was aber, wenn der Suizidversuch misslingt? Das dies kein theoretisches Risiko ist, lässt sich an den gelegentlichen Schwierigkeiten bei der Vollstreckung von Todesurteilen durch Giftspritze in den Vereinigten Staaten beobachten. Wer soll sich in solchen Fällen mit welchem Ziel um den Betroffenen kümmern? Ist er ein Fall für die Intensivstation oder für eine tödliche Injektion? Wie der Arzt und CDU-Abgeordnete Rudolf Henke bemerkte, ist die Abgrenzung der Suizidbeihilfe zur Tötung auf Verlangen „sehr, sehr unscharf und ... wird mit der Zeit notwendigerweise verschwinden".[22]

Führt aber die assistierte Selbsttötung zur Tötung auf Verlangen, so zeigen die Erfahrungen in den Niederlanden und anderswo, dass der Tötung auf Verlangen in einem nächsten Schritt die Tötung ohne Verlangen, also die Euthanasie folgt. Wie der Sozialethiker Manfred Spieker schreibt: „Wer dem Arzt die Macht einräumt, die Erträglichkeit des Leidens, die Perspektiven des Weiterlebens und den Lebenswert zu definieren, öffnet den Weg zur Sterbehilfe ohne Verlangen."[23] Somit überzeugt der oft vorgebrachte Hinweis nicht, dass wissenschaftliche Begleitung, Meldepflichten und Transparenz Missbrauch verhindern können. Sobald die Selbsttötung als Option im Raum steht, laufen schwerstkranke Patienten sogar Gefahr, sich dem zynischen Vorwurf ausgesetzt zu sehen, sie hätten ihr Leid „selber gewählt".[24]

Dass auch das ärztliche Standesrecht nicht ausreicht, die ärztliche Beihilfe zum Suizid zu verbieten und so die verfassungsrechtliche Gewährleistung des Lebensrechts zu sichern, sieht man bereits daran, dass die Ärztekammern in Bayern, Baden-Württemberg und Westfalen-Lippe in ihren Berufsordnungen in diesem Punkt von den Vorgaben der Musterberufsordnung der Bundesärztekammer abweichen, dass „[Ärzte] keine Hilfe zur Selbsttötung leisten

[22] Protokoll einer Bundestagsdebatte zum Thema Sterbebegleitung am 13. Nov. 2014.

[23] Manfred Spieker, Fachtagung zur „Woche für das Leben" der DBK und der EKD des Bundesverbandes Lebensrecht am 18. April 2015 in Hamburg, online abrufbar unter http://keine-lizenz-zum-toeten.de/?p=113

[24] So auch geschildert in dem Buch von Gerbert van Loenen, „Das ist doch kein Leben mehr! Warum aktive Sterbehilfe zu Fremdbestimmung führt" (Mabuse Verlag, 2014).

[dürfen]".[25] Auch eine Klage der Ärztekammer Berlin gegen den Urologen Uwe-Christian Arnold wegen Suizidbeihilfe verlief 2012 erfolglos.[26] Somit war laut SPIEKER eine Regelung wie etwa im österreichischen Strafgesetzbuch, die jegliche Beihilfe zum Suizid mit der Tötung auf Verlangen gleichsetzt und verbietet, „juristisch die einzig logische und moralisch die einzig richtige Lösung".[27]

Am 6. November 2015 wurde schließlich über die gesetzliche Regelung der Suizidbeihilfe (§ 217 Strafgesetzbuch) im Deutschen Bundestag abgestimmt. Nach einer dreistündigen Debatte votierte in der zweiten Abstimmungsrunde eine klare Mehrheit der Abgeordneten (360 von 602 abgegebenen Stimmen) für den Brand-Griese-Entwurf und entschied damit, dass zukünftig Beihilfe zur Selbsttötung von Angehörigen und „Nahestehenden" per Gesetz erlaubt sein soll, sofern diese nicht „geschäftsmäßig", also nicht „auf Wiederholung angelegt" ist. Für den Sensburg-Dörflinger-Entwurf, den einzigen, der der Suizidbeihilfe einen Riegel vorgeschoben hätte, stimmten 37 Abgeordnete.[28] Der Text der neuen Regelung[29] enthält einiges an Ungenauigkeiten, die nun durch

[25] (Muster-)Berufsordnung für die in Deutschland tätigen Ärztinnen und Ärzte – MBO-Ä 1997 –* in der Fassung des Beschlusses des 118. Deutschen Ärztetages 2015 in Frankfurt am Main: „§ 16 Beistand für Sterbende: Ärztinnen und Ärzte haben Sterbenden unter Wahrung ihrer Würde und unter Achtung ihres Willens beizustehen. Es ist ihnen verboten, Patientinnen und Patienten auf deren Verlangen zu töten. Sie dürfen keine Hilfe zur Selbsttötung leisten."

[26] Die Ärztekammer könne „kein uneingeschränktes Verbot der Überlassung todbringender Medikamente an Sterbewillige gegenüber einem Arzt aussprechen", sofern " die „Person, die freiverantwortlich die Selbsttötung wünsche, unerträglich und irreversibel an einer Krankheit leide und alternative Mittel der Leidensbegrenzung nicht ausreichend zur Verfügung stünden". Verwaltungsgericht Berlin, 30. März 2012, VG 9 K 63.09.

[27] M. SPIEKER: Lebenslang gegen den Tod. *Die Welt*, 22. Mai 2015.

[28] Die Entscheidung im Bundestag fiel im sog. Stimmzettelverfahren. Dies war nötig geworden, da sich die Initiatoren der vier Gesetzentwürfe zum Thema Sterbehilfe im Vorfeld nicht auf eine Reihenfolge für die Einzelabstimmung der Vorlagen einigen konnten. Der Brand-Griese-Gesetzesentwurf enthielt erst in der dritten Lesung 360 von 602 Stimmen. Es gab 233 Gegenstimmen und neun Enthaltungen. In der zweiten Lesung lag der Entwurf mit 309 Ja-Stimmen vor dem Hintze-Reimann-Entwurf mit 128 Stimmen, dem Künast-Sitte-Entwurf mit 52 Stimmen und dem Sensburg-Dörflinger-Entwurf mit 37 Stimmen. 70 Abgeordnete lehnten alle vier Vorlagen ab, es gab drei Enthaltungen. In der dritten Beratung wurde nur noch über den Brand-Griese-Entwurf abgestimmt, weil dieser in der zweiten Beratung mehr Stimmen erhalten hatte als alle übrigen Gesetzesentwürfe und die Nein-Stimmen zusammen. – Webseite des Deutschen Bundestags, „Geschäftsmäßige Hilfe zum Suizid wird bestraft", abrufbar unter https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2015/kw45_de_sterbebegleitung/392450

[29] § 217 StGB Geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung
(1) Wer in der Absicht, die Selbsttötung eines anderen zu fördern, diesem hierzu geschäftsmäßig die Gelegenheit gewährt, verschafft oder vermittelt, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.
(2) Als Teilnehmer bleibt straffrei, wer selbst nicht geschäftsmäßig handelt und entweder Angehöriger des in Absatz 1 genannten anderen ist oder diesem nahesteht.

die Gerichte zu klären sein werden. Wann übersteigt beispielsweise eine Serie von Einzelfällen die Grenze zur „Geschäftsmäßigkeit"? Ab dem wievielten Fall in welchem Zeitraum ist eine Wiederholungsabsicht anzunehmen? Einmal im Jahr? Zweimal im Monat? Auch der Begriff „Angehöriger" und erst recht der eines „Teilnehmer[s]", der dem Suizidenten „nahesteht" eröffnen eine weite Perspektive. In der Begründung zum Gesetzestext wird zur Erläuterung des Begriffs „Angehöriger" auf § 11 Absatz 1 Nummer 1 des Strafgesetzbuches verwiesen. Hiernach trifft diese Bezeichnung unter anderem auf den ehemaligen Lebenspartner eines Geschwisters des Sterbewilligen zu. Auch eine „enge Freundschaft" zum Sterbewilligen reiche aus, um ihm im Sinne des Gesetzes „nahezustehen", sofern „dem Angehörigenverhältnis entsprechende Solidaritätsgefühle" existieren. Dass die Solidarität unter Angehörigen manchmal zu wünschen übrig lässt, wissen wir allerdings spätestens, seit Kain seinen Bruder Abel auf dem Acker erschlug.

Bedeutung der neuen Gesetzeslage für Ärzte in Deutschland

Was ist aber die Bedeutung dieses Gesetzes für Ärzte in Deutschland? Aus Sicht des Gesetzgebers kommt dieser Berufsgruppe ganz sicher eine zentrale Rolle zu. Bezeichnend hierbei ist, dass von Ärzten weder im Gesetzestext noch in der Begründung überhaupt die Rede ist. Beteiligten „Insidern" war jedoch im Vorfeld bewusst, dass mit dem Begriff „nahestehende Teilnehmer" auch und insbesondere die Ärzte gemeint sind.[30] So etwa dem SPD-Abgeordneten René Röspel, der als Sprecher des Brand-Entwurfs am 2. Juli 2015 im Bundestag sagte: „Sie (die Ärzte, Anm. d. Verf.) müssen über das Ende von Leben entscheiden. Sie müssen loslassen und am Ende vielleicht sagen: Ja, jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, an dem ich Hilfe gebe, damit ein anderer sich selbst vielleicht umbringen kann" (Plenarprotokoll 18/115). Auch der Wissenschaftliche Dienst des Bundestags ging davon aus, dass Ärzte dem Suizidwilligen im Sinne des Gesetzes „nahestehen" und sah darin kein Problem. Der Wissenschaftliche Dienst fragte lediglich, ob der Entwurf dem Bestimmtheitsgebot des Grundgesetzes genüge, da nicht klar sei, „ob ... sich Ärzte, die im Rahmen ihrer Berufstätigkeit Sterbehilfe leisten, strafbar machen", weil

[30] Es ist leider zu einem Merkmal unserer Zeit geworden, dass seitens der nationalen und insbesondere supranationalen Legislative zunehmend solche „Begriffstrojaner", in diesem Falle „nahestehende Teilnehmer", benutzt werden, um die wahre Intention eines Gesetzesvorhabens zu verschleiern. Die Tatsache, dass hierdurch der demokratische Prozess ausgehöhlt und unterlaufen wird, nimmt man in Kauf bzw. zieht man vielleicht sogar ins Kalkül.

davon auszugehen sei, dass viele Ärzte, etwa im Krankenhaus oder in der hausärztlichen Versorgung, sich wiederholt mit der Frage nach Suizidbeihilfe konfrontiert sehen mit der Folge, dass diese grundsätzlich als „geschäftsmäßig" eingestuft werden könnte.[31]

Spätestens bei der Bundestagsdebatte musste aber auch dem unaufmerksamsten Beobachter die wahre Intention des Gesetzesentwurfs restlos klar geworden sein. Nicht weniger als ein Drittel der Redebeiträge, sowohl von Michael Brand als auch von Kerstin Griese, war dem Thema der ärztlichen Suizidbeihilfe gewidmet. So sollte nach Brand die Suizidbeihilfe Ärzten erlaubt sein „die in schweren Situationen nach ihrem Gewissen handeln", während Griese betonte, dass „der Fall, in dem ein Arzt in einem ethisch begründeten Einzelfall aufgrund einer Gewissensentscheidung dem Wunsch des Patienten nachkommt, ihm zu helfen, aus dem Leben zu scheiden, ... straffrei [bleibt]." Sie ging sogar noch weiter und erklärte, dass ein Arzt nur dann geschäftsmäßige Suizidbeihilfe leiste, wenn diese „im Mittelpunkt seiner Tätigkeit" stehe.[32] Diese wichtige Bemerkung war wohlüberlegt. So wusste der staatsnahe „Deutschlandfunk" am selben Abend zu berichten, dass laut den „Initiatoren" des Brand/Griese-Entwurfs das Verbot der Suizidbeihilfe nur dann gelte, wenn jemand diese „wissentlich und willentlich zum Mittelpunkt seiner Tätigkeit mache". Eine Beschreibung, die durch den Zusatz „wissentlich und willentlich" die Hürde zum etwaigen gerichtlichen Beweis der Geschäftsmäßigkeit nochmal erhöht.[33]

Es kann also zweifelsfrei festgehalten werden, dass Ärzte durch dieses Gesetz gerade nicht, wie etwa eine gemeinsame Erklärung der katholischen und evangelischen Kirchen unmittelbar nach der Bundestagsabstimmung glauben machen wollte, „vor der Erwartungshaltung ..., im Rahmen der gesundheitlichen Versorgung, Suizidassistenz zu leisten" geschützt werden.[34] Vielmehr

[31] Wissenschaftliche Dienste des Bundestags, Ausarbeitung WD 3 – 3000 – 188/15: Entwurf eines Gesetzes zur Strafbarkeit der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung – Brand et al. (BT-Drucks 18/5373) – Gesetzgebungskompetenz des Bundes und Bestimmtheitsgebot.

[32] Plenarprotokoll des Deutschen Bundestags 18/134.

[33] Deutschlandfunk, 6. Nov. 2015, Bundestag: Mehrheitlich gegen geschäftsmäßige Suizidbeihilfe, abrufbar unter: http://www.deutschlandfunk.de/bundestag-mehrheitlich-gegen-geschaeftsmaessige-sterbehilfe.1818.de.html?dram:article_id=336110. Zitat: „Die Initiatoren des parteiübergreifenden Gesetzentwurfs betonten dagegen, dass das Verbot nicht bei schwierigen Einzelfall-Entscheidungen gelte, sondern nur, wenn jemand die Beihilfe zum Suizid wissentlich und willentlich zum Mittelpunkt seiner Tätigkeit mache."

[34] Pressemeldung der Deutschen Bischofskonferenz vom 6.11.2015 – Nr. 201, Erklärung der katholischen und evangelischen Kirche zur Entscheidung im Deutschen Bundestag: „Eine Entscheidung für das Leben und für ein Sterben in Würde".

muss befürchtet werden, dass exakt das Gegenteil passiert, nämlich, dass durch das Gesetz der Druck auf Ärzte bzw. auf ihre Kammer im Bund und in den Ländern steigt, genau dies zu tun bzw. dies zu erlauben. Dass übrigens auch dieser Effekt den Unterzeichnern der gemeinsamen kirchlichen Erklärung – in direktem Widerspruch zum Wortlaut der Erklärung selbst – bekannt war, lässt sich an einer Äußerung des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche Deutschlands, Heinrich Bedford-Strohm, klar erkennen, der kurz nach der Abstimmung in einem Interview mit dem Norddeutschen Rundfunk bemerkte, dass er „nicht die Befürchtung [habe], dass Ärzte jetzt mit einem Bein im Gefängnis stehen ... [wenn sie]... im persönlichen Arzt-Patienten-Verhältnis ihre Gewissensentscheidung treffen"[35]. Also wird innerhalb nur eines Tages ein Slalom gefahren: weg von dem „Schutz vor der Erwartungshaltung, Suizidassistenz zu leisten" hin zu der „Gewissensentscheidung", die genau dies ermöglicht.[36] Auf die Inkompatibilität des Suizids mit irgendeiner Art der „gesundheitlichen Versorgung" sei hier nur am Rande hingewiesen.

Dennoch sehen viele durch dieses Gesetz den Lebensschutz gestärkt. Bisher war die Beihilfe zum Suizid gar nicht verboten und nun habe man ein solches Verbot eingeführt. Zwar sei dieses Verbot auf Wiederholungstäter beschränkt, aber immerhin. Man muss jedoch sehr genau hinsehen, was hier gerade passiert. Es stimmt, dass Suizid und somit Suizidbeihilfe in der deutschen Rechtsordnung bisher nicht verboten waren, aber sie waren nicht erlaubt. Wie Gesundheitsminister Herrmann Gröhe (CDU) bemerkte, „schw[ieg] ...unsere Rechtsordnung zu dem persönlichen Drama eines Suizids".[37] Nun aber ist das Schweigen gebrochen. Zum ersten Mal in der deutschen Rechtsgeschichte

[35] Abzurufen unter:
http://www.ndr.de/kultur/Reaktionen-auf-Entscheidung-zur-Sterbehilfe,sterbehilfe240.html

[36] Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass in einer durchökonomisierten und durchtechnisierten Welt, wo die Entscheidungsfreiheit des Arztes durch allerlei Richtlinien und Anordnungen seitens der Kostenträger, des Gesetzgebers, der Arbeitgeber sowie nationaler und internationaler Fachgesellschaften und Expertengremien eingeschränkt wird, auf einmal in so einer wichtigen Frage allein seine „Gewissensfreiheit" herrschen soll. Einerseits „verliert der Arzt" etwa durch den „Abschied von Statussymbolen" (gemeint ist der Arztkittel) oder die Einführung der Arbeit nach Stechuhr „seinen Nimbus [und] wird zum ganz normalen Arbeitnehmer", wie „kma – das Gesundheitswirtschaftsmagazin" im Februar 2016 triumphierend zu berichten wusste. Andererseits soll er mit seinem Gewissen ganz allein über Leben und Tod entscheiden. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier eine unangenehme und heikle Aufgabe auf die Ärzteschaft „abgeschoben" wird. Seitens der Ärzte gibt es aber auch welche, die diese Entscheidung geradezu an sich reißen, „als rette hier jemand sein letztes Privileg als Halbgott in Weiß" (Dörner, siehe Anm. 2), aber nicht bemerken, wie sehr sie dabei von ideologischen Kräften in der Gesellschaft auf heuchlerische Weise zutiefst missbraucht werden.

[37] Anke Heinrich: „Kein Geschäft mit dem Sterben", Interview mit Hermann Gröhe in der Wirtschaftswoche, 20. Oktober 2015.

der Nachkriegszeit werden nun Selbsttötung und Beihilfe dazu ausdrücklich gebilligt. Hier verschiebt sich eine tektonische Platte des Rechts, zwar nur um wenige Millimeter, aber mit gewaltiger Auswirkung. Wir haben nun den ersten Schritt auf eine sehr glatte, schiefe Ebene getan. Denn, wer kann sicherstellen, dass in jedem Fall die Grenze zwischen Beihilfe zum Suizid und Sterben auf Verlangen nicht überschritten wird?

Ein zentraler Aspekt des Arztseins ist das Vertrauensverhältnis zum Patienten. Dieses Verhältnis wird zutiefst erschüttert in einer Welt, wo der Arzt mit gesetzlicher Billigung an das Bett eines kranken, auch eines todkranken, Menschen herantreten darf mit dem expliziten Ziel, dass dieser Mensch hinterher tot ist. Diese Handlung ist mit dem Arztsein nach der herkömmlichen, durch das hippokratische Ethos festgelegten Tradition nicht vereinbar. Wo eine Lockerung hinführt, lässt sich ja an der deutschen Vergangenheit und der niederländischen Gegenwart ablesen. Gerade diese Konstellation aber wurde durch das neue Gesetz geschaffen.

Aus diesem Grund ist aus ärztlicher Sicht höchste Wachsamkeit geboten und die Begrüßung der Abstimmung im Bundestag auch durch die Bundesärztekammer[38] nur schwer verständlich. Die einzige schwache Hoffnung, die uns noch bleibt, ist, dass das in der Musterberufsordnung der Bundesärztekammer ausgesprochene Verbot der ärztlichen Suizidbeihilfe[39] seine Gültigkeit behält und zur Grundlage der Berufsordnungen der einzelnen Landesärztekammern wird. Im Hinblick auf die Entwicklungen der neueren Vergangenheit ist eine solche Entwicklung jedoch alles anders als wahrscheinlich. Diese Furcht wird auch durch die wenig bekannte Tatsache genährt, dass die Musterberufsordnung der Bundesärztekammer lediglich eine Empfehlung darstellt, von der die rechtlich bindenden Berufsordnungen der Landesärztekammern abweichen dürfen und dies an verschiedenen Stellen auch tun.

Diese Gesetzesinitiative hat nämlich eine interessante und zutiefst beunruhigende Vorgeschichte. Einer der Vorläufer der vorliegenden Gesetzesentwürfe, insbesondere von Hintze aber auch von Brand/Griese, war ein im Jahr 2014 vorgestellter Vorschlag des Schweizer Palliativmediziners Gian Domenico Borasio, der deutschen Medizinethiker Ralf Jox und Urban Wiesing sowie des deutschen Medizinrechtlers und stellvertretenden Vorsitzenden

[38] Pressemitteilung der Bundesärztekammer vom 6. November 2015: „Montgomery begrüßt Entscheidung des Bundestags". Abrufbar unter http://www.bundesaerztekammer.de/presse/pressemitteilungen/news-detail/montgomery-begruesst-entscheidung-des-bundestages/

[39] Vgl. Anm. 25.

des deutschen Ethikrats, JOCHEN TAUPITZ.[40] Wie der Medizinhistoriker AXEL BAUER erkannte, lag der „strategische Schachzug" dieses Vorschlags in einer Ergänzung des Betäubungsmittelgesetzes (BtMG).[41] Nach dem BtMG darf das für den assistierten Suizid gerne verwendete Pentobarbital nicht für die Tötung oder Selbsttötung eines Menschen benutzt werden. JOX und Kollegen schlugen vor, im BtMG auch eine Nutzung nach § 217 StGB (Beihilfe zur Selbsttötung) zu erlauben. „Damit", notierte BAUER, „würde der Tod auf Rezept Wirklichkeit, das Traumziel der Todeshelfer erreicht. Ärzte könnten ihren Patienten ganz legal jenes Gift verordnen, das man bislang nur in der Veterinärmedizin zum Einschläfern alter oder kranker Tiere verwendet." In dem Brand/Griese-Entwurf wird das Betäubungsmittelgesetz nicht erwähnt. Aber auch hier ist höchste Vorsicht geboten.

In einer Rede bei der Bundesärztekammer in Dezember 2014 sagte deren Präsident Frank Ulrich Montgomery in Bezug auf die Suizidbeihilfe: „Lassen Sie es doch den Klempner oder den Apotheker oder den Tierarzt machen, aber eben nicht den Arzt." Hierfür hat Montgomery viel Prügel einstecken müssen. Dabei hat er lediglich unserem Grundverständnis als Ärzte Ausdruck verliehen. Die Frage der Beihilfe zur Selbsttötung betrifft den Kern unserer Berufung. Wir Ärzte sind nämlich nicht bloße Medizintechniker, die spezialisierte Lösungen für gesundheitliche Probleme anbieten. Unsere Aufgabe ist es vielmehr, neben dem Heilungsauftrag das Leid unserer Patienten zu mindern und dem Leidenden Beistand, Zuwendung und Fürsorge zu bieten. Auf keinen Fall dürfen wir uns dafür hergeben, den Leidenden zu beseitigen, indem wir Beihilfe zum Suizid leisten. Wie kann ein Arzt Hilfe zur Selbsttötung leisten und dennoch Arzt bleiben? Mit dem neuen Gesetz sind wir Ärzte – trotz anderslautenden Behauptungen auf fast allen Kanälen – diesem Zustand einen entscheidenden Schritt näher gekommen.

[40] Pressemitteilung anlässlich der Präsentation des Buches *Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge zum Leben Ein Gesetzesvorschlag zur Regelung des assistierten Suizids*. Stuttgart: Kohlhammer, 26. August 2014, abrufbar unter: http://blog.kohlhammer.de/wp-content/uploads/Pressemitteilung_Gesetzesvorschlag_assist_Suizid.pdf

[41] Notausgang „Assistierter Suizid"? Ethische und rechtliche Aspekte. AXEL W. BAUER, Vortrag bei der Fachtagung „Du sollst nicht töten … lassen" – Grenzen der Selbstbestimmung zur „Woche für das Leben" in der CityChurch Hamburg am 18. April 2015.

Zusammenfassung

CULLEN, PAUL: **Suizidbeihilfe: Der Arzt als Tötungshelfer?** ETHICA 24 (2016) 3, 217–231

Am 6. November 2015 hat der Deutsche Bundestag in § 217 des Strafgesetzbuchs die „geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung" verboten, die Beihilfe zur Selbsttötung für bestimmte Personengruppen („Angehörige" und „Nahestehende des Suizidwilligen) und damit auch die Selbsttötung selbst aber zum ersten Mal in der Nachkriegsgesetzgebung straffrei gestellt und damit ausdrücklich erlaubt. Diese Gesetzgebung wurde fast überall als „gelungener Kompromiss" gelobt und begrüßt. Auch die großen Kirchen haben das Gesetz gelobt und verstiegen sich sogar zu der Feststellung, es würde Ärzte „vor der Erwartungshaltung ... [schützen], Suizidassistenz zu leisten." Dabei ist genau das Gegenteil der Fall. Durch dieses Gesetz wird der Druck auf Ärzte steigen, Hilfe zur Selbsttötung zu leisten.

Im vorliegenden Artikel werden das Problem des Suizids und der Beihilfe dazu aus ärztlicher Sicht erläutert, die historische Entwicklung der Gesetzgebung erklärt und ihre Implikationen für Ärzte und Gesellschaft dargestellt.

§ 217 StGB
Selbsttötung
Suizid
Suizidassistenz

Summary

CULLEN, PAUL: **Physician-assisted suicide?** ETHICA 24 (2016) 3, 217–231

On November 6, 2015, the German parliament passed a law (section 217 of the German Penal Code) forbidding „organised promotion of suicide". At the same time, this law for the first time since the Second World War expressly allows suicide assistance for "relatives" and "close friends", thereby expressly permitting suicide itself. This law was praised and greeted almost universally as a "successful compromise". The Protestant and Catholic churches also praised the law, claiming that it would "protect doctors from the expectation that they take part in assisted suicide". However, the effect of the law will be the exact opposite: it will increase pressure on doctors to deliver suicide assistance.

The present article describes the problem of suicide and assisted suicide from a medical perspective, explains the historical development of the law on assisted suicide, and outlines the implication of the new law for German doctors and society at large.

Assisted suicide
German Criminal Code /§ 217
suicide

Prof. Dr. Paul Cullen, Am Blütenhain 33, D-48163 Münster
cullen@web.de

INFORMATIONSSPLITTER

Schweine als Organfabriken der Zukunft?

Nach einem Bericht der BBC haben Forscher um den Tiermediziner und Entwicklungsbiologen *Pablo Ross* von der Universität von Kalifornien erstmals *Mensch-Schwein-Chimären* hergestellt. Dazu pflanzten sie menschliche Stammzellen in ein Schweineembryo ein, das sie dann 28 Tage lang heranwachsen ließen.
In einem ersten Schritt schnitten die Wissenschaftler dem Schweineembryo (befruchtete Eizelle in einem sehr frühen Zellstadium) in einem speziellen gentechnischen Verfahren mittels Laser genau das Erbmaterial heraus, das im Laufe der Embryonalentwicklung für die Entstehung einer Bauchspeicheldrüse sorgen sollte. Anschliessend wurden in die frei gewordene Stelle im Schweineerbgut induzierte pluripotente Stammzellen (iPS) eingesetzt. Die so veränderte befruchtete Eizelle pflanzten die Wissenschaftler dann in die Gebärmutter einer Sau ein und ließen sie dort einige Wochen heranreifen, in der Hoffnung, dass sich das Schweineembryo normal entwickeln würde, wobei die entstehende Bauchspeicheldrüse am Ende aber nur aus menschlichen Zellen besteht. So gezüchtete Organe könnten dann, nach Meinung von Pablo Ross, in Zukunft menschlichen Patienten transplantiert werden. Die Entwicklung des Mischembryos wurde nach 28 Tagen abgebrochen, um das Gewebe zu analysieren, wobei sich aus den menschlichen iPS-Zellen tatsächlich ansatzweise so etwas wie Bauchspeicheldrüsengewebe entwickelt hatte. Das mittelfristige Ziel ist, auf diesem Weg im Schwein eine transplantierbare menschliche Bauchspeicheldrüse z.B. zur Behandlung von Typ 1 Diabetes mellitus heranzubilden.
Im September 2015 hatte die US-amerikanische Gesundheitsbehörde *National Institutes of Health* entschieden, Chimärenforschung nicht finanzieren zu wollen, solange die möglichen Konsequenzen solcher Versuche nicht geklärt seien. Die Befürchtungen einiger Wissenschaftler gehen dahin, dass sich menschliche Stammzellen auch an der Entwicklung des zentralen Nervensystems des Mischwesens beteiligen könnten.
Walter Low, Professor für Neurochirurgie an der Universität von Minnesota, hält das Schwein für einen idealen „biologischen Inkubator", um menschliche Organe zu züchten. *Scott Fahrenkrug*, der im Genome Editing arbeitet, ist der Meinung, der Begriff „Chimäre" sollte eine neue Bedeutung bekommen, um als „Heilsbringer" gesehen zu werden, der Patienten auf der Warteliste die lang ersehnten lebenserhaltenden Organe liefert.
Tierschützer kritisieren das Projekt, weil damit eine neue Ursache für tierisches Leid geschaffen werde. Zudem sollten zunächst mehr Menschen dazu aufgefordert werden, Organe zu spenden.
Vertreter vom Verein „Ärzte für das Leben" bezeichnen die Versuche der Wissenschaftler insofern als zutiefst beunruhigend, als damit das Wesen des Menschen und somit der Urgrund der Menschenwürde grundsätzlich in Frage gestellt werde.

ETHICA 24 (2016) 3, 233–251

HERBERT SCHLÖGEL / ALEXANDER MERKL

MENSCHENWÜRDE UND MENSCHENRECHTE
Naturrechtlicher Rückbezug und Konkretion

Prof. Dr. Herbert Schlögel OP, Jg. 1949; von 1994–2015 Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg; Berater bzw. Mitglied in bischöflichen und wissenschaftlichen Gremien sowie im Institut für Pastoralhomiletik des Dominikanerordens; Veröffentlichungen vor allem zu Grundbegriffen der Moraltheologie, Bioethik, ökumenische Ethik und Spiritualität/Pastoral. Zuletzt u.a. erschienen: Bioethik im evangelisch-katholischen Diskurs, in: Stubenrauch, B./Seewald, M. (Hrsg.), Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene, Freiburg 2015, 107–132.

Dr. theol. Alexander Merkl, Jg. 1987; 2006 bis 2011 Lehramtsstudium der Katholischen Theologie, Lateinischen Philologie und Erziehungswissenschaften an der Universität Regensburg; seit 2012 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am dortigen Lehrstuhl für Moraltheologie; Promotion im Jahr 2015, erschienen in den Studien zur Friedensethik (Bd. 54), mit dem Titel: „Si vis pacem, para virtutes". Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit; weitere Veröffentlichungen in den Bereichen der Friedens- (Stimmen der Zeit 234 (2016) 3) und Medizinethik (*Ethica* 22 (2014) 4).

Einleitung

Warum, so mag sich angesichts des gewählten Titels die Frage stellen, erscheint es lohnenswert, die Themen ‚Naturrecht', ‚Menschenwürde' und ‚Menschenrechte' in ihrer Synthese immer noch oder besser wieder neu in den Blick zu nehmen? Lohnt der „halsbrecherische Versuch"[1], sich mit der in die Krise geratenen naturrechtlichen Moralbegründung auseinanderzusetzen? Darauf ließe sich zunächst ganz allgemein mit dem Hinweis antworten, dass das Naturrecht auf der Basis seiner jahrhundertelangen, bis in die Antike zurückreichenden Tradition einen dementsprechend reichen Erfahrungs- und Theorieschatz bereitstellt, den zu ‚bergen' auch für die gegenwärtige (Theologische) Ethik und ihre Themenstellungen lohnenswert ist. Dieses Vorhaben bleibt von aktueller und interdisziplinärer Relevanz.[2]

[1] F.-J. Bormann: ‚Natur' als Prinzip ethischer Orientierung?, in: Ch. Böttigheimer u.a. (Hrsg.): Sein und Sollen des Menschen (2009), S. 335–356, 335.

[2] Vgl. dazu beispielhaft das internationale Symposium der Katholischen Fakultät in Eichstätt

Dafür spricht auch die unerwartete Renaissance der naturrechtlichen Denkform während des Pontifikats von Papst BENEDIKT XVI. Dies überrascht(e), da der Theologe JOSEPH RATZINGER lange von sichtbarer Skepsis gegenüber der Naturrechtslehre – hinsichtlich ihrer Ideologieanfälligkeit und ihres ungeklärten Verhältnisses zum positiven Recht der Kirche – geprägt war. Dementgegen äußerte sich Papst BENEDIKT XVI. zwischen 2006 und 2013 mehrfach sehr wertschätzend über das Naturrecht, in dem die „Größe des Menschen" (CiV 75) aufscheine. Insbesondere seine Ansprachen vor der UN-Vollversammlung (2008) sowie vor dem Deutschen Bundestag (2011) verdeutlichen dies. Darin zeichnete der Papst das Naturrecht nicht nur als Alternative zu verbreiteten positivistischen und relativistischen Tendenzen, sondern beschrieb es auch als das feste Fundament jeder begründeten Rede von Menschenwürde und Menschenrechten.[3]

Im Rahmen der jüngeren moraltheologischen Diskussion wird das Naturrecht ebenfalls und in verschiedenen thematischen Kontexten wahrgenommen und behandelt. Dies geschieht teils im Zuge einer mehr skeptischen und distanzierenden Betrachtung, teils in Gestalt einer deutlich positiven Würdigung. Kritik bekundeten in näherer Vergangenheit Autoren wie DANIEL BOGNER[4] und JOSEF RÖMELT. So erachtet Letzterer den Rückgriff auf die klassischen Naturrechtstraditionen seit der Mitte des 20. Jahrhunderts als höchst fragwürdig. Er bezweifelt vielmehr die Möglichkeit, eine „naturrechtliche Fundierung demokratischer Rechtskultur"[5] zu reetablieren. Deutlich optimistischer äußert sich hingegen seit Jahren und wiederholt EBERHARD SCHOCKENHOFF. Seine systematische Aufarbeitung des Naturrechts ist dabei von der grundlegenden Absicht geleitet, dieses traditionelle Denkmotiv für die gegenwärtige Moraltheologie, gerade auch angesichts eines weit verbreiteten ethischen Relativismus, neu zu bedenken.[6] Dessen positive Auseinandersetzung mit dem Naturrecht wurde in der Theologischen Ethik vielerorts aufgegriffen. Schon ein flüchtiger Blick in die verbreiteten Grundlagenwerke des Faches zeigt dies. Aber auch darüber hinaus wird diese grundsätzlich positive Bewertung des Naturrechts rezipiert.[7]

im Januar 2008 und den daraus resultierenden Band von CH. BÖTTIGHEIMER u.a. (Hrsg.): Sein und Sollen des Menschen (2009).

[3] Vgl. J. REITER: Der Papst und das Naturrecht. *TThZ* 122 (2013), 85–102, 99; s. a.: H. SCHLÖGEL: Das Naturrecht. *IKaZ* 30 (2010), 186–197.

[4] Vgl. D. BOGNER: Das Recht des Politischen (2014), S. 27–30.

[5] J. RÖMELT: Rechtsbegründung jenseits von Naturrecht und Positivismus. *FZPhTh* 52 (2005), 599.

[6] Vgl. E. SCHOCKENHOFF: Zwischen Wissenschaft und Kirchlichkeit? *ThGl* 87 (1997), 590–626, 592–593; ders.: Naturrecht und Menschenwürde (1996).

[7] Vgl. beispielhaft P.P. MÜLLER-SCHMID: Zur sozialethischen Relevanz naturrechtlicher Be-

Ebenfalls befasst sich STEPHAN GOERTZ mit dem Naturrecht. Er hält zwar an der naturrechtlichen Ursprungsintention fest, weist jedoch wiederholt auf die Mängel eines „gewissen", nämlich des traditionellen Naturrechts hin, die er vor allem im Bereich der Sexualethik aufzeigen will. Ein in dieser Weise ausgelegtes Naturrecht dränge „die sittliche Person in eine passive Rolle"[8], so GOERTZ. Dem stellt er ein „modernes Naturrecht" entgegen, zu dessen wesentlichen Konstitutiva der Autonomieanspruch zähle: „In diesem Sinne ist mit dem Naturrecht über das traditionelle katholische Naturrecht des 19. Jahrhunderts hinauszugehen."[9] In der Summe resümiert er:

> „Das Naturrecht ist stark, wenn es darum geht, weltliche Gewalt durch den Rekurs auf objektive sittliche Ansprüche in die Schranken zu weisen, aber es erweist sich als schwach, jedenfalls in seiner jüngeren kirchlichen Gestalt, wenn es darum geht, der menschenrechtlichen Vorstellung individueller Rechte des Subjekts zum Durchbruch zu verhelfen."[10]

Der vorliegende Beitrag möchte im Folgenden sowie an den Beispielen der Menschenwürde und der Menschenrechte auf die hier angesprochenen, bleibenden Stärken des Naturrechts ein- und ihnen konkretisierend nachgehen.

1. Das Naturrecht als eine Wurzel zur Interpretation der Menschenwürde

Angesichts der schon sehr langen kontroversen Diskussion um das Naturrecht bleibt die eingangs angedeutete Frage virulent: warum ist es (noch) sinnvoll, sich darauf zu beziehen, bzw. was würde fehlen, wenn ein Rekurs auf das Naturrecht unterbliebe? Dies kann gut gezeigt werden an der Bedeutung des Begriffs der *Menschenwürde*, der für unsere Verfassung konstitutiv ist. Die Menschenwürde ist nicht gleichzusetzen mit dem Wort ‚Würde'. Dieses wird in unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht. Ein Bereich ist die Wertschätzung für einen Menschen, der eine wichtige Aufgabe in unserem Gemeinwesen hat, wie z.B. der Bundespräsident. Würde drückt hier – im sozialen Sinn – das Ansehen einer Person aus. Unter anderer Perspektive ist Würde zu verstehen, wenn von einem (menschen-)würdigen Sterben gesprochen wird: „Würde in diesem Sinn meint ein persönliches Gefühl, ist also eine expressive

gründung der Menschenrechte, in: Ch. Böttigheimer: Sein und Sollen des Menschen, S. 173–206, 195–196.

[8] S. GOERTZ: Autonomie im Disput. *JCSW* 55 (2014), 105–129, 120.

[9] S. GOERTZ: Naturrecht und Menschenrecht. *HerKorr* 68 (2014), 509–514, 514.

[10] S. GOERTZ: Autonomie im Disput, 124.

Kategorie, die den Wunsch beinhaltet, die eigene Identität und erworbene soziale Würde auch unter erschwerten Bedingungen zum Ausdruck bringen zu können."[11] Wenn von der Menschenwürde im Grundgesetz, in internationalen Menschenrechtsdokumenten oder in kirchlichen Verlautbarungen gesprochen wird, geht es um ein Verständnis von Würde, das „daran festhält, dass die Werthaftigkeit einer Person auch dann fraglos gegeben ist, wenn sich dieselbe in einer Situation konstitutioneller Schwäche oder sozialer Durchsetzungsunfähigkeit befindet. Würde bedeutet hier so viel wie Selbstwertigkeit, weshalb man sie auch mit der in der Präambel der Menschenrechtsdeklaration von 1948 gebrauchten Formulierung als innewohnende, ‚inhärente', mit dem Menschsein schon immer gegebene charakterisieren kann"[12]. Diese Würde wird also nicht durch die Anerkennung von Anderen konstituiert. Sie konkretisiert sich, wie noch zu zeigen sein wird, in Dokumenten, die der Auslegung der Menschenrechte dienen.

Wie aber ist diese inhärente Würde zu begründen? Sie hat vielfältige historische Wurzeln, in der griechischen Antike, bei Philosophen späterer Zeit, aber auch im biblischen Bild vom Menschen. Im Alten Testament ist hier Gen 1,26f zu nennen, dass der Mensch Abbild Gottes, und im Neuen Testament, dass Jesus Christus das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15) sei. Daraus folgt für Paulus, dass alle Menschen die gleiche Würde haben unabhängig von Rasse, Herkunft, Geschlecht oder sozialer Stellung.[13]

Eine weitere Wurzel zur Begründung der Menschenwürde ist das Naturrecht, manchmal als Natur bzw. als natürliches Sittengesetz bezeichnet. Die Sophisten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. haben hier eine wichtige Unterscheidung eingebracht zwischen Gesetzen, die durch positive Setzung (*thesis*) von Menschen gemacht wurden bzw. werden, und denjenigen, die durch die Natur (*physis*) oder von Natur aus gelten. Die erstgenannten Gesetze sind veränderbar, die zweiten, die von Natur aus gelten, nicht. Dennoch ist in der griechischen Antike die geschichtliche Einbettung von Anfang an präsent.[14] Dies zeigte sich in der Erfahrung, dass in der einen Stadt etwas gefordert wurde, was in der anderen Stadt verboten war.

> „Ihren eigentlichen Ausbau hat die antike Lehre vom Naturgesetz in der Stoa gefunden. Hier wird es zur Begründung und Rechtfertigung der Moral überhaupt.

[11] K. Hilpert: Begründung und Bedeutung der Menschenwürde, in: Ders./U. Schroth (Hrsg.): Politik – Recht – Ethik (2011), S. 106–117, 107.
[12] Ders., ebd., S. 107.
[13] Vgl. die prägnante Zusammenfassung bei E. Dirscherl: Menschenwürde/Menschenrechte, in: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik (2012), 474–475.
[14] Vgl. S. Ernst: Grundfragen theologischer Ethik (2009), S. 133–164.

> Etwas ist gut und deshalb zu tun, wenn es dem Gesetz der Natur entspricht; und alles, was der Mensch zu tun hat, ist dort zu finden. In ethisch guter Weise handeln heißt: vivere secundum naturam."[15]

Für die Bedeutung des Naturrechts bleibt festzuhalten: Vorgängig zu jeglicher christlichen Aufnahme dieser Auffassung ist in der antiken Tradition des Naturrechts das Element des „von Natur aus" Vorgegebenen vorhanden, das aber nicht losgelöst von geschichtlichen Zusammenhängen und damit kulturellen Interpretationen betrachtet werden kann. Untrennbar damit verbunden ist die Notwendigkeit, aber auch die Fähigkeit, gut zu handeln. Diese Trias von dem, was von Natur aus vorgegeben, geschichtlich eingebettet und für die Moralfähigkeit notwendig ist, erweist sich zugleich als bleibende Konstante für das Verständnis der Menschenwürde.

An dieser Stelle ist es angebracht, einen zentralen Grundgedanken der thomanischen Interpretation des Naturrechts einzubringen. So wenig eindeutig der Begriff der Natur ist, so liegt ihr doch die Idee zugrunde, „die Prinzipien des ethischen Lebens und der Rechtsordnung auf die spezifische Eigenart einer allen Menschen gemeinsamen Natur zu beziehen"[16]. Um dieses Problems Herr zu werden, ist eine wichtige Unterscheidung vorzunehmen: es bedarf der Mindestbedingungen, die als transzendentale Voraussetzungen gelten können, damit der Mensch moralisches Subjekt sein kann. Es geht also um die im Zusammenhang der antiken Philosophie bereits genannte Moralfähigkeit des Menschen. Der zentrale Punkt des Naturrechtsverständnisses des THOMAS VON AQUIN ist die Deutung des Menschen als leib-seelische Existenz unter dem Primat der Vernunft. Für THOMAS ist das Naturgemäße das Vernunftgemäße. In der Natur des Menschen sind natürliche Neigungen (*inclinationes naturales*) angelegt, die der Mensch mit Hilfe der praktischen Vernunft erkennt. Die klassischen Neigungen wie Selbsterhaltung, Arterhaltung (Fortpflanzung) und Streben nach Erkenntnis der Wahrheit werden heute um Aspekte wie Anerkennung, Liebe, Freundschaft und Gemeinschaft erweitert. Natur wird hier nicht ungeschichtlich und statisch gedacht, sondern „als ein Ensemble dynamischer Entwicklungsmöglichkeiten interpretiert, die dieser innewohnen und durch das eigenverantwortliche Handeln des Menschen aktualisiert werden sollen"[17]. Dieser Entwicklungsprozess zielt auf das Gute. Das Gute meint für

[15] H. WEBER: Allgemeine Moraltheologie (1991), S. 101.
[16] E. SCHOCKENHOFF: Ein transzendentaler Zugang zur Naturrechtslehre des Thomas von Aquin. *Conc(D)* 46 (2010), 272–279, 273.
[17] Ders., ebd., 275.

den Menschen eine vernunftgemäße Existenz, die sich in den höchsten Möglichkeiten der menschlichen Lebensform verwirklicht.

EBERHARD SCHOCKENHOFF schaut von KANT her auf die Naturrechtslehre des THOMAS und stellt zwei wichtige Übereinstimmungen fest: zum einen geht es der thomanischen Naturrechtsethik um die unhintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit freien sittlichen Handelns. Der Mensch ist ein Geistwesen, das körperlich gebunden ist. Deshalb gehören die grundlegenden Güter, die seine sittliche Freiheit ausmachen, zur geistigen wie leiblichen Weise seiner Existenz. Das physische Leben – sein Schutz – ist das fundamentale Gut, ohne das keine geistigen Akte verwirklicht werden können. Zum anderen gehört dazu die Freiheit von Zwang und Unterdrückung, die eine Vorbedingung für das Streben nach Wahrheit ist. „Beide Voraussetzungen moralischer Handlungsfähigkeit – der Schutz der leiblichen Güter der menschlichen Person wie die Anerkennung ihrer Freiheitsrechte – werden von Kant im Begriff der Menschenwürde zusammengefasst."[18] SCHOCKENHOFF sieht hier also einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Naturrechtsauffassung des THOMAS VON AQUIN und dem Verständnis der Menschenwürde bei IMMANUEL KANT. Die körperliche Gebundenheit der menschlichen Existenz, die zugleich die Voraussetzung seiner Moralfähigkeit bildet, ist bleibend und konstitutiv. Deshalb kann auf sie bei der Bestimmung der Menschenwürde nicht verzichtet werden. Ähnlich – aber mit einem etwas anderen Akzent – fasst JOSEF SCHUSTER den Bezug von Naturrecht und Menschenwürde zusammen:

> „Wenn vom Menschen gesagt wird, er sei von unbedingtem Wert bzw. er sei Selbstzweck, dann bezieht sich eine solche Aussage nicht auf die Biologie des Menschen, sondern auf seine Natur, die sich unter anderem darin zeigt, dass dieser Mensch zu freier Entscheidung wie zu freiem Handeln fähig ist. Das aber ist mit der Aussage gemeint: Der Mensch ist ein moralfähiges Wesen. Auf dieser Aussage gründet die Selbstzweckformel Kants, die Würdeaussage der Tradition wie des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland."[19]

Auch wenn der Zusammenhang von Biologie und Natur aus der Perspektive des THOMAS nicht so gegensätzlich zu interpretieren ist, wie es hier aufscheint, so wird doch die naturale Voraussetzung der Menschenwürde damit zum Ausdruck gebracht. Zugleich verweist SCHUSTER auf das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, das von seiner Genese her eine naturrechtliche Komponente enthält. Auf diesen Zusammenhang näher einzugehen, ist auch

[18] Ebd., 277.
[19] J. SCHUSTER: Die umstrittene Universalität der Menschenrechte. *StZ* 139 (2014), 795–803, 798.

deshalb angezeigt, weil sich bei Flüchtlingen aus anderen Kulturkreisen und Religionen die Frage stellt, an welchem ‚Leitbild' sie sich in Deutschland zu orientieren haben. Hier besteht weitgehend Übereinstimmung, dass der primäre Bezugspunkt das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist. Seine Quellen zu benennen, ist für seine gegenwärtige Geltung wichtig. In analoger Weise gilt dies auch für andere westliche Länder.

2. Konkretion: Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland

Auch wenn derzeit innerhalb der Jurisprudenz das Naturrecht nicht sehr intensiv erörtert wird, so war dies bei der Diskussion des Parlamentarischen Rates, der das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland nach dem Krieg erstellt hat, anders. Gerade die allein positivistische Rechtsauffassung der nationalsozialistischen Herrschaft mit ihren schrecklichen Gräueltaten ließ die Frage nach der Vorstaatlichkeit der Menschenrechte wach werden. Das heißt, es muss Rechte geben, die nicht von einer „Mehrheit" außer Kraft gesetzt werden können. In Bezug auf die Grundrechte und ihre Begründung entfaltete das Naturrecht seine bereits angedeutete Stärke:

> „Es war [...] allgemeiner Konsens im Parlamentarischen Rat, dass die positivrechtlich zu gewährleistenden Grundrechte auf vorstaatlichen Menschenrechten beruhen, also auf Rechten, die dem Menschen von Natur aus unverlierbar und unentziehbar zustehen, Rechten, die nicht der Staat verleiht, sondern die ihm vorausliegen, die er nur anerkennen kann, aber nicht schafft und nicht abschaffen darf."[20]

Der Verweis auf ein explizit christliches Naturrechtsverständnis unterblieb. Aus der Diskussion wird auch sichtbar, dass nur derjenige, der Menschenrechte anerkennt, auf Dauer die Menschenwürde achten kann. Auch damals war man sich bewusst, dass die natürlichen Rechte nicht unmittelbar wirkten, sondern in positives Recht „übersetzt" werden mussten. Die als positives Recht formulierten Grundrechte gelten unabhängig von religiösen Überzeugungen oder philosophischen Auffassungen. Es ist daher nicht möglich, die Grundrechte mit dem Hinweis abzulehnen, man würde ihre Genese – sei sie philosophisch und/oder religiös – nicht teilen. Von daher haben die Grundrechte rechtsverpflichtende Kraft und können durchgesetzt werden. Zugleich haben sie ein ihnen vorausliegendes vor-positives Fundament, mit dem sie bleibend verknüpft sind. Mit dem Bekenntnis nach Art 1 Abs. 2 GG „zu unverletzlichen

[20] Ch. Hillgruber: Grundgesetz und Naturrecht. *IKaZ* 39 (2010), 167–177, hier 170; auf diesen Beitrag beziehen wir uns im Folgenden besonders.

und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt" wurde eine Verbindung geschaffen zwischen den vor-positiven (naturrechtlichen) Menschenrechten und den (positiv geltenden) Grundrechten.[21] Dies impliziert, dass die Grundrechte vor dem Hintergrund neuer Herausforderungen auch weiterentwickelt werden müssen und geschichtlich bedingt sind:

> „Unwandelbar ist die Idee universeller, dem Menschen von Natur aus zukommender Rechte, während die einzelnen Menschenrechte und ihre Gehalte sich – bis auf einen im Hinblick auf die Menschenwürde als ihres ‚Um-willen' unaufgebbaren Grundbestand – verändern können. Die den Menschenrechten immanente, naturrechtliche Grundsubstanz müssen auch die ihnen korrespondierenden Grundrechte dauerhaft als positiv-rechtlichen Sinn behalten."[22]

Christian Hillgruber setzt sich auch mit der Diskussion innerhalb der Verfassungsjuristen auseinander, ob die Menschenwürdegarantie von ihrem vor-positiven Fundament abgelöst werden könne. Mit Ernst-Wolfgang Böckenförde weist er darauf hin, dass der geistesgeschichtliche Hintergrund der Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes „die Rechtssubjektivität jedes Menschen und seine Ausstattung mit einem Mindestbestand an fundamentalen Rechten (Recht auf Leben, Recht auf prinzipielle Freiheit und Gleichheit, Art. 2,3 GG)"[23] hervorhebt. Denn das Grundgesetz bringt zum Ausdruck, dass ausnahmslos alle Menschen ‚von Natur aus' den gleichen moralischen Status und die gleichen Menschenrechte haben.

In eine ähnliche Richtung – wenn auch stärker theologisch akzentuiert – hat Papst Benedikt xvi. bei seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag gesprochen. Zum einen hat er betont, „dass sich die christlichen Theologen gegen das vom Götterglauben geforderte religiöse Recht auf die Seite der Philosophie gestellt, Vernunft und Natur in ihrem Zueinander als die für alle gültige Rechtsquelle anerkannt haben"[24]. Zugleich weist er darauf hin, dass die menschliche Natur nicht beliebig manipuliert werden kann. „Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit [...]. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet, sie hört und sich annimmt, als der, der er ist und der sich selbst nicht gemacht hat."[25]

[21] Vgl. ebd., 171.
[22] Ebd.
[23] Ebd., 172.
[24] Benedikt xvi.: Ansprache im Deutschen Bundestag, in: Apostolische Reise (2011), S. 30–38, 34.
[25] Ebd., S. 37.

Zum anderen stellt der Papst ebenfalls heraus, dass die objektive Vernunft, die sich in der Natur zeigt, doch eine schöpferische Vernunft impliziert. Daraus schlussfolgert er:

> „Von der Überzeugung eines Schöpfergottes her ist die Idee der Menschenrechte, die Idee der Gleichheit aller Menschen vor dem Recht, die Erkenntnis der Unantastbarkeit der Menschenwürde in jedem einzelnen Menschen und das Wissen um die Verantwortung der Menschen für ihr Handeln entwickelt worden."[26]

Die Auffassung des Papstes ist zustimmend wie kritisch betrachtet worden.[27] Einer der Kritikpunkte ist der schöpfungstheologisch begründete Rekurs auf das Naturrecht. Als Alternative weist CHRISTOPH HÜBENTHAL darauf hin, dass es dem Papst um eine unbedingte Verpflichtung gehe, die „jedweder Ordnung immer schon vorauszusetzen ist. Es ist dann nichts anderes als dieses Unbedingte selbst, dessen Anerkennung gefordert ist"[28]. Das Unbedingte hat seinen ursprünglichen Ort darin, eine Ordnung anzuerkennen. Dies geschieht im Vollzug, der „notwendig als ein freier, d.h. als *Freiheitsvollzug* gedacht werden (muss), weil andernfalls die Ordnung nicht als verbindlich, sondern bloß als eine von außen aufgezwungene anerkannt wäre. Nichts anderes als dieser ursprüngliche Freiheitsvollzug erweist sich nun selbst als unbedingt, denn die freie Anerkennung eines moralischen Geltungsanspruchs kann ihrerseits nicht noch einmal durch äußere Ursachen bedingt sein"[29]. So richtig diese Überlegung ist, so bleibt doch die Frage, ob dies eine Alternative zum Naturrecht ist oder ob sich nicht hier genau die Voraussetzungen des Menschen als moralfähigem Wesen zeigen, wie sie SCHOCKENHOFF im Anschluss an KANT formuliert hat. Und gerade dazu gehört seine körperliche Gebundenheit, die bleibend zum Mensch-sein gehört. So sehr das Naturrecht interpretiert werden muss, es die bleibende Natur nicht gibt, sondern sie immer kulturell geformt ist, so wenig wird man aber ganz auf diesen Aspekt verzichten können, wenn es um die Bezogenheit des Menschen als moralfähigem Subjekt geht. Dies – und das ist ein wichtiger Teil der Tradition des Naturrechts – ist nicht auf die christliche Tradition beschränkt, ja, ohne sie (wie gesehen) entstanden und damit auch denkbar. Das ist für ihre Interpretation im Blick auf das Grundgesetz wichtig. Richtig ist aber auch, dass gerade aus christlicher Perspektive diese

[26] Ebd., S. 38.
[27] Vgl. dazu die Beiträge in: G. ESSEN (Hrsg.): Verfassung ohne Grund? (2012).
[28] CH. HÜBENTHAL: Naturrecht oder moderne Ethik?, in: G. Essen: Verfassung ohne Grund?, S. 107–123, hier 116; s. a. M. RHONHEIMER: Säkularer Staat, Demokratie und Naturrecht, in: G. Essen: Verfassung ohne Grund? S. 91–105.
[29] CH. HÜBENTHAL: Naturrecht, S. 117.

auch ohne christliche Voraussetzungen denkbare Interpretation besonders in der Gegenwart thematisiert wird. In diesem Sinne ist der Beitrag von Papst BENEDIKT XVI. nach wie vor von Bedeutung. Von daher verdient die Aussage Zustimmung, dass im Freiheitsvollzug des Menschen „sich schließlich auch die *unbedingte Würde des Menschen* (manifestiert)"[30]. Diese unbedingte und hier naturrechtlich rückbezogene Menschenwürde manifestiert sich dann gerade auch in den Menschenrechten, die verschiedentlich in ihrem Bezug zum Naturrecht gedeutet werden.

3. Die Menschenrechte und ihr Bezug zum Naturrecht

Die Menschenrechte bilden im Miteinander mit dem allgemeinen Völkerrecht die wohl wichtigste rechtliche Stütze einer friedlichen Gesellschafts- und Weltordnung.[31] Sie werden vor allem mit der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 in Verbindung gebracht. Darin sind gegenwärtig 28 Menschenrechte niedergeschrieben. Die Summe dieser Rechte, d.h. der Menschenrechtscodex an sich, kann als „fundamentales Leitkriterium politisch-sozialer Humanität"[32] im 21. Jahrhundert betrachtet werden, obgleich sich in seiner konkreten Um- und Durchsetzung immer wieder Verstöße und Verletzungen manifestieren. Es ist daher nur folgerichtig, dass die Menschenrechte sowohl innerhalb der kirchlichen Lehrverkündigung als auch innerhalb der gegenwärtigen Theologischen Ethik zu den unverzichtbaren Basisthemen zählen.

Dabei handelt es sich bei den Menschenrechten nicht nur um ein positives, d.h. um ein von Menschen gesetztes Recht. Sie weisen vielmehr über diesen Kontext hinaus. So werden die Menschenrechte nicht nur als individuelle, unverlierbare und unveräußerliche, sondern auch als universale, vorstaatliche und damit eben präpositive – was im Sinne einer logischen, nicht jedoch zeitlichen Vorgängigkeit zu begreifen ist – Rechte verstanden. Ein solches Verständnis rekurriert auf eine naturrechtliche Grundlegung.

Die Annahme, dass Naturrecht und Menschenrechte, vermittelt über das Prinzip der Menschenwürde, unweigerlich aufeinander verwiesen sind, verdeutlichte Papst BENEDIKT XVI. in seiner Rede vor der UN-Vollversammlung

[30] Ebd.
[31] Vgl. grundlegend zur Thematik: P. KIRCHSCHLÄGER: Wie können Menschenrechte begründet werden? (2013); K. HILPERT: Menschenrechtsrezeption in der katholischen Kirche. *JCSW* 55 (2014), 59–78.
[32] D. WITSCHEN: Menschen-Tugenden (2011), S. 9.

im Jahr 2008, die er anlässlich des 60. Jahrestages der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vortrug:

> „Diese Rechte [die Menschenrechte] haben ihre Grundlage im Naturrecht, das in das Herz des Menschen eingeschrieben und in den verschiedenen Kulturen und Zivilisationen gegenwärtig ist. Die Menschenrechte aus diesem Kontext herauszulösen, würde bedeuten, ihre Reichweite zu begrenzen und einer relativistischen Auffassung nachzugeben, für welche die Bedeutung und Interpretation dieser Rechte variieren könnten und derzufolge ihre Universalität im Namen kultureller, politischer und sogar religiöser Vorstellungen vereint werden können."[33]

In der Theologischen Ethik hat sich im Rahmen der naturrechtlichen Behandlung von Menschenwürde und Menschenrechten hierbei die Differenzierung zwischen einem so genannten „primären" und einem „sekundären Naturrecht"[34] herausgebildet. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass es sich bei den Menschenrechten zwar um grundlegende, jedoch nicht um die fundamentalsten Bezugspunkte und Prinzipien naturrechtlicher Reflexion handelt. Dieter Witschen führt dies näher aus. Ein Verständnis der Menschenrechte als „sekundäres Naturrecht" impliziere zunächst gewiss keine Gewichtung, so Witschen. Vielmehr wird damit gezeigt, dass diese zum Ersten spezifischer, eben als eine „erste Stufe einer Konkretisierung" primärer Prinzipien – er erwähnt hierbei u.a. die Goldene Regel und den kategorischen Imperativ Kants – zu verstehen sind. Zum Zweiten seien sie wandelbar und zum Dritten nicht immer ausnahmslos gültig (gemäß dem Grundsatz: *ut in pluribus*).[35] Hier aber schränkt Witschen auch ein, indem er darauf hinweist, dass nicht alle Menschenrechte per se dem ‚sekundären Naturrecht' zuzuordnen sind:

> „Da [...] der Schutz der Menschenwürde das Grundprinzip des primären Naturrechts ist, ist deren Implikat, die Gewissensfreiheit, notwendigerweise ebenfalls Bestandteil des primären Naturrechts. Festzuhalten ist mithin, dass Menschenrechte nur dann dem sekundären Naturrecht zuzuordnen sind, wenn durch sie nicht-sittliche Werte geschützt werden, was allerdings für die weit überwiegende Zahl der Menschenrechte der Fall ist."[36]

Das heißt in der Konsequenz: Die Menschenrechte differenzieren die im Naturrecht grundgelegte Menschenwürde in einem zweiten Schritt in Gestalt mehrerer Einzelrechte aus, die wiederum helfen sollen, diese zu bewahren

[33] Benedikt XVI: Ansprache vor der UN-Vollversammlung 2008, entnommen: www.vatican.va [10.11.2015].
[34] Diese Denkfigur findet sich u.a. bei F. Furger: Einführung in die Moraltheologie (1988), S. 160–168; D. Witschen: Christliche Ethik der Menschenrechte (2002), S. 45–66.
[35] Vgl. D. Witschen: Menschenrechte, S. 54. Auf den Seiten 55–66 führt er dies detailliert aus.
[36] Ebd., S. 62.

und zu garantieren. Dabei unterliegen sie jedoch stets der menschlichen Erfahrung und können dementsprechend erweitert werden – gedacht sei nur an immer wieder diskutierte Rechte, wie das Recht auf eine gesunde Umwelt. Diese Menschenrechte (keineswegs jedoch alle) sind daher nicht Naturrecht in einem engen Sinne, sondern in einem weiten Sinne. Sie sind Teile eines sekundären Naturrechts.

4. Konkretion: Menschenwürde und Menschenrechte – „Zielpunkte der Friedenslehre"

Die zuvor naturrechtlich rückgebundene Menschenwürde und die in ihr gründenden Menschenrechte spielen gegenwärtig vor allem innerhalb der Friedensethik eine zentrale Rolle. Dies gilt insbesondere für die ethische Auseinandersetzung[37] mit dem vielschichtigen Phänomen des nichtstaatlichen Terrorismus. In besonders ausführlicher Weise, wie sie sich (soweit wir sehen) in keinem anderen episkopalen Schreiben[38] zum Terrorismus finden lässt, beschäftigen sich die deutschen Bischöfe in ihrem Dokument ‚Terrorismus als ethische Herausforderung'[39] (TeH) – dies führt schon der knapp gehaltene Untertitel der Stellungnahme vor Augen – mit diesen beiden friedensethischen Kernbegriffen. Die Menschenwürde und die ihr entsprechenden menschenrechtlichen Standards werden dort als „Ausgangspunkte der friedensethischen Argumentation der Kirchen" (TeH 27) und als „Zielpunkte der Friedenslehre" (TeH 9) – gerade auch „in Bezug auf die Terrorismusproblematik" (TeH 27) – beschrieben. Dies baut auf der im vorangegangenen Hirtenwort ‚Gerechter Friede'[40] (GF) grundgelegten und das Leitbild vom gerechten Frieden wesentlich orientierenden Einsicht auf, dass „[e]ine Welt, in der den meisten Menschen vorenthalten wird, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht" (GF

[37] Im Theologischen sei hier weiterführend und beispielhaft auf K. Klöcker, Zur Moral der Terrorbekämpfung (2009), sowie auf die Beiträge in K. Gabriel u.a. (Hrsg.), Religion – Gewalt – Terrorismus (2010) verwiesen.

[38] Die Literatur auf diesem Gebiet ist noch nicht sehr ausgeprägt. Das deutsche Hirtenwort sticht hier, gewiss auch aufgrund seiner inhaltlichen Prägnanz, erkennbar heraus. Alternativ wäre zumindest das pastorale Schreiben „Living with Faith and Hope after September 11" der US-amerikanischen Bischöfe zu nennen, das kurz nach den Attentaten von New York erschienen ist. Diese Stellungnahme ist jedoch deutlich weniger umfangreich und stellt die Kategorien der Menschenwürde und Menschenrechte im Vergleich zum deutschen Hirtenwort nicht in besonderer Weise heraus.

[39] Vgl. Die deutschen Bischöfe: Terrorismus als ethische Herausforderung (2011); für eine erste Annäherung an das Dokument vgl. J. J. Frühbauer: Terrorismus als ethische Herausforderung. *Amosinternational* 6 (2012), 41–45.

[40] Vgl. Die deutschen Bischöfe: Gerechter Friede (⁴2013).

59), nicht zukunftsfähig sei. Die Bedeutung beider Größen wird dabei noch zusätzlich dadurch unterstrichen, dass der zweite sozialethisch ausgerichtete Teil dieses Dokuments mit der Teilüberschrift „Im Zentrum: Die Würde des Menschen" (GF 57–60) einsetzt. Daran schließt nur folgerichtig die besondere Wertschätzung der Menschenrechte an, die als „Mindestgarantien für die Menschenwürde" (GF 72–82) beschrieben werden:

> „Daraus ergeben sich Rechte, die jedem Menschen zustehen, weil er Mensch ist. Sie benennen die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit jemand menschenwürdig leben kann. Die Menschenrechte sind deshalb vorstaatliche Rechte; sie werden nicht vom Staat gewährt, sondern binden und verpflichten ihn." (GF 72)

Durch die bewusste Akzentuierung dieser Rechte als „vorstaatliche Rechte" wird an dieser Stelle die bleibende Notwendigkeit einer naturrechtlichen Fundierung besonders deutlich greifbar. Beide Größen – Menschenwürde und Menschenrechte – werden als unverzichtbare Orientierungsmaßstäbe beschrieben. An ihnen hat sich staatliches sowie politisches Handeln auszurichten, dem sie zugleich vorausliegen und vorgegeben sind.

In erster Linie kritisieren die Bischöfe dabei jene „deutlich erkennbare Tendenz, den Schutz der Menschenwürde und die Garantie der Menschenrechte in ihrer zentralen Bedeutung für das Legitimitätsgefüge politischer Ordnungen zu relativieren" (TeH 27).[41] Der Intention nach gewiss in vergleichbarer Weise wie Papst Benedikt XVI., prangern sie einen gefährlichen Relativismus an. Ein naturrechtlicher Zugang zu den benannten Größen erscheint demnach auch innerhalb eines friedensethischen Kontextes hilfreich zu sein. Die naturrechtliche Rückbindung der Menschenwürde und der Menschenrechte kann dazu beitragen, diese vor einer falschen Partikularisierung sowie vor menschlicher Revidierung zu schützen. Erst derart garantiert können beide Größen jenen „normative[n] Referenzrahmen" (TeH 32) bilden, an dem sich alle Maßnahmen gegen den Terrorismus zu orientieren haben. Das aber bedeutet im Umkehrschluss, dass Handlungen, die sich außerhalb dieses Rahmens bewegen, keinesfalls als legitime theologisch-ethische Optionen erachtet werden können. In der Konsequenz heißt das: „Es ist nicht jedes Mittel recht, um den Terrorismus zu bekämpfen."[42] Dieser grundlegende Befund bildet gleichsam den Hintergrund, vor dem die weiteren Ausführungen des Textes stehen.

[41] Diese Beobachtung bestätigt W.S. Heinz: Entwicklungen im Spannungsfeld von internationaler Terrorismusbekämpfung und Menschenrechtsschutz, in: K. Gabriel u.a. (Hrsg.), Religion – Gewalt – Terrorismus, S. 107–132, 126: „Die Praxis der Terrorismusbekämpfung begünstigt(e) immer wieder eine Infragestellung oder Zurückstufung klarer menschenrechtlicher [...] Anforderungen."

Welche (rechts-)ethischen Folgerungen schließlich aus dem Dargelegten zu ziehen sind, führen die deutschen Bischöfe in einigen konkreten Gesichtspunkten näher aus. Dies gilt beispielhaft für das Verbot sog. ‚Lauschangriffe' in privaten Kontexten (vgl. TeH 39), für das absolute und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Art. 5) definierte Verbot der Folter (vgl. TeH 45–46), aber auch für die höchst kritische Bewertung von angedachten Rechtsfiguren wie dem sog. ‚Feindrecht' (vgl. TeH 50–52). Diese Maßnahmen stehen in keiner Weise im Einklang mit den beschriebenen Standards. Menschenwürde und Menschrechte markieren hier vielmehr unüberschreitbare Grenzen. Das bedeutet jedoch zugleich, dass sie ebenfalls im Umgang mit Terroristen zu berücksichtigen sind. Denn auch der Terrorist sei, so lautet die gewiss nicht einfache Schlussfolgerung der deutschen Bischöfe am Ende ihrer Stellungnahme, „ein von Gott geliebter Mensch, dessen Ebenbild und mit Würde begabt, der um seiner selbst willen Achtung verdient. Auch er ist grundsätzlich Träger von Menschenrechten. [...] Die Menschenrechte und die Würde des Menschen stehen in der völkerrechtlichen Ordnung nicht unter einem Terrorismusvorbehalt" (TeH 65).

Fazit

Im Rückblick auf das Dargelegte darf das Naturrecht, im Wissen um die berechtigten Anfragen, als ein ‚ethischer Anker' und bleibend relevanter Reflexionsbegriff für die Grundlagen und die elementaren Maßstäbe unseres (politischen) Handelns betrachtet werden. Dies wurde sowohl für die Menschenwürde als auch für die Menschenrechte dargelegt und weiterführend konkretisiert. Ein naturrechtlicher Rückbezug verdeutlicht nicht nur deren Universalität, sondern auch deren Vernünftigkeit.[43]

Dies wird, wie gezeigt, auch in verschiedenen Reden und Texten von Papst Benedikt XVI. deutlich. Obgleich er die schöpfungstheologische Akzentuierung herausstellt, was kritisch angemerkt worden ist, so ist damit der davon unabhängige Gesichtspunkt der vorpositiven Rechte nicht berührt. Sein Nachfolger, Papst Franziskus, hat in seiner Enzyklika *Laudato si* den Satz von Benedikt XVI. bei seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag aufgenommen, dass der Mensch sich nicht selbst mache. „Er ist Geist und Wille, aber er ist

[42] G. Lohmann: Terrorismus und seine Bekämpfung, in: R. Stoecker u.a. (Hrsg.): Handbuch Angewandte Ethik (2011), S. 368–372, 369.
[43] Vgl. D. Witschen: Menschenrechte, S. 47–53.

auch Natur."[44] Bei seiner Ansprache vor der UN am 25.09.2015 hat FRANZISKUS dies wiederholt.

Ferner sind zwei Perspektiven besonders hervorzuheben, die zwar nicht voneinander getrennt werden können und sollen, die aber doch unterschiedliche Aspekte zur Sprache bringen. Die eine ist der aus der antiken Tradition stammende Hinweis auf die Gesetze, die vor jedem positiven Recht stehen, und die als Naturrecht bezeichnet werden. Dieser Aspekt ist u.a. beim Verfassen des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland wichtig gewesen, weil auf das Naturrecht aus der Erfahrung des Kontrastes zur willkürlichen positiven Gesetzgebung der nationalsozialistischen Diktatur zurückgegriffen wurde und es zugleich unabhängig von einer religiösen Begründung war. Die Universalität dieser ‚Vorgängigkeit' des Naturrechts zu jeder positiven Gesetzgebung spiegelt sich im Begriff der Menschenwürde wieder. Gerade die Selbstwertigkeit, die ‚inhärente' Würde wird damit zum Ausdruck gebracht, die nicht von Zuschreibungen oder der Anerkennung Anderer abhängig ist. Die ‚inhärente' Würde – und dies ist die zweite Perspektive – zeigt sich für den Menschen als ein zum sittlichen Handeln herausgefordertes Subjekt in seiner leib-seelischen Verfasstheit. Sie ist ohne eine körperliche, oder um hier das Wort zu verwenden, naturale Gebundenheit, die es als Erstes zu schützen gilt, nicht denkbar. Deshalb ist das menschliche Leben als Fundamentalwert anzusehen und, damit verbunden, sind die elementaren Freiheitsrechte zu schützen. SCHOCKENHOFF hat dies in seiner Interpretation der Naturrechtsauffassung des THOMAS VON AQUIN in der Perspektive von KANT verdeutlicht.[45]

Die Sorge, dass mit dem Naturrecht ‚zu viel' begründet wird, ist von der Vergangenheit der katholischen Morallehre her nicht unberechtigt. Damit verbunden war nicht selten der naturalistische Fehlschluss, d.h., dass aus dem Sein unmittelbar ein Sollen erfolgt. Dass hier Fehlentwicklungen zu konstatieren waren, ist zu Recht festgestellt worden.[46] Im Umkehrschluss heißt dies aber nicht, dass auf die naturrechtliche Fundierung der Menschenwürde verzichtet werden muss. Im Gegenteil kommt hier die Perspektive zum Vorschein, die gerade die von äußeren Merkmalen unabhängige Seite der Menschenwürde zum Ausdruck bringt. Selbstverständlich ist der naturrechtliche Verweis nicht der einzige zur Begründung der Menschenwürde. Genauso ist es möglich und

[44] FRANZISKUS: Enzyklika *Laudato si* (2015), Nr. 6.

[45] E. SCHOCKENHOFF: Ein transzendentaler Zugang zur Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, S. 275.

[46] Vgl. S. ERNST: Grundfragen theologischer Ethik, S. 133–164; G. MARSCHÜTZ: theologisch ethisch nachdenken. Bd. 1 (²2014), S. 199–214.

wünschenswert, dass andere philosophische Begründungen und weltanschauliche Überzeugungen zur Fundierung der Menschenwürde beitragen.

Die Menschenrechte entfalten dann, was unter der Menschenwürde zu verstehen und wie sie zu schützen ist. Die deutschen Bischöfe haben sie in ihrer Stellungnahme ‚Terrorismus als ethische Herausforderung' als vorstaatliche Rechte gekennzeichnet und damit ihre naturrechtliche Basis benannt sowie ihre bleibende Bedeutung betont.

Wie sehr auch immer wieder um die Interpretation des Naturrechts gerungen werden muss, so zeigen die dargestellten Konkretionen und die seit Jahrzehnten geführte Diskussion doch auch, dass auf einen Rückbezug nicht einfach verzichtet werden kann. Dem Naturrecht kommt gerade im Blick auf die argumentative Begründung der Menschenwürde und Menschenrechte eine bleibende Bedeutung zu. Die beständige Auseinandersetzung mit ihm stellt eine lohnenswerte Herausforderung dar.

Zusammenfassung

SCHLÖGEL, HERBERT/MERKL, ALEXANDER: **Menschenwürde und Menschenrechte – Naturrechtlicher Rückbezug und Konkretion.** ETHICA 24 (2016) 3, 233–251

Menschenwürde und Menschenrechte sind in Moraltheologie und Sozialethik seit Jahren ein zentrales Thema. Unbestritten ist, dass es unterschiedliche Zugangsweisen zu deren Begründung gibt. Diskutiert wird, ob der Rückbezug auf das Naturrecht hier eine wichtige Rolle spielen kann. Aus theologischer Sicht ist erwähnenswert, dass Papst Benedikt XVI. sich in diesem Zusammenhang verschiedentlich auf das Naturrecht bezogen hat. Der Beitrag sucht zu zeigen, dass das Naturrecht als ein vorstaatliches Recht, das nicht christlichen Ursprungs ist, eine gemeinsame Bezugsquelle darstellt und zugleich auf die naturale Verfasstheit des Menschen hinweist, die notwendig ist, damit er als sittliches Wesen handeln kann. Dies soll anhand von zwei Beispielen (Entstehung des Grundgesetzes der BRD und Terrorismus) konkretisiert werden. Im Hintergrund stehen die Fragen, an welchen

Summary

SCHLÖGEL, HERBERT/MERKL, ALEXANDER: **Human dignity and human rights – recourse to natural law and concretion.** ETHICA 24 (2016) 3, 233–251

Human dignity and human rights have been central topics in moral theology and social ethics for years. Without any doubt there are different approaches for their justification. It is a matter of debate if the recourse to natural law may play an important role in this case. From a theological perspective it is worth mentioning that Pope Benedict XVI repeatedly referred to natural law in this context. The authors try to show that natural law, which is antecedent to constitutional law and which does not have a Christian origin, has a common reference and also points to the natural constitution of the human person that is necessary in order to act as a moral entity. This is demonstrated by two different examples (the development of the Basic Law for the Federal Republic of Germany and terrorism). The underlying questions are by which 'values' refugees and asylum seekers should be

„Werten" sich Asylbewerber und Flüchtlinge zu orientieren haben und welche (ethischen) Grenzen der notwendigen Bekämpfung des Terrorismus gesetzt sind.

Grundgesetz der BRD
Kant, Immanuel
Menschenrechte
Menschenwürde
Naturrecht
Papst Benedikt XVI.
Terrorismus
Thomas von Aquin

guided and what are the (ethical) limits to the necessary fight against terrorism.

Basic Law for the Federal Republic of Germany
human dignity
human rights
Kant, Immanuel
natural law
Pope Benedict XVI
terrorism
Thomas Aquinas

Literatur

BENEDIKT XVI.: Ansprache vor der UN-Vollversammlung 2008, entnommen: www.vatican.va [10.11.2015].

— Ansprache im Deutschen Bundestag, in: Apostolische Reise seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg (VAS; 189), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2011, S. 30–38.

BOGNER, DANIEL: Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte. Bielefeld: transcript, 2014.

BORMANN, FRANZ-JOSEF: ‚Natur' als Prinzip ethischer Orientierung? Zu einigen zeitgenössischen Reformulierungsversuchen des naturrechtlichen Denkansatzes, in: Christoph Böttigheimer u.a. (Hrsg.): Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen. Münster: Aschendorff, 2009, S. 335–356.

DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte (Die deutschen Bischöfe; 94), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2011.

— Gerechter Friede (Die deutschen Bischöfe; 66), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ⁴2013, Erstauflage 2000.

DIRSCHERL, ERWIN: Menschenwürde/Menschenrechte, in: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik (2012), 474–475.

ERNST, STEPHAN: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung. München: Kösel, 2009.

FRANZISKUS: Enzyklika Laudato si über die Sorge für das gemeinsame Haus (VAS; 202), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015.

FRÜHBAUER, JOHANNES J.: Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte, vorgestellt und kommentiert in: *Amosinternational* 6 (2012), 41–45.

FURGER, FRANZ: Einführung in die Moraltheologie. Darmstadt: WBG (Abt. Verlag), 1988.

GABRIEL, KARL u.a. (Hrsg.): Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen. Paderborn: Schöningh, 2010.

GOERTZ, STEPHAN: Autonomie im Disput. Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung. *JCSW* 55 (2014), 105–129.

— Naturrecht und Menschenrecht. Viele Aspekte der katholischen Sexualmoral werden nicht mehr verstanden. *HerKorr* 68 (2014), 509–514.
HEINZ, WOLFGANG S.: Entwicklungen im Spannungsfeld von internationaler Terrorismusbekämpfung und Menschenrechtsschutz, in: Karl Gabriel u.a. (Hrsg.): Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen. Paderborn: Schöningh, 2010, S. 107–132.
HILLGRUBER, CHRISTIAN: Grundgesetz und Naturrecht. *IKaZ* 39 (2010), 167–177.
HILPERT, KONRAD: Menschenrechtsrezeption in der katholischen Kirche: was hat sich bisher entwickelt? *JCSW* 55 (2014), 59–78.
— Begründung und Bedeutung der Menschenwürde, in: Konrad Hilpert/Ulrich Schroth (Hrsg.): Politik – Recht – Ethik. Vergewisserungen aus der Vergangenheit und Perspektiven für die Zukunft, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, S. 106–117.
HÜBENTHAL, CHRISTOPH: Naturrecht oder moderne Ethik? Was wirklich nottut, in: Georg Essen (Hrsg.): Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag. Freiburg i. Br.: Herder, 2012, S. 107–123.
KIRCHSCHLÄGER, PETER: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (ReligionsRecht im Dialog; 15). Wien u.a.: LIT, 2013.
KLÖCKER, KATHARINA: Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verl., 2009.
LOHMANN, GEORG: Terrorismus und seine Bekämpfung, in: Ralf Stoecker u.a. (Hrsg.): Handbuch Angewandte Ethik. Stuttgart: Metzler, 2011, S. 368–372.
MARSCHÜTZ, GERHARD: theologisch ethisch nachdenken. Bd. 1: Grundlagen. Würzburg: Echter, ²2014.
MÜLLER-SCHMID, PETER PAUL: Zur sozialethischen Relevanz naturrechtlicher Begründung der Menschenrechte, in: Christoph Böttigheimer u.a. (Hrsg.): Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen. Münster: Aschendorff, 2009, S. 173–206.
REITER, JOHANNES: Der Papst und das Naturrecht. Ein Beitrag zur Rezeption der Bundestagsrede von Benedikt XVI. anlässlich seines Deutschlandbesuchs 2011. *TThZ* 122 (2013), 85–102.
RÖMELT, JOSEF: Rechtsbegründung jenseits von Naturrecht und Positivismus. *FZPhTh* 52 (2005), 597–612.
SCHLÖGEL, HERBERT: Das Naturrecht – bleibendes Thema der Theologischen Ethik. *IKaZ* 30 (2010), 186–197.
SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Ein transzendentaler Zugang zur Naturrechtslehre des Thomas von Aquin. *Conc(D)* 46 (2010), 272–279.
— Zwischen Wissenschaft und Kirchlichkeit? Zum Standort der Moraltheologie. *ThGl* 87 (1997), 590–626.
— Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl, 1996.
SCHUSTER, JOSEF: Die umstrittene Universalität der Menschenrechte. *StZ* 139 (2014), 795–803.
WEBER, HELMUT: Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort. Graz u.a.: Styria, 1991.
WITSCHEN, DIETER: Menschen-Tugenden. Ein Konzept zu menschenrechtlichen Grundhaltungen. Paderborn u.a.: Schöningh, 2011.

— Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien (StdM; 29), Münster u.a.: LIT, 2002.

Prof. Dr. Herbert Schlögel / Dr. Alexander Merkl,
Lehrstuhl für Moraltheologie, Universität Regensburg,
Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg

herbert.schloegel@ur.de / alexander.merkl@ur.de

INFORMATIONSSPLITTER

Internet und World Wide Web

Vor 25 Jahren, genau am 6. August 1991, machte der britische Physiker *Tim Berners-Lee* in der Schweiz die erste Webseite der Welt öffentlich. Dadurch wurde das Internet quasi zum Leben erweckt, denn gegeben hatte es dieses schon lange vor dem *World Wide Web*. Das *Internet*, ein weltumspannendes Netz von Computern und Netzwerken, in dem der Datenaustausch durch das Übertragungsprotokoll TCP/IP stattfindet, entstand aus dem *Arpanet*, einem Projekt der *Advanced Research Project Agency* (ARPA) des US-Verteidigungsministeriums.
Die Geschichte des Internets reicht bis in das Jahr 1969 zurück. Damals vernetzten Computerpioniere um den amerikanischen Elektroingenieur und Informatiker *Leonard Kleinrock* zum ersten Mal Rechner über eine Distanz von mehreren hundert Kilometern. 1977 wurden dann unter Leitung des Informatikers *Vinton G. Cerf* mehrere unterschiedliche Netze erstmals zusammengeschaltet, bis 1989 die Entwicklung des World Wide Web einsetzte. Tim Bernes-Lee arbeitete damals am Europäischen Kernforschungszentrum CERN bei Genf, wo er das dortige Informationschaos einzudämmen versuchte und so seinem Arbeitgeber ein Projekt auf der Grundlage des Hypertexts vorschlug, um den Datenaustausch zwischen Forschern weltweit zu vereinfachen. Bereits zwei Jahre nach der Freischaltung der ersten Webseite 1991 wurde das Internet massenkompatibel. Seitdem tummeln sich dort zahlreiche Dienste, darunter E-Mail, Usenet, Telnet, FTP oder eben WWW, das die Übertragung von Webseiten ermöglicht, für deren Anzeige ein *Browser* (Edge, Firefox, Safari, Google Chrome) benötigt wird.
Den Durchbruch des WWW für Nicht-Computerspezialisten schaffte dann 1993 der Student *Marc Andreessen*, der an der University of Illinois den ersten *Mosaic-Browser* entwickelte und später das Unternehmen Netscape Communications mitbegründete, aus dem der *Netscape Navigator* hervorging, der sich dann in dem von *Bill Gates* vom Zaun gebrochenen „Browser-Krieg" dem *Explorer* geschlagen geben musste.
Die rasante Ausbreitung des Web erzeugte viele Tech-Milliardäre: 1994/95 entstanden Yahoo, Ebay und Amazon, 1998 Google und 2004 Facebook des damaligen Harvard-Studenten *Mark Zuckerberg*.
Ein weiterer Meilenstein in der Geschichte des Internets wurde mit der Gründung des Video-Streamingdienstes *Netflix* durch *Reed Hastings* gesetzt, der 2007 in den USA startete und, außer in China und Ländern wie Nordkorea, mittlerweile nahezu weltweit verfügbar ist. Und seit ebenfalls 2007 der damalige Apple-Chef *Steve Jobs* das erste iPhone präsentierte, hat das *mobile Internet* seinen Siegeszug angetreten, mit Millionen von *Apps*, die das Surfen über einen Browser zunehmend zurückdrängen.
Der 2004 von der Queen zum Ritter geschlagene, in der Öffentlichkeit jedoch bis heute relativ wenig bekannte Vater des Web, Tim Berners-Lee, setzt sich nach wie vor für ein freies Internet und den Netzzugang für alle ein, denn schließlich sind immer noch Milliarden Menschen davon ausgeschlossen.

ETHICA 24 (2016) 3, 253–258

DISKUSSIONSFORUM

MENSCHEN MIT GEISTIGER BEHINDERUNG TRETEN IN DIE ÖFFENTLICHKEIT oder:

Das Theater HORA auf großer Tournee

Riccardo Bonfranchi, Wolfhausen/CH

Seit einiger Zeit kann man feststellen, dass Menschen mit geistiger Behinderung in öffentlichen Medien vermehrt präsent sind. So schickte Finnland, wie das Magazin des *Sonntag Blick* (17.5.2015) auf der Titelseite vermeldete, ‚vier geistig behinderte Punks' zum Eurovision Song Contest. Im *Tages-Anzeiger* vom 18.5.2015 wurde im Sportteil von den Sportspielen für geistig behinderte Menschen berichtet. Erstaunlich hierbei ist nicht, *dass* darüber berichtet wird, sondern dass dies *im Sportteil* geschieht. Über diese Spiele wurde auch früher schon berichtet, aber kaum im Sportteil, sondern eher unter ‚Vermischtes'. Das Schweizer Fernsehen berichtete in einer DOK-Sendung über das Zürcher Theater HORA (das Ensemble besteht ausschließlich aus SchauspielerInnen mit einer geistigen Behinderung), das mit dem Stück ‚Disabled Theater' auf Welttournee ist, und begleitete diese Truppe während zwei Wochen mit zwei Personen von der SRG (Schweizer Fernsehen) in Korea. Eine HORA-Schauspielerin mit Trisomie 21 wurde für ihre Performance in ‚Disabled Theater' für den *Bessie Award* (New York City) nominiert. Nach dem Alfred Kerr-Preis für die beste Nachwuchsdarstellerin am Berliner Theatertreffen war dies die zweite wichtige Nominierung für sie. Der *Bessie Award* ist einer der international meistbeachteten Preise in Performance und Tanz. Außerdem lief im Schweizer Fernsehen ein Spielfilm (*Stöffitown*), in dem ein nichtbehinderter Schauspieler einen jungen Mann mit geistiger Behinderung verkörperte. Auch wurden vermehrt Features im (deutschsprachigen) TV gesendet, die das Schicksal von Familien mit einem geistig bzw. mehrfach schwerbehinderten Kind darstellen. Diese Liste ließe sich ohne Weiteres fortsetzen.

Nun ergibt sich die Frage, was dieser Sinneswandel bedeutet. Denn um einen solchen handelt es sich wohl, wenn man davon ausgehen muss, dass noch vor einigen Jahren Leben und Schicksal solcher Menschen in den Medien kaum präsent waren. Dabei geht es hier ausschließlich um Menschen mit einer geistigen Behinderung oder, zeitgemäß gesprochen, um Menschen mit einer kognitiven Beeinträchtigung. Zum einen darf man feststellen, dass eine derartige Präsenz durchaus als positiv zu werten ist. Einer der oben erwähnten finnischen Punks leidet am Williams-Beuren-Syndrom. Vermutlich haben nur wenige Leser je davon gehört. Das Down-Syndrom hat mittlerweile ja eine gewisse Bekanntheit erlangt. Dass es aber eine Vielzahl solcher Syndrome gibt, dürfte weitgehend unbekannt sein. Es ist also festzuhalten, dass eine derartige Präsenz das Wissen um Behinderungsformen sowie Lebensumstände fördert.

Festzustellen ist aber auch, dass es bei den Berichten mehrheitlich um künstlerische Darstellungsformen geht, wie man bei der finnischen Punkband oder dem Theater HORA, aber auch dem Spielfilm *Stöffitown* unschwer ersehen kann. Das bedeutet, dass Menschen mit geistiger Behinderung in gesellschaftlichen Räumen dargestellt bzw. entdeckt werden, die man als Außenseiterpositionen bezeichnen könnte. Versuchen wir diesem Phänomen mit einer Analyse des Theater HORA als exemplarischem Beispiel etwas näher auf die Spur zu kommen.

Das Theater HORA auf internationaler Tournee oder: Ist Theater mit geistig behinderten Schauspielern auch Theater?

as Theater HORA existiert seit 20 Jahren. Die Theatergruppe besteht aus erwachsenen Menschen, die durchweg geistig behindert sind. Die Stammformation setzt sich aus 11 Männern und Frauen zusammen, von denen zwei Drittel das Down-Syndrom (Trisomie 21) haben. 2015 ging das Theater eine Kooperation mit dem weltbekannten Choreographen und Performer *Jérôme Bel* ein. Dieser französische Künstler, der auf internationaler Bühne bereits diverse Preise gewonnen hat, hatte bisher noch nie mit behinderten Künstlern gearbeitet und betrat somit Neuland. In monatelanger Zusammenarbeit mit den künstlerischen Leitern des Theater HORA und mit den Schauspielern erarbeitete er ein Stück, das unter dem Titel ‚Disabled Theater' auf verschiedenen Kulturfestivals zu sehen war. Die Truppe trat u.a. am Kunstenfestivaldesarts in Brüssel, am Festival d'Avignon, an der Ruhrtriennale in Essen, an der Documenta in Kassel, am Festival d'Automne am Centre Pompidou in Paris, aber auch am Festival ‚La Batie' in Genf sowie am Theater Hebbel am Ufer in Berlin auf. Weitere Auftritte am Theater-Spektakel in Zürich, in Mainz und an Orten wie Seoul, Singapur, New York, Toronto, Brest, Budapest, Warschau, Basel, Mailand etc. folgten. Zusätzliche Engagements bzw. Anfragen im In- und Ausland sind geplant. Es ist sicher nicht vermessen, zu sagen, dass eine solche Nachfrage – insbesondere für eine Gruppe von Schauspielern, die ausnahmslos eine, zum Teil schwere, Behinderung aufweisen – etwas Außerordentliches bedeutet. Es soll aber auch nicht verhehlt werden, dass alle diese Schauspieler eine zweijährige Ausbildung innerhalb des Theater HORA zum Schauspiel-Beruf durchlaufen haben und über eine mehrjährige Bühnenpräsenz verfügen. Es geht also nicht um irgendeine Laien-Schauspielgruppe, sondern um spezifische, professionelle Kompetenzen, die es wohl überhaupt erst ermöglichen, dass eine Performance, wie sie nun dargeboten wird, so erfolgreich werden kann. Im Mai 2013 wurde das Stück ‚Disabled Theater' als eine der zehn „bemerkenswertesten" Aufführungen im gesamten deutschsprachigen Raum in Berlin ausgezeichnet. Außerdem erhielt eine Schauspielerin noch einen mit 5000 Euro dotieren Spezialpreis für ihre Leistung in dem Stück.

Jérôme Bel hat ein hochinteressantes Stück gestaltet, in dem sich die Schauspieler selber darstellen. Sie geben in einer dramaturgisch eng gefassten Form über sich selbst Auskunft. Sie sagen, einer nach dem anderen, wie sie heißen, wie alt sie sind und welche Behinderung sie haben. Dabei geben sie diese Informationen in ihrem je eigenen Duktus, ihrer je eigenen Interpretation wieder. Die Texte wurden von ihnen selbst gestaltet

und, ohne diese in ihrer Art, geschweige denn in ihrem Inhalt zu verändern, bühnentauglich gestrafft. Im Anschluss an diese drei Vorstellungsrunden erhalten die Künstler dann Gelegenheit, jeweils ein ebenso persönlich aufbereitetes Tanz-Solo aufzuführen. Die knapp zweistündige Darbietung hat demzufolge einen stark durchkomponierten Ablauf, der quasi vom Stillstand – jeder Schauspieler steht zu Beginn allein jeweils eine Minute schweigend vor dem Publikum – zu ekstatischen Tänzen auf Grundlage von zum Teil harten Beats führt.

Wie wirkt nun diese Performance, in der keine eigentliche Geschichte – oder doch? – erzählt wird, auf das Publikum? Zu Beginn ist jedes Mal eine Art von betretenem Schweigen spürbar. Die Zuschauer wissen nicht so genau, wohin sie schauen sollen, wenn ein einzelner Mensch, der schon etwas älter ist und das Down-Syndrom hat, schweigend vor ihnen steht. Es passiert ja nichts. Was in den Köpfen der Betrachter vor sich geht, ist privat und geht keinen etwas an. Diese Haltung, man könnte es fast Erstarrung nennen, löst sich dann, aber nur allmählich, über die persönliche Vorstellung und die unterschiedlichen Voten der Protagonisten auf. Ein einzelnes Lachen, ein Schmunzeln da und dort, ein freundliches Nicken und Ähnliches stellen sich zögerlich ein. Wenn dann die Musik einsetzt und die Künstler ihre Solos aufführen, bricht in aller Regel der durch die Behinderung aufgebaute Bann und löst sich in frenetischem Klatschen und Jubelrufen auf. Diese Steigerung der Emotionen, dieses Aufatmen, eventuell auch das Verschwinden der Behinderung, ist bei jeder Vorstellung zu beobachten. Es ist ein kollektives Durchbrechen der Hemmungen, die jeder Nicht-Behinderte hat, insbesondere dann, wenn er mit geistiger Behinderung konfrontiert wird.

Wie hat nun die jeweilige Presse auf dieses sicherlich sehr spektakuläre Theater-Ereignis reagiert? Hierzu, zusammenfassend, einige Auszüge in kommentierter Form: Verallgemeinernd kann gesagt werden, dass die Berichte in allen Zeitungen ausnehmend positiv waren. Aussagen wie ‚Starkes zerbrechliches Leben', oder ‚Handicaps, die keine sind' zeigen, dass die vorgängig massiv vorgebrachte Behinderung in den Augen der Betrachter im Laufe der Darbietung verschwindet. Ja, sie wird, je länger die Performance dauert, geradezu ausgeblendet und, wie im *Bund* zu lesen ist, sogar ‚demontiert'. Es wird auch darauf hingewiesen, dass insbesondere das Ungekünstelte, Direkte, Lebendige den Wert dieser Vorstellung ausmachen. Dass die Schauspieler, wie andere Schauspieler auch, dieses Stück bereits Dutzende Male aufgeführt haben und dass es durch und durch geplant eingeübt wurde, scheinen die Betrachter vergessen zu haben, so gefangen genommen sind sie von der Spontaneität des Gezeigten. Das kann sowohl als großes Lob für den Regisseur *Jérôme Bel* als auch für die Professionalität der Schauspieler gewertet werden. Einige Rezensenten äußern sich auch etwas kritischer, indem sie eine Passage von einem Schauspieler, der über die Darbietung als ‚Freakshow' erzählt, aufnehmen, diese dann aber mit der Umschreibung, dass selbige ja auf einem doppelten Boden stattfindet, wieder relativieren bzw. aufheben. Es ist eben keine Freakshow, die Menschen mit Behinderung werden eben nicht ausgestellt, dies deswegen nicht, weil sie Schauspieler sind. Dass sie ihre Behinderung spielen, die aber gleichzeitig auch Teil ihrer Identität ist, macht das Verwirrspiel

komplett. Dem werden die Kritiker nicht immer gerecht. Nur zu oft lassen sie sich von der Wirkung, die von der Behinderung ausgeht, blenden und verkennen, dass insbesondere Menschen mit geistiger Behinderung nach wie vor nicht in die Gesellschaft integriert werden, vielleicht auch nicht integriert werden können, weil diese zu schnell, zu komplex, zu wandelbar ist, als dass kognitiv beeinträchtigte Menschen mit einem erhöhten Strukturbedarf dies in Sekundenbruchteilen nachzuvollziehen in der Lage wären. Dass die meisten Schauspieler an Trisomie 21 leiden, die über die pränatale Diagnostik (Bluttest, über den in allen Medien intensiv berichtet wurde) feststellbar ist und in über 90% der Fälle unweigerlich zu einer Abtreibung führt, darüber schweigt des Sängers Höflichkeit bzw. solche Zusammenhänge, die doch eigentlich klar vorhanden bzw. auf der Bühne zu sehen und zu hören sind, werden quasi nicht (eine Ausnahme) reflektiert. Gut, ergibt sich die Frage: Warum sollte darüber nachgedacht werden? Weil der Zusammenhang offensichtlich ist und weil man sogar so weit gehen könnte zu sagen, dass es sich bei der Aufführung um eine Abschiedstournee – auf Raten natürlich – handelt. Es ist mittlerweile eine statistisch gesicherte Tatsache, dass Menschen mit Down-Syndrom aussterben werden. Ist es deshalb vermessen zu sagen, dass es sich bei den Rezensionen zum Stück ‚Disabled Theater' auch um eine Form der Verarbeitung eines kollektiven schlechten Gewissens handelt, das mit Musik und Tanz eine gesellschaftliche Realität widerspiegelt, die im Grunde eher als menschenverachtend bezeichnet werden müsste? Aber es handelt sich um Theater und Theater darf ja bekanntlich – alles!

Dennoch sei die Frage erlaubt, warum die Journalisten doch in überwiegender Zahl eine in höchstem Maße unkritische Rezension abliefern. Trauen sie sich nicht, ihr geschultes handwerkliches Können bei dieser Performance darzustellen, aus Angst, gegen die *political correctness* zu verstoßen? Ist es die Angst, als behindertenfeindlich zu gelten, wenn man sich getraute, Details oder mehr einer kritischen Würdigung zu unterziehen? Aber wird man mit einer zuckersüßen Rezension dem Stück von *Jérôme Bel* und vor allen Dingen den Schauspielern gerecht? Wohl kaum, und das ist höchst bedauerlich. Das bedeutet, dass die Kritiker sich nicht vom Dargebotenen selbst lösen können und durch das Dargebotene bzw. durch die Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung gefangen genommen werden. Dabei geht natürlich der Kunst-Aspekt, um den es den Protagonisten des Theater HORA in der Hauptsache geht, verloren. Schade!

Von dieser Perspektive aus kann deshalb auch gefolgert werden, dass die Performance von *Jérôme Bel* Zuschauern wie auch Journalisten einen Ablass bietet, wie weiland Tetzel es tat. Das Publikum, das in Massen in diese Veranstaltung strömt, beschäftigt sich, zumindest einen Abend lang mit dem Thema ‚geistige Behinderung' und stellt, durch die Journaille gestärkt, fest: Es ist ja alles gar nicht so schlimm, Behinderung kann ja sogar lustig sein und man kann sie beklatschen! Dass dann auch noch das Medium Fernsehen (10 vor 10, Dok-Sendung im Schweizer Fernsehen, Aeschbacher, glanz&gloria etc.) auf den Popularitätszug aufspringt, macht den undifferenziert wiedergegebenen Hype vollständig. Aber ist nicht jeder Hype undifferenziert?

Den künstlerischen Leitern des Theater HORA war und ist es wichtig, dass ‚ihre' Schauspieler eben Schauspieler sind und nichts anderes. Dem ist natürlich, insbesondere aus sonderpädagogischer Sicht, nicht ganz zuzustimmen. Beim Theater HORA handelt es sich – und dies gibt die Performance, wie sie der künstlerische Leiter auf Zeit, *Jérôme Bel*, gestaltet hat, wieder – um Außenseiter-Kunst. Man könnte, ähnlich wie bei der bildnerischen Außenseiter-Kunst, von *l'art brut* sprechen. Die Bezeichnung *l'art brut* stammt von *Jean Dubuffet*, als dieser 1945 begann, künstlerische Äußerungen von Menschen in den Randzonen und Reservaten der Kultur zu erforschen. Die Darstellungen des Theater HORA haben also durchaus etwas Surrealistisches, und das macht wohl auch einen Teil des Erfolges aus. Das Theater HORA weitet den Kunstbegriff des Theaters, auch wenn es sich um sogenanntes Modernes Theater handelt, aus, in eine Dimension, die nicht kognitiv beeinträchtigte Menschen nicht vollumfänglich nachvollziehen können. Denn, wie *Dubuffet* bereits meinte: Wahre Kunst ist immer da, wo man sie am wenigsten erwartet, und von geistig behinderten Menschen erwartet man sie wohl kaum. Deshalb sind dann die Überraschung und deren Effekt umso größer. So wird denn insbesondere auch die Kreativität und Spontaneität des Theater HORA immer wieder hervorgehoben und damit eine andere Seite der Wirklichkeit postuliert. Diese Menschen vermögen sich noch frei zu entfalten, auch wenn sie oder gerade *weil* sie gesellschaftliche Außenseiter sind und wohl auch bleiben werden. Es werden beim ‚Disabled Theater' Tabus verletzt, aber auch Trauer, Liebe und Angst öffentlich sichtbar gemacht. Diese Menschen, die man hier auf der Bühne bestaunt, bewundert und beklatscht, sind empfindlicher, verletzbarer und zum Teil durch ihre Sozialisationsbedingungen geschädigt, weil ihr Umfeld im engeren und weiteren Sinn nicht in der Lage ist, sich auf sie einzustellen.

Das Theater HORA stellt somit eine Form der ‚naiven Kunst' dar, wie sie z.B. bereits in der Geschichte der Malerei beschrieben wurde. Aber auch das Theater HORA als naives Theater bleibt im Umfeld, im Dunstkreis der kulturell etablierten Kunst. Es benötigt eine Bühne, Geld, Requisiten und ein Publikum. Doch nur über die Kunst wird die Grenze so eng, so schmal, dass sich Außenseiter-Kunst, naive Kunst mit klassischer, kultureller Kunst treffen kann. Im Wirtschaftsleben z.B., in Ausbildung, Schule, Universität o.Ä., ist eine solche Begegnung nicht möglich. Zu stark ist hier Intellektualität gefragt und da müssen die Protagonisten des Theater Hora wohl passen. Das war wohl auch *Jérôme Bel* klar, als er eine stark strukturierte und in ihrer Abfolge höchst einfache Konzeption entwarf.

Das Theater HORA bzw. das Stück ‚Disabled Theater' wird die Integration von Menschen mit geistiger Behinderung nicht weiterbringen. Es ist zu vermuten, dass die Zuschauer, sobald sie das Theater verlassen haben, kaum in der Lage sind, einen kompetenteren Umgang mit solchen Menschen an den Tag zu legen. Im Gegenteil, sie laufen sogar Gefahr, dass ihnen geistige Behinderung als eine Form der Verniedlichung, ja, Bagatellisierung von Behinderung serviert wurde. Diesen Vorwurf muss sich *Jérôme Bel* gefallen lassen. Aber er wird vermutlich zur Antwort geben, dass ihn die Reaktion des Publikums nicht interessiert, sondern dass ihm lediglich an der Darbietung überzeugender Kunst gelegen ist, und

das ist ihm wohl zweifellos gelungen. Der harte Fakt der Realität ist der, dass niemand, der sich das Stück ‚Disabled Theater' angesehen hat, seine Meinung zur Pränatalen Diagnostik ändern wird. Damit wird zu leben sein.

Fazit

Den Schauspielern des Theater HORA ist zu wünschen, dass sie bald wieder ein Stück mit einer Geschichte spielen dürfen, in denen Faust vorkommt oder eine Ente oder Woyzeck oder Wilhelm Tell. Dann ist zu hoffen, dass das Publikum in der gleichen Art und Weise aufmarschiert wie bei ‚Disabled Theater'. Es ist zu befürchten, dass dies nicht der Fall sein wird. Warum eigentlich nicht? Das schließt natürlich nicht aus, dass weiterhin szenische Darbietungen wie eben ‚Disabled Theater' zum Repertoire des Theater HORA gehören müssen. Auch sollten weiterhin anerkannte Koryphäen aus der zeitgenössischen (Bühnen-) Kunst mit dem Theater HORA arbeiten, um eine konstruktive Auseinandersetzung von Kunst und Behinderung zu fördern. Damit stellt das ‚Disabled Theater' einen Meilenstein in der schweizerischen Theater-Landschaft dar.

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Fördert die Darstellung von Menschen mit geistiger Behinderung, die eine verstärkte Präsenz im kulturellen Bereich erfahren, auch deren Integration in die Gesellschaft oder anders formuliert: Werden Menschen mit geistiger Behinderung heute eher akzeptiert als noch vor ca. 30, 40 Jahren? Ist nicht das Kennen-Lernen, die Bekanntheit, worum es sich bei den verschiedenen Formen von geistiger Behinderung handelt, sinnvoll? Werden damit Tabus, Ausgrenzung und Diskriminierung abgebaut? Aus der Psychologie ist bekannt, dass sich Einstellungsänderungen vor allem auch auf der emotionalen Ebene abspielen. D.h., dass ein erhöhtes Wissen nicht unbedingt negativ gefärbte Haltungen, Ablehnungen etc. aufheben kann. Es könnte sogar das Gegenteil entstehen. Wie? Indem Menschen mit geistiger Behinderung sich auf einer Bühne, in welcher Form auch immer, zeigen, sich darstellen, sich künstlerisch produzieren, erfährt der Zuschauer zweifellos mehr über sie. Will er deshalb aber auch persönlich mit ihnen in Kontakt treten? Wird dadurch die empirisch erhobene Zahl, dass bei einem positiven Befund nach einer pränatalen Diagnostik es in über 90% dieser Fälle unweigerlich zu einer Abtreibung kommt, gesenkt? Oder hat dieser ‚Freak-Effekt' nicht eventuell eine gegenteilige Wirkung? In dem Sinne: Was denkt ein junges Paar, das sich im TV eine Sendung über eine Familie mit einem schwerst- und mehrfachbehinderten Kind ansieht: Wir bewundern diese Familie, hoffen aber sehr, dass uns dieses Schicksal nicht selber widerfährt! Vermutlich verhält es sich gleich, wenn man z. B. den Film ‚Stöffitown' ansieht oder am Ende von ‚Disabled Theater' begeistert Beifall zollt. Es ist gut, dass der Vater in Stöffitown zu seinem Sohn findet. Aber wünscht man sich als Vater einen geistig behinderten Sohn? Von daher ist wohl das Fazit zu ziehen, dass die zunehmende mediale Präsenz von sich künstlerisch darstellenden Menschen mit einer geistigen Behinderung wohl nicht allzu viel zu ihrer gesellschaftlichen Integration beitragen wird. Erfreuen wir uns also einfach an den gelungenen Darstellungen, unabhängig davon, über welchen Intelligenzgrad die Protagonisten auf der jeweiligen Bühne verfügen!

ETHICA 24 (2016) 3, 259

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

UND IMMER WIEDER CRISPR-CAS9

In letzter Zeit war in der Presse vermehrt von einer neuen Gentechnik namens „Crispr-Cas9" die Rede, die angeblich eine präzise Veränderung des menschlichen Genoms erlaubt. Zwei Fragen, die sich in diesem Kontext aufdrängen: Handelt es sich dabei nun um die lang ersehnte Wunderwaffe gegen bestimmte Krankheiten oder um die Anfänge von gefährlicher Menschenzucht?

„Crispr" steht für *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats* und bezeichnet ein Abwehrsystem von Bakterien gegen Viren. Das Enzym „Cas9" sorgt innerhalb des Systems dafür, dass das Genmaterial eines eindringenden Virus zerschnitten und auf diese Weise für das Bakterium unschädlich gemacht wird. Entdeckt wurde die Struktur 2012 von der französischen Mikrobiologin *Emmanuelle Charpentier* und der amerikanischen Biochemikerin *Jennifer Doudna*.

Die Erwartungen an die als präzise, leicht verfügbar und kostengünstig geltende Methode sind groß. Lebensmittelpflanzen gegen Bakterien resistent zu machen, Tiere besser vor Krankheiten zu schützen oder Menschen effektiver von Krebs zu heilen, sind nur einige der Ziele des sog. „Genome Editing".

Ein weiterer Vorteil von „Crispr-Cas9" ist, dass es im veränderten Erbgut keine Spuren hinterlässt.

Für die moralisch-ethische Debatte ist vor allem von Belang, welche Möglichkeiten sich daraus für die Humanmedizin ergeben. Bereits 2014 wurden in diesem Zusammenhang in China Experimente an nicht lebensfähigen menschlichen Embryonen durchgeführt, die zeigten, dass „Crispr-Cas9" dazu geeignet war, eine Funktionsstörung des menschlichen Blutes zu korrigieren.

Im Juni 2016 beschäftigte sich auch der Deutsche Ethikrat mit der Frage von „Crispr-Cas9", wobei der Ratsvorsitzende *Peter Dabrock* deutlich machte, dass man sich zu den Möglichkeiten von „Crispr-Cas9" in Zukunft „nicht nicht verhalten" werde können. Genau genommen hofft man auf einen Kompromiss, d.h. auf eine Differenzierung in der Anwendung. So sollten Eingriffe in Körperzellen zur gezielten Therapie einer dort angesiedelten Krankheit erlaubt, Keimbahninterventionen, durch die auch das Erbgut der Nachkommen über Generationen hinweg verändert würde, aber international verboten sein.

Hinzu kommt, dass bisher noch nicht klar ist, wie oft bei „Crispr-Cas" fehlerhafte Schnitte auftreten, wo doch jeder falsche Schnitt bei der Gentherapie ein Krebsrisiko mit sich bringt.

Auf jeden Fall sei es, nach dem Molekularbiologen *Jörg Vogel* von der Universität Würzburg, in Zeiten von Genome Editing nicht mehr angebracht, in Sachen Bioethik auf Tauchstation zu gehen. Das Problem müsse gesellschaftlich offen diskutiert werden.

ETHICA 24 (2016) 3, 260–264

DOKUMENTATION

Tagungsbericht des Netzwerkes Moraltheologie

„BEGRENZT-SEIN ALS ANTHROPOLOGISCHE GRUNDGEGEBENHEIT"

(Würzburg, 4.–6.03.2016)

Bereits zum fünften Mal jährte sich das Treffen des „Netzwerkes Moraltheologie", das sich als ein Zusammenschluss von Moraltheologen und -theologinnen in der Qualifikationsphase versteht. Vom 4.–6.03.2016 tauschten sich fünfzehn Teilnehmer aus dem deutschsprachigen Raum im neu renovierten Burkardushaus der Domschule Würzburg aus. Organisiert wurde das diesjährige Programm von Dr. *Stefan Hofmann*, Dr. *Stefan Meyer-Ahlen*, *Kristina Kieslinger* und *Myriam Ueberbach*.

Die Beiträge der Tagung standen unter dem Thema des „Begrenzt-Seins", das aus verschiedensten Perspektiven als „anthropologische Grundgegebenheit" reflektiert und kritisch hinterfragt wurde. Ausschlaggebend für die Wahl dieses Themas war das in der heutigen Gesellschaft vielfach vorfindbare Perfektions- und Wachstumsstreben. „Höher, schneller, weiter" scheint demnach in der gegenwärtigen Lebenswelt eines der zentralen Leitmotive zu sein und wird vielfach als Ansporn begriffen, der den Menschen unbekannte Sphären erforschen und gestalten lässt. Als Kehrseite der Medaille nimmt jedoch auch ein fragwürdiger Umgang mit Grenzen (Enhancement, Suchtproblematik) zu. Eben diesem fundamentalen wie essentiellen Spannungsfeld wollte der Nachwuchskreis des „Netzwerkes Moraltheologie" im Rahmen der diesjährigen Fachtagung nachgehen. Das zentrale Anliegen bestand dabei vor allem darin, sich im Rahmen einer umfassenden Betrachtung des gelingenden Lebens diesem Thema anzunähern, wobei nicht ausschließlich eine binnentheologische Verständigung im Fokus stand, sondern gerade auch der stets zu vollziehende Brückenschlag „ad extra" seinen Raum erhalten sollte.

Den Auftakt hierfür lieferte der im Rahmen des Programms der Akademie Würzburg stattfindende Vortrag von Prof. Dr. Eckhard Frick SJ mit dem Titel „Menschsein heißt begrenzt sein. Eine anthropologisch-philosophische Überlegung". Ausgehend von der Anthropologie Helmuth Plessners und seiner Theorie der „Exzentrischen Positionalität" wurde auf das aktuelle Phänomen des *cybernetic organism* (auch ‚Cyborg') und den Körper als soziales Konstrukt eingegangen. In einer anschließenden Seminareinheit mit der Gruppe wurden die aufgeworfenen Fragen vor allem unter phänomenologischer Perspektive vertieft, und im Plenum angeregt diskutiert und weitergedacht.

Zur weiteren Annäherung war der Beitrag von Gwendolin Wanderer (Frankfurt a.M.) angelegt. Dabei warf sie die Frage auf: „Sind wir begrenzt – oder

werden wir begrenzt?" Einen Anknüpfungspunkt zur Beantwortung dieser komplexen Frage lieferte die Referentin unter anderem im Vordringen zu den hermeneutischen Vorannahmen der *conditio humana* und deren Infragestellung. Kritisch ist demnach die Terminologie vom Wesen bzw. der Wesensnatur des Menschen zu betrachten, da – im Anschluss an Jean-Pierre Wils – jeder Versuch den Menschen zu fassen, in einer Veränderung des Objekts als auch des Subjekts resultiert. So können anthropologische Auffassungen zur menschlichen Bedingung selbst begrenzend sein, zugleich jedoch eine korrelativ-kritische Funktion erfüllen.

Dr. Markus Patenge (St. Georgen) näherte sich dem Begrenzt-Sein über „Ein theologisches Verständnis von Gesundheit und Krankheit" und stellte dabei eine häufig unkritische Auffassung des Gesundheits- und Krankheitsbegriffs fest. Während diese beiden Termini üblicherweise im Sinne einer Einhaltung bzw. Abweichung von medizinischen „Normalwerten" begriffen werden, regte der Vortrag dazu an, diese Phänomene verstärkt auf einem Kontinuum innerhalb eines holistischen Bildes vom Menschen anzusiedeln. Hierzu könne seinen Ausführungen zufolge auch die Theologie einen spezifischen Beitrag leisten. Unter Bezugnahme auf psychologische Erkenntnisse zu sogenannten Coping-Strategien und der neueren Spiritualitätsforschung wurde daher ein tugendethischer Zugang hinsichtlich dieser Thematik gewählt, der vor allem die Beziehungsdimension in den Fokus der Betrachtung rückte.

Unter dem Titel „Bewältigung der Erfahrung von stiller Geburt" stellte die Diplompsychologin Zsofia Schnelbach (Passau) die Ergebnisse ihrer empirischen Studie zu totgeborenen Kindern und den Bewältigungsmaßnahmen der durch eine Totgeburt betroffenen Eltern vor. Eine ihrer zentralen Beobachtungen lag darin, dass das Erlebte nicht nur das Individuum betrifft, sondern das soziale Umfeld der Betroffenen beeinflusst, welches dem Ereignis vielfach stumm oder gar mit Unverständnis begegnet. Diese extreme Form der Grenzerfahrung zerstört in radikaler Weise die Annahmen von Selbstverständlichkeit, Plan- und Vorhersehbarkeit des Lebens. Vor diesem Hintergrund betonte die Referentin auch die Wichtigkeit der Entwicklung einer Systematik von Faktoren, die betroffene Mütter und Väter bei der Ver- und Bearbeitung der Erfahrung von stiller Geburt unterstützen können, und stellte auf Basis der von ihr durchgeführten Interviews einen eigenen Ansatz vor.

Grenzerfahrungen können sich auch in Form von Grenzüberschreitungen manifestieren. Dazu präsentierte Stephanie Höllinger (Wien) einen Beitrag „Zur Problematik unrealistischer Partnerschaftsansprüche". Unter Bezugnahme auf die in der Psychologie stattfindende Beschäftigung mit sogenannten Paarbeziehungskognitionen wurde gezeigt, dass sich Ansprüche innerhalb von Beziehungsgefügen vor allem dann problematisch auf die Partnerschaftszufriedenheit auswirken, wenn diese als starre Muster („Mein/e Partner/in muss immer/darf nie...") aufgefasst und als solche auf die je konkrete Ehe oder Partnerschaft umgelegt werden. Ausgehend von diesem humanwissenschaftlichen Zugang und der darin implizierten Grenzüberschreitung am Gegenüber könne der Referentin zufolge vor dem Hintergrund anthropologischer Reflexionen nach Haltungen aus

tugendethischer Perspektive gefragt werden, die ein Gelingen von Paarbeziehung erleichtern sollen. Hierzu lieferte sie erste Ansätze, die besonders das Annehmen der eigenen wie fremden Grenzen in den Blick nahmen.

Den positiven Wert von Grenzerfahrungen und Scheitern stellte ALEXANDER GADERER (Wien) heraus, wobei Scheitern nicht mit einem bloßen Misslingen gleichgesetzt werden dürfe. Mit Karl Jaspers strich Gaderer vielmehr die Bedeutung der *conditio humana* als Ermöglichung des Zu-Sich-Selbst-Kommens heraus. Über einen bibeltheologischen Zugang näherte sich der Referent unter besonderer Berücksichtigung von Mt 5,20 der Frage nach dem menschlichen Scheitern im Angesicht der Gerechtigkeit Gottes an. Der biblische Bogen wurde dabei gespannt von der Frage Gottes an Adam in Gen 3,9 („Wo bist du?") bis zu Mt 27,46 („Mein Gott, warum hast du mich verlassen?"). Die Opfergabe Jesu am Kreuz lässt demzufolge auch eine gnadentheologische Perspektive zu. Dabei wird Sünde nicht primär als Scheitern und als Konsequenz einer Strafe Gottes angesehen, sondern vor allem als Störung der Beziehung des Menschen zu Gott, die im Christusereignis wiederhergestellt werden kann.

Die Vortrags- und Diskussionsreihe schloss Pater GEORG MENKE OP mit einem Beitrag zu „Grenzerfahrungen in der Gefängnisseelsorge". Im Zuge dessen verdeutlichte er nicht nur die Dimension des Gefängnisses als Spiegel und zugleich Kehrseite der Gesellschaft, sondern betonte vor allem auch seine Bedeutung als Ort der Begrenzung und der damit verbundenen Grenzerfahrungen von Inhaftierten wie dort Arbeitenden. In diesem Umfeld sorgt der Gefängnisseelsorger immer wieder für bewusste Grenzüberschreitungen. Beispiele dafür waren insbesondere: Musik und Begegnungen – Musik in Gottesdienst, Kirchenchor und Konzerten; Begegnungen mit Inhaftierten, Bediensteten und Pfarreimitgliedern (als Besuchern). Die wohl massivste Grenzerfahrung der Häftlinge stelle die Überwindung von Schuld dar, welche in Vergebung (v.a. „Wie kann ich mir selbst verzeihen?!") und Versöhnung verwandelt werden kann. Für Menke sind dabei die Unterscheidung zwischen Tat und Täter und der Fokus auf eine ressourcenorientierte Arbeit mit den Gefangenen von größter Bedeutung.

Die abschließende inhaltliche und persönliche Auseinandersetzung mit Grenzen wurde bei einem „Um-Gang" im Kreuzgang des Burkardushauses reflektiert. In einer Zusammenführung der Gedanken wurden vor allem zwei Fragen leitend: 1) Ist das Begrenzt-Sein eine anthropologische Grundgegebenheit? und 2) Was gewinnen/verlieren wir durch diese Annahme für den Umgang mit Grenzen? Im Fokus der Diskussion stand die differenzierte Betrachtung von außen auferlegten und persönlichen Begrenzungen. Die Dimension des gelingenden Lebens setzte hierbei sowohl den Ausgangspunkt als auch den Horizont des Denkens.

Das nächste Treffen des Netzwerks Moraltheologie wird vom 3.–5. März 2017 im Burkardushaus in Würzburg stattfinden und sich dem Thema „Interkulturelle Ethik unter besonderer Berücksichtigung des islamisch-christlichen Dialogs" widmen. Die Einladung sowie der „Call for Papers" werden voraussichtlich im Sommer 2016 versandt.

Weitere Informationen zum Netzwerk und zur nächsten Jahrestagung finden sich unter

www.netzwerk-moraltheologie.de sowie bei Dr. Stefan Meyer-Ahlen (0931/386-43 280, stefan.meyer-ahlen@domschule-wuerzburg.de).

Kristina Kieslinger (Augsburg)
Stephanie Höllinger (Wien)

Bericht zum 100. Katholikentag 2016 in Leipzig

„KANN DENN GENDER SÜNDE SEIN?"

(Viola Schubert-Lehnhardt, Halle)

Vom 25. bis 29. Mai 2016 fand unter dem Motto „Seht, da ist der Mensch" in der „Stadt der friedlichen Revolution" der 100. deutsche Katholikentag statt. Allein das Programmheft umfasst mehr als 600 Seiten, auf jeder Seite stehen mehrere Veranstaltungen – dies zeigt die Dimension eines Ereignisses in einer Stadt, deren EinwohnerInnen selbst nur zu 3–4% katholischen Glaubens sind. Trotzdem – oder vielleicht gerade deshalb sind dieser „Tag" und seine vielfältigen Angebote auf großes Interesse der LeipzigerInnen und ihrer Gäste gestoßen. Offiziell wurde von über 34.000 Dauerteilnehmenden gesprochen. Zusammen mit Gottesdiensten, Gebetszeiten und biblischen Impulsen gab es folgende große Themenbereiche:

- Die Zukunft gestalten in Politik und Gesellschaft
- Den Glauben leben und verantworten
- Christlich-jüdischer Dialog
- Dialog mit Wissenschaft und Recht
- Familie und Generationen
- Frauen und Männer
- Globale Verantwortung
- Jugend
- Kirche vor Ort – Kirche bei den Menschen
- Leben mit und ohne Gott
- Ökumene.

Für mich am spannendsten waren angesichts der aktuellen Debatten innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche die Veranstaltungen zu „Frauen und Männern". Hier gab es als Einstieg ein großes Podium zum Thema „Was ist schon natürlich? Nachdenken über Sex, Gender und das Ebenbild Gottes", ökumenische Frauengottesdienste, Meditation zu „Esther in Leipzig", ein Worldcafe zu „Überall ist Gender" und einen Vortrag von Prof. Dr. Marie-Theres Wacker (Alttestamentlerin aus Münster) zum Thema „Kann denn Gender Sünde sein? Warum die Theologie Genderforschung braucht". Über diesen Vortrag und seine Diskussion soll hier etwas ausführlicher berichtet werden, da diese Thematik wie ein Brennglas weitere Themen fokussiert. Die Begriffe „Gender", „Gender Mainstreaming" und „Gender Budgeting" wurden erstmals 1985 auf der dritten UN-Weltfrauenkonferenz in Nairobi diskutiert und haben sich seitdem als Fachbegriffe eingebürgert. Gleichwohl werden sie nach wie vor von einigen kirchlichen und gesellschaftlichen Gruppierungen heftig kritisiert und es wird vor

einer angeblich gefährlichen Ideologie gewarnt. Ein von den Arbeitsstellen für Frauenseelsorge und Männerseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebener Flyer „Geschlechtersensibel – Gender katholisch gelesen"[1] will zur Versachlichung der Diskussion beitragen, ebenso eine Broschüre des Katholischen Deutschen Frauenbundes „Gender, Gender Mainstreaming und Frauenverbandsarbeit"[2]. Beide Texte sowie der Vortrag von Prof. Wacker gehen davon aus, dass sich die Rollenbilder von Mann und Frau in den letzten Jahrzehnten tiefgreifend verändert haben und sich weiter verändern. Dies sei spürbar in der Arbeitswelt, in Wirtschaft, Kultur und Politik. Da die „Gender-Debatten" viele Lebensbereiche unmittelbar betreffen, werden sie oft emotional geführt. Dies sei normal, werde aber dann schwierig, wenn die Auseinandersetzung unfair geführt werde und mit Drohungen und Diffamierungen daherkomme.

Flyer wie Vortrag erläuterten zunächst die Begriffe *Gender*[3] und *Gender Mainstreaming*[4], um dann darauf einzugehen, was das christliche Menschenbild zu Geschlecht, Geschlechtsunterschieden und Rollenbildern sagt. Aus Gen 1,27 – „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild. Als Mann und Frau schuf er sie" – wird hergeleitet, dass sich Kirche einsetzen muss für einen gewaltfreien Umgang zwischen Frauen und Männern, gleichen Lohn für gleiche Arbeit, das Engagement von Männern im Familienleben sowie für die Wertschätzung eines jeden Menschen, unabhängig von der sexuellen Orientierung. Diese Aufforderung wurde verstärkt durch den Hinweis auf Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils: „Doch jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muss überwunden und beseitigt werden, da sie ja dem Plan Gottes widerspricht" (GS 29).

An diesen Einstieg schlossen sich eine lebhafte Debatte zu aktuellen Aufgaben (nicht nur) seitens der katholischen Kirche in Deutschland und in der Dritten Welt an sowie zahlreiche weitere Veranstaltungen (z.B. „Frauen leiten anders, Männer auch", „Frauen und Männer im fünffältigen Dienst der Kirche. Apostel-, Propheten-, Evangelisten-, Hirten-, Lehrerdienst") an. Dies kann hier nicht alles beschrieben werden, sondern soll neugierig machen auf den Protokollband des 100. Katholikentages.

[1] Federführend waren Prof. Dr. Hildegund Keul und Dr. Andreas Ruffing, erreichbar über www.frauenseelsorge.de bzw. www.kath-maennerarbeit.de

[2] http://www.frauenbund.de/fileadmin/user_upload/Downloads/pdf/KDFB_Gender_2015.pdf

[3] Englischer Begriff für soziales Geschlecht.

[4] Politische Strategie, die zu mehr Chancengleichheit zwischen Frauen und Männern beitragen will.

Ethica 24 (2016) 3, 265–288

BÜCHER UND SCHRIFTEN

KORFF, WILHELM/VOGT, MARKUS (Hg.): **Gliederungssysteme angewandter Ethik: ein Handbuch.** Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2016, 790 S., ISBN 978-3-451-34238-7, Geb., EUR 49.99 [D], 51.40 [A]

Das vorliegende Handbuch ist für *Wilhelm Korff* gleichsam ein krönender Abschluss seines über ein halbes Jahrhundert dauernden Nachdenkens über die „Vernunft des menschlichen Handelns". Korff war von 1973–1979 Professor für Theologische Ethik in Tübingen und von 1979–1993 Professor für Christliche Sozialethik in München. Sein Nachfolger ist Markus Vogt.

Das hier vorliegende Forschungsprojekt „Gliederungssysteme angewandter Ethik" geht von dem Leitgedanken aus, dass es im Rahmen der Ethik weder allein um Grundlagenfragen noch allein um Anwendungsfragen geht, da Ethik aufgrund der komplexen Gesellschaftsentwicklung mit vielfältigen Themen konfrontiert wird. So reflektiert das vorliegende Handbuch die Geschichte der Ethik anhand von drei normativen Leitbegriffen: Gebote, Tugenden und Pflichten. Die zukunftsweisende Bedeutung von Ethik wird am Schluss als Verantwortungsethik beschrieben. So wird der erste Teil mit *Dekalog*, der zweite mit *Tugendsysteme*, der dritte mit *Pflichtenkreise* und der vierte mit der *Frage nach übergreifenden Gliederungssystemen im modernen Ethikdiskurs* überschrieben. Da eine so umfangreiche Arbeit von einer Person allein nicht zu bewältigen ist, sind die einzelnen Themen mit verschiedenen Autoren besetzt, die nur kurz angeführt werden sollen, um die Bandbreite ihrer Argumentation anzusprechen.

Zunächst gibt *Christian Schröer* in „Gebot, Tugend, Pflicht – Die maßgeblich gewordenen normativen Orientierungsschlüssel angewandter Ethik" eine kurze Einführung.

In Teil I, *Der Dekalog*, befasst sich *Wilhelm Korff* mit der Frage nach der theologischen Grundverfassung des Dekalogs und beschreibt dessen ethisches Anspruchsgefühl, während *Markus Vogt und Peter Marinkovic* die Gliederungsbedeutung des Dekalogs in Ansehung der Tora behandeln.

Roland Kany erläutert das Denken des Philos von Alexandrien zum Dekalog, beschreibt die Stellung des Dekalogs im Neuen Testament und dessen Rezeption von der Patristik bis zum 12. Jahrhundert.

Mit „Natürliches Gesetz und Dekalog bei Thomas von Aquin" dringt *Christian Schröer* bis zu aktuellen Themen vor, woraufhin *Isabelle Mandrella* den Dekalog als Systematisierungsschlüssel angewandter Ethik im 13. und 14. Jahrhundert beleuchtet. Auf die Bedeutung des Dekalogs für die Entwicklung der neuzeitlichen Moraltheologie im Zeichen der Kasuistik geht *Sigrid Müller* ein. Den Meinungspluralismus in Moraltheologie und Kasuistik und seine Grundlegung im Barock beschreibt *Rudolf Schüßler*.

Den Teil 2, *Tugendsysteme*, eröffnet *Maximilian Forschner* mit „Die Kardinaltugenden als Systematisierungsschlüssel angewandter Ethik in den tugendethischen Konzepten Platons und der Stoa". Dem schließt sich der Beitrag „Tugenden und Laster als Gliederungselemente angewandter Ethik im antiken Christentum" wiederum von *Roland Kany* an.

Den Ausbau der Tugendsysteme zu umfassenden Gliederungsschlüsseln angewandter Ethik im 12. und 13. Jahrhundert nimmt sich *Stefan Ernst* vor, und *Hans-Joachim Höhn* beschließt den 2. Teil mit der Darlegung der Fortwirkungen des Tugendgedankens in modernen Ethiken.

Teil 3, *Pflichtenkreise*, befasst sich mit der seit dem späten 16. Jahrhundert zu einem

teils führenden Gliederungssystem aufsteigenden theologischen und philosophischen Ethik mit Betonung von Gesetz und einzelner Handlung.

Zur patristischen Rezeption der antiken Äquivalente des Pflichtbegriffs schreibt *Roland Kany,* um dann auf die Ursprünge der Pflichtentrias – gegenüber Gott, den Mitmenschen und sich selbst – einzugehen. „Der neuzeitliche Paradigmenwechsel zur Pflichtenkreistriade: Ablösungen und Gabelungen" ist das Thema von *Rudolf Uertz.* Er geht im Anschluss daran zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre über. *Hans J. Münk* befasst sich mit der theologisch-ethischen Rezeption der Pflichtenkreislehre in der theresianisch-josephinischen Studienreform, während *Wilhelm Korff* den Übergang von der Pflichtenkreislehre zur Verantwortungsethik beleuchtet und so zum Teil 4, der Frage nach übergreifenden Gliederungssystemen im modernen Ethikdiskurs, überleitet, den *Markus Vogt* mit der Beschreibung der bereichsethischen Gliederung im Zeichen des Pluralismus beginnt. *Ludger Honnefelder* geht auf die Frage nach übergreifenden Gliederungssystemen im modern Ethikdiskurs: „Applied Ethics" – „Angewandte Ethik" – „Bereichsethiken" – „Verantwortung" ein. *Jochen Ostheimer* schreibt zu den Formen und gesellschaftlichen Orten der angewandten Ethik heute und *Hans Joachim Höhn* stellt die Frage „Pluralitätskompatibel?" und macht sich auf die Suche nach Strukturelementen eines bereichsethischen Gliederungsmodells. Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion thematisiert *Markus Vogt.*

In einem 5. Teil fasst der Mitherausgeber *Wilhelm Korff* die Ausführungen der genannten Autoren zu den einzelnen Themen zusammen. Zentrale Bedeutung kommt dabei nach Korff der Frage nach der genuin theologischen Fundierung des Dekalogs zu. Dabei geht es um den geistesgeschichtlich weit zurückreichenden Gedanken der natürlichen Gleichstellung, der dann in der Zeit der Aufklärung zum Begriff der Menschenrechte führte. Die Universalität des ethischen Anspruchs wird nun nicht mehr mit Begriffen wie Gebot, Tugend und Pflicht, sondern in Form von Recht artikuliert. Mit diesem übergreifenden Regulativ Menschenrechte/Menschenwürde könnte die angewandte Ethik der Moderne, nach Korff, zu der auf sie zugeschnittenen globalen Gliederungssystematik gefunden haben.

Die Entstehung der Tugendsysteme geht hingegen auf die klassisch-griechische Ethik zurück, die offenbar dem Bedürfnis folgte, in die Pluralität des menschlichen Handelns gewisse Einzeltugenden als tragendes Ordnungsgefüge einzubauen. Beachtenswert ist hierbei, dass Platons Kardinaltugenden bis ins Hochmittelalter gestaltend weiterwirkten und mit den von Paulus konzipierten drei theologischen Tugenden zu einem „Siebenerschema" von Grundtugenden wurden, deren Gehalt auch heute noch Bestand hat.

Demgegenüber hat der von der Stoa erstmals entwickelte Pflichtgedanke in der frühen Neuzeit eine überraschende Aktualisierung erfahren und wurde im Zuge der Aufklärungsphilosophie zur Grundlage für individuelle, politische und soziale Freiheitsrechte jenseits der religiösen Sphäre.

Von zukunftsweisender Bedeutung ist laut Korff schließlich der Verantwortungsbegriff, zumal Verantwortungsethik gegen jegliche Form von rigoroser Gesetzesethik steht. Allerdings kann Verantwortung ohne Gesetze, ohne Tugenden und ohne Dekalog zu einer leeren Hülse der Beliebigkeit jenseits jeder ethischen Anforderung verkommen.

Was das Buch insgesamt betrifft, so sind die Gestaltung übersichtlich, die einzelnen Beiträge leserfreundlich, informativ und reichlich mit Anmerkungen versehen. Ein

Autorenverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister beschließen diese einmalige Arbeit, die für jeden an ethischen Fragen Interessierten eine historische Fundgrube darstellt. *Andreas Resch, Innsbruck*

BOSSERT, LEONIE: **Wildtierethik. Verpflichtungen gegenüber wildlebenden Tieren.** Baden-Baden: Nomos, 2015 (Ethik in der Nachhaltigkeitsforschung; 2), 157 S., ISBN 978-3-8487-1693-7, Brosch., EUR 29.00

Die vorliegende Publikation ist als zweiter Band in der Reihe „Ethik in der Nachhaltigkeitsforschung" im Nomos Verlag erschienen. Die Autorin, Leonie Bossert, befasst sich darin mit einem ihrer Meinung nach vernachlässigten Themenfeld in der zeitgenössischen Tierethik: der Frage nach der moralischen Berücksichtigungswürdigkeit von „Tieren" in Bezug auf den menschlichen Umgang mit „*wildlebenden*" Tieren (11).

Der Einführung folgend wird im zweiten Kapitel (15–47) ein kurzer Überblick über wichtige Vertreter klassischer sentientistischer Ansätze gegeben. Zu Wort kommen Peter Singer (19–22), Tom Regan (26–30) und David DeGrazia (33ff.) als Vertreter des Utilitarismus und des Rechte-Ansatzes für nichtmenschliche Tiere Arthur Schopenhauer (37ff.), als wichtigster Vertreter einer Mitleidsethik, sowie einige Vertreter verschiedener Ansätze zur Fürsorgeethik (37–42). Diesen Teil beschließt eine ausführliche Vorstellung von Ursula Wolfs Ansatz zur Ethik der Mensch-Tier-Beziehung (42–47). Das zweite Kapitel ist als Einführung gedacht und kann auch so verstanden werden. Die Autorin stellt die unterschiedlichen Ansätze korrekt dar und lässt auch am Ende einer jeden Vorstellung Kritiker zu Wort kommen. Dennoch fällt auf, dass eine Auseinandersetzung mit grundlegend kritischen Positionen nicht erwünscht zu sein scheint. So könnte man durchaus dafür argumentieren, dass es bei der Vorstellung eines Rechte-Ansatzes für nichtmenschliche Tiere legitim und wünschenswert wäre, gewichtige Gegenstimmen, wie jene Carl Cohens, nicht nur in einer Fußnote (FN 18, S. 26), ganz beiläufig abzuhandeln. Dasselbe gilt für Gegenstimmen, die den Kontraktualismus ins Feld führen. So findet ein Peter Carruthers im gesamten Buch keine Erwähnung.

Das dritte Kapitel (49–126) befasst sich nun eingehend mit der Wildtierethik und gibt, folgt man dem Titel, den aktuellen Stand der Diskussionen wieder. Dabei werden die Ansätze von Martha Nussbaum (vgl. 50–73) und Clare Palmer (vgl. 74–118) an zentraler Stelle behandelt. Auf Nussbaums Interpretation des Fähigkeitenansatzes, auf die Implikationen der Ausdehnung ihres Ansatzes für die Tierethik, wird ausführlich eingegangen und Ansatzpunkte zur Kritik, wie Nussbaums strittiger Begriff der Tierwürde, werden glaubhaft erörtert. Gleiches kann für die kritische Einlassung auf Palmers „bisher umfassendste und überzeugendste Auseinandersetzung mit der Fragestellung des moralisch richtigen Umgangs mit wildlebenden Tieren" (73) festgehalten werden. So überzeugend Palmers relationaler Ansatz auch sein mag, frei von Schwierigkeiten ist er, und hier ist der Autorin beizupflichten, sicherlich nicht. Als ein Kritikpunkt, der von Bossert gut herausgearbeitet wird, kann „Palmers Zuordnung von Wiedergutmachungspflichten zu den positiven Pflichten" (112) angeführt werden.

Im vierten Kapitel (127–144) behandelt Bossert die Frage nach dem richtigen Umgang mit invasiven Arten. Dieses in der Tat bisher in der Literatur vernachlässigte Thema birgt Konflikte zwischen Naturschutz und Tierethik. Die Autorin bedient sich hier ein weiteres Mal Palmers relationalen Ansatzes und zeigt anhand des Beispiels einer Elch-Population dessen Begrenztheit auf (vgl. 135f.).

Ein fünftes, kurzes Kapitel (145–148) fasst die bisher gewonnenen Einsichten zusammen und beschließt diesen Band. Darin verleiht Bossert ihrer Auffassung Ausdruck,

dass „sentientistische Begründungsansätze die überzeugendste Grundlage für Naturschutztheorie und -praxis bieten" (145).
Wenngleich eine oftmals kritischere Auseinandersetzung mit Gegenargumenten wünschenswert gewesen wäre, erscheint es mir dennoch vertretbar zu sein, diesen Band zur Lektüre zu empfehlen.

Jürgen Koller, Tobadill/Innsbruck

NOGARA, MARCO: **Moral begründen oder erklären? Zum Begriff der ethischen Gewissheit.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014 (Epistemata: Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie; 543), 322 S., ISBN 978-3-8260-5334-4, Kart., EUR 48.00

Bei dieser Studie Nogaras (N.s) handelt es sich um eine an der Fakultät für Philosophie der Universität Trier eingereichte Dissertationsschrift. Der Gesamttext gliedert sich in eine „Allgemeine Einführung" und 4 Teile, die jeweils von spezifischen Inhaltsverzeichnissen sowie Einführungen eingeleitet und teilspezifischen Zusammenfassungen beendet werden. Am Schluss des Haupttextes steht eine „Allgemeine Zusammenfassung", gefolgt von der Bibliographie (S. 311–322).
Die Leitfrage, ob sich moralische Grundgewissheiten begründen lassen, geht N. auf dem Hintergrund von Wittgensteins Abhandlung „Über Gewissheit" an. Grundgewissheiten (*basic certainties/beliefs*) sind nicht als komparative Steigerungen eines Gewissheitsgefühls zu verstehen; vielmehr geht es um eine Prämissenfunktion in Folgerungs-Zusammenhängen bzw. um „Rahmenbedingungen dieser Folgerungen" (7). Grundgewissheiten können satzförmig vorgestellt und in ihrer (von Wittgensteins „Sprachspielen" her verstandenen) Praxisfunktion (u.a.) als „Rotationsachsen unserer Handlungen" (3) eingeführt werden. Man erwirbt sie in vertrauensvollen sozialen Praxen, d.h., „indem man zu handeln lernt" (78). Sie selbst bleiben vorthematische, kontextspezifische, unreflexe Größen, die sozusagen „inkognito" ihre Wirkung entfalten und keinen Raum für Zweifel lassen. Im Falle moralischer Grundgewissheiten kann man sie charakterisieren als „Rahmenbedingungen jenes Regelsystems, das innerhalb einer Praxisgemeinschaft festlegt, welche Motive und Beweggründe in den jeweiligen Situationen erlaubt, nicht erlaubt oder geboten sind" (71). Sie genießen innerhalb einer „Denkgemeinschaft" selbstverständliches, ungefragtes Vertrauen; freies, vernünftiges Handeln ist auf sie angewiesen (155).
Der 2. Teil (81–164) vertieft die Thematik im Hinblick auf Fragen des Begründens und Erklärens. Hier (wie auch in folgenden Kapiteln) bezieht sich N. vielfach auf Arbeiten des Trierer Philosophen A. W. Müller, der nach N. „den Ansatz Wittgensteins am deutlichsten auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen ethischen Gewissheiten und Moralphilosophie angewendet" hat (164).
Vergewissern bildet den Kern des Begründens, das von anderen Modalitäten zur Stützung des Wahrheitsanspruchs eines Satzes (Erklären, Bestätigen, Stützen u.a.) zu unterscheiden ist. Erklärungen zielen auf die bessere Verständlichkeit, wobei die Wahrheit von Konklusionen fester steht als die Wahrheit der Prämissen (vgl. 107). Zu unterscheiden ist ferner zwischen den Perspektiven der *ratio essendi* (Seinsgrund eines Wahrheitsanspruchs) und der *ratio cognoscendi* (Erkenntnisgrund). Durchgehend verficht N. als Hauptthese: Grundgewissheiten können weder durch Evidenzen noch auf pragmatischem oder anderem Weg (z.B. in elaborierter Form) begründet werden. Sie bilden indes Rahmenbedingungen für Wissenssätze, die ihrerseits begründungsfähig sind.
Im 3. Teil (165–264) erörtert N. zunächst jene folgenreichen neuzeitlichen Umbrüche, die moralgeschichtlich zu einer norm- bzw. pflichtethischen „Schlagseite" der Moralphilosophie führten. Eigens weist

er auf die neuzeitlichen Naturrechtslehren hin, die eine Reduktion der Moral auf Recht verstärkt hätten; sie förderten eine Dominanz von Gesetzeskonzeptionen in der Moral. Auf die Verlustseite gerieten hingegen Tugendansätze und die Frage nach dem guten Leben. Demgegenüber verteidigt N. eine Moralkonzeption des „guten, gelungenen und glücklichen Lebens" (177).

N. kommt sodann auf seine Hauptthese zurück, die er dezidiert nicht im Sinne eines metaethischen Non-Kognitivismus verstanden wissen will, denn moralische Grundgewissheiten stammen „aus dem Vertrauen (...), mit dem wir handeln (und wir haben dieses Vertrauen erworben, indem wir innerhalb einer Handlungsgemeinschaft gelernt haben zu handeln)" (186). Gleichwohl hält er einen Dialog zwischen verschiedenen Weltbildern deshalb noch nicht für nutzlos. In Auseinandersetzung mit dem sog. Humeschen Gesetz sowie mit Verweis auf die Unterscheidung von *ratio essendi* und *cognoscendi* erörtert er die Frage, wie sich Moral, philosophische Anthropologie und (teleologisch verstandene) Menschennatur zueinander verhalten. Diese Überlegungen münden in die These, dass sich Moral nicht durch rationale Kriterien [darunter selbst die Verallgemeinerbarkeit bzw. Universalisierbarkeit (221f.)] mit dem Anspruch einer anthropologisch neutralen Position begründen lasse. Lebensform-neutrale, formale Kriterien der Rationalität moralischer Gewissheiten erweisen sich als unterbestimmt in Anwendungskontexten. Diese mangelnde „Operationalisierbarkeit" demonstriert er ausführlich an neuen Theorie-Entwürfen zur Begründung eines kulturübergreifenden, (post)modernen Toleranzverständnisses (226–238); ohne Verankerung in einem „System von Grundgewissheiten" ist dieses Defizit nicht zu beheben. In einem längeren Abschnitt (245–263) verteidigt N. die These, dass es u.U. „klug (und moralisch erlaubt)" sei, „die Verbreitung fremder moralischer Auffassungen zu verhindern" (245). Ein solcher Einsatz liege innerhalb des Aufgabenspektrums der Moralphilosophie, das N. dreifach gliedert: Erstens ist zu erklären, warum moralische Grundgewissheiten wahr sind (didaktische Funktion); zweitens sind partikuläre Zweifelsfälle zu klären und moralinterne Begründungs- und Kritikaufgaben wahrzunehmen (kritische Funktion); drittens obliegt ihr die Verteidigung der eigenen Position (apologetische Funktion).

Im 4. und letzten Teil (265–308) unterzieht N. einige neuere moralphilosophische Ansätze (P. Foot, J. Finnis, „New School of Natural Law", A. MacIntyre, J. Rawls) auf dem Hintergrund seiner Position einer Kritik, wobei das Rawls'sche Urzustands-Modell besonders schlecht abschneidet.

Im Hinblick auf den zur Verfügung stehenden Raum muss ich mich abschließend auf ganz wenige Gesichtspunkte beschränken; dabei verzichte ich fast ganz auf Hinweise zu formalen Mängeln, auch wenn manches ärgerlich ist (z.B. wenn man eine im Haupttext abgekürzt zitierte Literaturangabe in der Bibliographie vergeblich sucht, vgl. 35: Kohlenberg, 1983). Die von N. bearbeitete Thematik ist im Wesentlichen der Moral-Epistemologie (*moral epistemology*) zuzuordnen, die in der deutschsprachigen Fachliteratur mehr Aufmerksamkeit verdient hätte. Hier kann seine Studie manche Anstöße vermitteln.

Insgesamt hinterlässt diese Studie indes einen zwiespältigen Eindruck. Von einem Text mit philosophisch-analytischem Anspruch hätte man z.B. eine sorgfältige Unterscheidung zwischen juridischem und moralischem Rechtsverständnis erwarten können (vgl. 180f.). In Bezug auf den mehrfach gebrauchten Begriff „Vertrauen", dem ein wichtiger Stellenwert zukommt, vermisst man eine Bezugnahme auf die bemerkenswerte neuere philosophische Vertrauensforschung. Wer die Mühe der Lektüre nicht scheut, wird noch auf manch andere Probleme stoßen.

Hans J. Münk, Luzern

ROSENBERGER, MICHAEL: **Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier: eine christliche Tierethik.** München: Kösel, 2015, 240 S., ISBN 978-3-466-37135-8, Brosch., EUR 17.99 [D], 18.50 [A]

Der Autor möchte mit diesem Buch einen Beitrag zur Tierethik aus christlicher Perspektive liefern und dadurch dem ökonomisierten und industrialisierten Umgang mit Tieren entgegentreten. Er vertritt die These, dass man „am Umgang des Menschen mit den Tieren ablesen kann, wie der Mensch ist und wer er ist und wie er auch mit Seinesgleichen umgeht" (S. 2). Rosenberger gliedert seine Abhandlung in drei große Teile und folgt dabei dem klassischen Dreischritt von Sehen, Urteilen, Handeln.

In einem ersten Teil macht Rosenberger eine Bestandsaufnahme, in der er untersucht „wie Tiere sind und wie der Mensch faktisch mit ihnen umgeht" (S. 2). Er distanziert sich von der Sichtweise Descartes', welcher aufgrund der Vernunft einen tiefen Graben zwischen Mensch und Tier zieht und Letztere auf Maschinen reduziert. Im Gegenzug dazu argumentiert er dafür, dass bestimmte Tiere eine Form des Ichbewusstseins realisieren, das sich in Körperbewusstsein, Heimbewusstsein, Spiegelbildbewusstsein u.a. ausdrückt. Er verweist auf die Fähigkeit zur Empathie und Trauer, auf die Fähigkeit zum Spielen, zum Werkzeuggebrauch und zur Werkzeugherstellung, spricht bestimmten Tieren sogar begriffliches Denken und Ethos (reflektierte oder nicht reflektierte Wertungen) zu. Den Unterschied zwischen Mensch und Tier sieht er, biologisch betrachtet, nicht prinzipiell, sondern nur graduell. Mit dem Ausdruck „Biophilie" verweist er auf das Miteinander von Mensch und Tier als soziale Wesen im Laufe der Geschichte und vertritt die These, dass die Beziehung zu den Tieren die Entwicklung des Menschen und der menschlichen Kultur maßgeblich mitgeprägt hat. Ausführlich geht der Autor auf den Umgang des Menschen mit dem Tier in der industrialisierten Moderne ein und plädiert für eine Ethik des Hinschauens. Er geißelt eine zu langsame Verbesserung der Haltungsformen bei Masttierarten, eine nur auf Leistungsoptimierung ausgerichtete Tierhaltung und das industrialisierte Schlachten.

In einem zweiten Teil diskutiert Rosenberger philosophische und theologische Entwürfe. Er distanziert sich von einer einseitigen Anthropozentrik, deren Grundlagen er in einer zu starken Betonung der griechischen Philosophie zu Lasten der biblischen Tradition ausmacht. Mit Thomas von Aquin, René Descartes und Immanuel Kant greift Rosenberger drei Anthropozentriker auf. Während er Thomas und Descartes vorwirft, sie würden die Tiere auf Instrumente bzw. Maschinen reduzieren, unterstreicht er, dass Kant die Tiere als Individuen mit eigenen Bedürfnissen betrachtet. Von diesen anthropozentrischen Ansätzen unterscheidet der Autor einen pathozentrischen Ansatz, wie er im Utilitarismus begegnet. Doch auch hier gibt es Engpässe, und zwar vor allem aufgrund der Tatsache, dass der Utilitarismus mit grundlegenden Überzeugungen der klassischen Ethik bricht. Er stellt den Nutzen einer Handlung und damit die Menge der erfüllten Interessen in den Mittelpunkt, nicht aber das Individuum als einzigartiges Subjekt. Eigens geht der Autor auf die problematische Position des Utilitaristen Peter Singer ein. Dieser vertritt die Auffassung, dass nicht alle Menschen Personen sind, und behauptet gleichzeitig, dass manche Tiere zu den Personen gerechnet werden müssen. Rosenberger macht ein zweifaches Problem aus. Einerseits verweist er darauf, dass der Tierschutz auf Kosten des Menschen erkauft werde und andererseits werde der garstige Graben zwischen Personen und Nichtpersonen nur anders gezogen. Eigens erwähnt der Autor die Position von Tom Regan, der den Tieren, insofern sie bestimmte Fähigkeiten wie Überzeugungen, Wünsche, Vorstellungen, Erinnerungen haben, im Anschluss an

Kants Würdebegriff einen inhärenten Wert zuschreibt. Rosenberger bewertet auch diesen Ansatz kritisch. Dem philosophischen Befund setzt er dann tierethische Impulse aus der Bibel entgegen und verwirft dabei gleichzeitig die These von Eugen Drewermann, dass nämlich die Bibel ein rein anthropozentrisches Weltbild vertrete. Im Gegenzug hält Rosenberger fest: Der Mensch ist nicht die Krone der Schöpfung, sondern deren Haushalter. In den Schöpfungsgeschichten werden die Tiere als Mitbewohner und Bundespartner des Menschen gesehen. Sie sind Adressaten der Gerechtigkeit und Jesus selbst steht für ein friedliches Miteinander zwischen Mensch und Tier. Die goldene Regel (Mt 7,12) animiert den Menschen, sich gedanklich und emotional nicht nur in einen anderen Menschen, sondern auch in ein Tier hineinzuversetzen. Im Anschluss an den biblischen Teil spricht der Autor über die geschöpfliche Würde der Tiere und meint damit einen Wert, der dem Tier vorab von jeder Wertung durch den Menschen zukommt. „Wer Würde besitzt, hat Eigenständigkeit und Selbstzwecklichkeit" (S. 131). An diesem Punkt entwickelt er eine eigene Position, die über die oben genannten philosophischen Konzepte hinausgeht und deren Engpässe zu vermeiden versucht. Rosenberger versucht, die Zuschreibung geschöpflicher Würde an nichtmenschliche Lebewesen naturrechtlich und naturphilosophisch zu begründen, indem er auf die gemeinsame Natur der Lebewesen rekurriert. Ausgehend von diesem Blick auf gemeinsame Grundstrukturen alles Lebendigen treten Unterschiede zwischen Tier und Mensch und einzelnen Tieren aufgrund der jeweils realisierten Intelligenz in den Hintergrund. Ja selbst der Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen ist nur graduell und quantitativ, nicht prinzipiell und qualitativ (S. 133). Aufgrund der Würde, die man Tieren zuspricht, müssen sie auch gerecht behandelt werden. Dabei greift der Autor auf die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls zurück und erweitert diese auf den Bereich der Tiere in Anlehnung an Mark Rowland. In seiner *theory of justice* entwickelt Rawls einen Gerechtigkeitsbegriff ausgehend von einer Vertragstheorie. Der Vertrag zwischen den Menschen wird in einem fiktiven Urzustand geschlossen, der sich durch den Schleier des Nichtwissens kennzeichnen lässt. Dieser Schleier des Nichtwissens spielt nun in der Argumentation von Rosenberger eine entscheidende Rolle, „da die Vertragsparteien im Urzustand ja nicht wissen, welches Geschick ihnen als moral patients droht und ob sie als Menschen mit geistiger Behinderung oder gar als Tiere leben werden" (S. 140.) Entscheidend ist die Annahme, dass „man (...) die Einschränkung geistiger Fähigkeiten eines Menschen und die Einschränkung der nichtmenschlichen Spezies, überhaupt als mögliches Schicksal der Parteien zulässt, die im Urzustand verhandeln" (S. 140). Dieses Nichtwissen führt nach Rosenberger dazu, dass Menschen mit geistiger Behinderung und Tiere als schlechtestgestellte Individuen betrachtet werden, für die akzeptable Lebensbedingungen zu sichern sind. Insofern Tiere wie Menschen Lebewesen sind, kommt ihnen ein umfangreiches System von Grundfreiheiten zu (Recht auf Leben, Recht auf körperliche Integrität, Recht auf Bewegungsfreiheit), das nur in Ausnahmefällen außer Kraft gesetzt werden darf. Tiere sind Träger von Würde und als solche auch Adressaten von menschlicher Gerechtigkeit. Der Autor fordert auf, Haus- und Wildtiere am Wohlstand der Menschen teilhaben zu lassen, betont die Empathie gegenüber Tieren und rückt diese in die Nähe der biblischen Barmherzigkeit, denkt eine Güterabwägung zwischen menschlichen und tierischen Gütern an und ersehnt eine geschwisterliche Aufteilung der Ressourcen zwischen Mensch und Tier. Er betont die Grundbedürfnisse der unterschiedlichen Tierarten, die es vor allem bei der Nutztierhaltung zu berücksichtigen gilt. Auch die Haltung von Haustieren wie Katzen und Hunden bedarf des Korrektivs der

Gerechtigkeit, damit diese Tiere nicht Opfer subtiler Interessen ihrer Besitzer werden. In Folge setzt sich Rosenberger mit der Tötung von Tieren auseinander. Er spricht sich nicht für ein striktes Tötungsverbot aus und möchte die tierethisch-individuelle Sichtweise durch die ökonomisch-ökologisch-systemische erweitern. Er befasst sich ausführlich mit dem Schlachten von Tieren und liefert spirituelle Impulse zur Mäßigung des Fleischverzehrs.

In einem dritten Teil sichtet der Autor menschliche Rituale im Umgang mit Tieren und plädiert für eine Erneuerung der christlichen Tierrituale. Er verweist auf die biblische Vision des Schöpfungsfriedens, der alle Geschöpfe betrifft, im Verhalten großer Heiliger ansatzweise verwirklicht ist und im messianischen Frieden seine Vollendung findet. In der Bibel selbst sucht Rosenberger nach einer Basis für die Tiergerechtigkeit und findet sie in der Noaherzählung. Doch auch andere Bibelstellen, wie die Schöpfungserzählungen und die Prophetentexte, sind ein Aufruf für ein friedliches Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Wer die biblische Botschaft mit ihren Visionen ernst nimmt, kann sich nicht mit dem Status quo der Tierhaltung und Tiertötung zufriedengeben. Der Autor beendet das Buch mit Gedanken zur Auferstehung von Tieren. Rosenberger weist eine Position der Anthropozentrik in dieser Frage zurück und verweist darauf, dass biblisch „von der Genesis bis zu Paulus klar ist, dass die Tiere von Gott in die Erlösung einbezogen sind" (S. 227).

Das vorliegende Werk besticht durch die einfache, klare, gut verständliche Sprache. Besonders hervorzuheben sind die für ein Werk aus der angewandten Ethik wertvollen Fachkenntnisse des Autors. Rosenberger erweist sich nicht nur als Kenner der zeitgenössischen Debatte im Rahmen der Ethik, sondern hat auch viel Wissen aus Verhaltensforschung, Biologie, Landwirtschaft und Tierhaltung in das Buch eingearbeitet. Positiv zu unterstreichen sind die kreativen und eigenständigen Versuche, ausgehend von Rawls eine Theorie der Tiergerechtigkeit zu entwerfen. Problematisch erscheint allerdings die über Rawls hinausgehende Annahme, dass die Vertragspartner im fiktionalen Urzustand aufgrund des Schleiers des Nichtwissens nicht wissen können, ob sie irgendwann als Tiere leben werden. Ist diese Annahme nicht fraglich, wenn es sich im Naturzustand um vernünftige, geistig gesunde Menschen handeln soll? Doch genau diese Annahme ist das entscheidende Argument, um letztlich akzeptable Lebensbedingungen für Tiere schon im Vertrag des Urzustandes einzufordern. Zudem verbirgt diese Annahme eine von Rosenberger ja an anderen Stellen selbst abgelehnte Anthropozentrik. Sie basiert nämlich auf der Annahme, dass Tiere aus der menschlichen Perspektive der Vertragspartner als schlechtestgestellte Individuen betrachtet werden.

Insgesamt ist der Autor aber bemüht, die Unterschiede zwischen Mensch und Tier aufzuweichen und spricht den Tieren eine Würde zu. Kritisch kann angefragt werden, ob eine Tierethik dieses Aufweichen der Grenzen tatsächlich benötigt oder ob sich dahinter eine Form des Anthropomorphismus verbirgt. *Markus Moling, Brixen*

STIEBER, ANSELM: **Ringt um eure Verfassung. Gedanken zu einer neuen politischen Kultur**. Kiel: Ludwig, 2015, 62 S., ISBN 978-3-86935-271-8, Brosch., EUR 10.90

In diesem schmalen Bändchen gibt Anselm Stieber eine Sammlung von Gedanken zum System unserer politischen Ordnung wieder. Er sieht die Verfassung und damit die Kultur unserer Demokratie bedroht – bedroht durch Technokratie und einen ausufernden Kapitalismus. Er meint, die heutige Gesellschaft hätte das Gleichgewicht zwischen Kultiviertheit und Zivilisation, genauer, dem kultivierten und dem zivilisierten Menschen verloren. Als zivilisierend verortet der Autor jene Kräfte,

die dem „stofflichen Bereich des Lebens und seinen materiellen Werten verpflichtet sind" (11), als kultivierend hingegen jene geistig-ideellen Kräfte, die den Menschen u.a. zu einem reflektierenden, aufgeklärten und sprach-affinen Individuum machen. Der zivilisierte Mensch scheint die Oberhand gewonnen zu haben. Als Brand-Beschleuniger des Bruches im politischen Denken gilt Stieber der verantwortungslose Neoliberalismus unserer Tage. Neu ist eine solche Kapitalismus- und Systemkritik freilich nicht. Man denke nur an die sozialistische Kapitalismuskritik früherer Tage oder etwa auch die christliche Soziallehre, um nur zwei Beispiele zu nennen. Was ist die Alternative? Für Stieber liegt die Alternative in einem Wandel unseres politischen Bewusstseins hin zur Eigengesetzgebung, dahin, sich selbst eine Verfassung zu geben. Seine Verfassung legt er uns auf den Seiten 48ff. dar. Eine solche Verfassung würde den Vorteil mit sich bringen, dass „wir anfangen uns wieder bewusst als Individuen um unsere Freiräume und um unsere Verantwortung Gedanken zu machen" (56). Das wäre ein Anfang. Neu ist dies freilich auch nicht. Zudem birgt es die Gefahr, dass die Verfassung des einen mit der Verfassung des anderen nicht zwangsläufig kompatibel sein muss. Was dann?

Stieber nimmt Stellung. Als Stellungnahme sollte dieses Bändchen auch gewertet werden. *Jürgen Koller, Tobadill/Innsbruck*

Ohls, Isgard: **Der Arzt Albert Schweitzer: weltweit vernetzte Tropenmedizin zwischen Forschen, Heilen und Ethik.** Göttingen: V& R unipress, Bonn University Press, 2015 (Bonner Beiträge zur Geschichte, Anthropologie und Ethik der Medizin; 10), 466 S., ISBN 978-3-8471-0491-9, Geb., EUR 69.99 [D], 72.00 [A]

Uneingeschränkt – so sei vorausgeschickt – stimme ich den Worten des Herausgebers der Bonner Beiträge, Walter Bruchhausen, zu, die er im Geleitwort zu diesem Buch formuliert hat: „Der materialreichen und gründlichen Studie von Isgard Ohls, die als Theologin, Musikerin und Ärztin Schweitzer in Vielem sehr nahe ist, kommt das große Verdienst zu, auch anhand von zahlreichen bisher unveröffentlichten Archivalien und in umfassender Kenntnis der bereits sehr umfangreichen Literatur zu Schweitzer mit einem solchen einseitigen Bild des bloß humanitären, weniger wissenschaftlichen Buschdoktors aufzuräumen. ... Diesem wertvollen Beitrag zu unserem Schweitzer-Bild und zur Schweitzer-Forschung ist zu wünschen, dass er in diesem Sinne nicht nur den engen Kreis der Anhängerschaft oder biographisch Interessierten erreicht und überzeugt, sondern darüber hinaus eine weitere Leserschaft, die sich der Frage nach dem Zusammenhang von humanitärem Engagement und wissenschaftlich basierter Lebensform – oder einfacher: der Menschlichkeit der Medizin – stellt" (S. 12f.).

Die Autorin gestaltet das Buch nach einer Einleitung zu Forschungsstand, Material- und Quellenbasis in drei konzentrisch angelegten Kreisen:

Kapitel A, „Der Mensch – Das Wirken in Europa (1875–1913)", beginnt mit einer biographischen Skizze des Lebens von A. Schweitzer, einschließlich des Nachruhms. Es folgen in vertiefenden Kreisen dieser Skizze sein Weg zur Medizin, die Jahre des Medizinstudiums, der Konflikt mit der Pariser Missionsgesellschaft und der Beginn der Arbeit in den Tropen.

Kapitel B, „Der Arzt – Das Wirken in Afrika (1913–1965)", enthält zwei längere Abschnitte, von denen der erste der Behandlung verschiedener Tropenkrankheiten gewidmet ist und der zweite die wissenschaftliche Forschung im tropenmedizinischen Alltag untersucht.

Kapitel C, „Der Denker – Das Wirken Schweitzers in der und für die Welt (1913–2013)", greift die medizinethischen Fragen des Umgangs mit den Patienten noch einmal auf und stellt sie in den Kon-

text der Debatte zwischen Biomedizin und traditioneller Medizin.
Von den etwa 5000 Titeln über das Leben und Werk Schweitzers, die in Frankfurt am Main bibliographisch erfasst sind, musste die Autorin natürlich eine Auswahl treffen; diese ist sachlich bezogen, konzentriert sich voll auf Schweitzer als Arzt und umfasst sowohl deutsch- als auch englisch- und französischsprachige Werke. Es mag für in wissenschaftlicher Literatur ungeübte Leser beschwerlich sein, wenn auf der Seite mehr Text in Fußnoten (es sind insgesamt 1653) steht als im gewohnten Lesefluss. Hier wäre zu empfehlen, zuerst einmal die Aufmerksamkeit nur auf den normalen Text zu richten; die Neugier wird schon dafür sorgen, dass nach den Quellen und Ergänzungen gesucht wird.
Den biographischen Weg Schweitzers setzt der Rezensent als bekannt voraus.
Die Autorin wendet sich der Diagnostik und Therapie verschiedener Tropenkrankheiten im medizinischen Alltag zu. Bekannte Bilder, die Leser aus den Büchern über das Spital kennen, sind die Geschwüre auf der Haut, die Elephantiasis-Tumore und Patienten mit der Schlafkrankheit. Letztere wurde für Schweitzer zu einer besonderen Herausforderung. Die Autorin folgt Schweitzer von der Beschreibung der Ätiologie, der Epidemiologie bis zu den Versuchen der Therapie. Weniger Probleme hatte Schweitzer mit der Malaria, da er im Labor relativ schnell die Differenzialdiagnose stellen konnte.
Weltbekannt wurde Schweitzer durch die Hilfe für die Lepra-Kranken, die, von ihrer Sippe getrennt, oft elend zugrunde gingen. Mit seinem „Dorf des Lichts" schuf er einen Ort der Behandlung und Geborgenheit. Zu Schweitzers Zeit befanden sich zunächst etwa 240 Patienten in Bambushütten; sie konnten dann in die Baracken mit Wellblechdächern umziehen, was natürlich in der Regenzeit unschätzbar hilfreich war. Auch die Konflikte mit seinen Mitarbeiterinnen, die neue Wege versuchten, werden beschrieben. Man musste sein Vertrauen gewinnen, dann ließ er auch neue Medikamente zu.
Heute findet man dort wohl schon die vierte Generation und nur eine Handvoll Kranke, dafür einen freundlichen Korbflechter, der nahezu ohne Finger damit sein Einkommen aufbessert.
Ein besonderes Problem sind Vergiftungen, weil sie nicht nur von Schlangen oder aus Nahrung (wie z.B. aus wildem Honig) stammen, sondern auch als Waffe eingesetzt werden. Deshalb nahmen im Spital Afrikaner grundsätzlich keine zubereiteten Speisen ein, sondern empfingen nur Lebensmittelrationen.
Da psychische Krankheiten keine speziellen Tropenkrankheiten sind, ist ihnen auch kein Abschnitt gewidmet. Die Bezugnahme erfolgt vielfach in Anmerkungen oder Notizen so nebenbei. Jedoch war der Ausschluss der Kranken aus der Sippe mindestens ebenso dramatisch und brutal wie bei der Lepra. Schweitzer berichtet von seiner ersten Begegnung mit einer an einen Baum gefesselten kranken Frau. (Die Autorin verzichtet hier – im Gegensatz zur sonstigen Gewohnheit – auf die Primärquelle und zitiert einen Hinweis von H. Mai.) Es ist richtig, dass Schweitzer keine spezielle psychiatrische Ausbildung hatte, aber das Schicksal dieser Kranken ließ ihn nicht in Ruhe. Dank einer großzügigen Spende aus London konnte er für die Geisteskranken 1930 das erste Gebäude mit acht Einzelzellen, Tagesraum und Freigelände schaffen. (Marie Woytt-Secretan) Erika Taap schildert in ihrem „Tagebuch" den Weg zur Gartenarbeit.
Wenn man heute den Pfad von der Historischen Zone zum Lepradorf geht, kommt man an vom Urwald überwucherten Gebäuderesten aus Schweitzers Zeit vorbei. Mit der Schließung des Spitals wurde 1981 eine neue Form der Betreuung geschaffen. (Dr. Martina Heitz-Schoenlaub) Walter Munz berichtete (1991), dass die Psychiatrie noch 32 Betten hatte. Im Speisesaal

hängt ein Kalender aus der Arbeitstherapie (1993). Heute gibt es keine psychiatrische Abteilung mehr. Im ehemaligen Haus „Kopp" ist eine Art Sozialstation, in der man einem psychiatrisch kranken Mann begegnen kann. Für eine wünschenswerte Neuauflage des Buches wäre ein spezieller Abschnitt zur Psychiatrie als Beispiel echter Patienten-Achtung ein Gewinn.

Der für das Buch vielleicht entscheidende konzentrische Kreis ist der Abschnitt „Die wissenschaftliche Forschung im tropenmedizinischen Alltag von Lambarene". Fast unglaublich, was die Autorin auf dem Dachboden eines Hamburger Instituts und in Syracus aufgestöbert hat.

Es geht hier um Schweitzers Verbindung zum Hamburger Bernhard-Nocht-Institut für Tropenmedizin, um seine Einstellung zum Tierexperiment und deren Realisierung, um die internationalen Kontakte zu weiteren tropenmedizinischen Instituten und Forschern sowie um klinisch-therapeutische Versuche im tropenärztlichen Alltag von Lambarene. Der Untertitel des Buches, „Weltweit vernetzte Tropenmedizin zwischen Forschen, Heilen und Ethik", hat in diesem Abschnitt eine besondere Bedeutung. Es geht um die ethische Begründung der Tierexperimente, um die internationalen Kontakte zu tropenmedizinischen Instituten und Forschern und um den klinisch-therapeutischen wie wissenschaftlichen Versuch im tropenärztlichen Alltag von Lambarene. In einem neuen konzentrischen Kreis wird auf die Kontakte zwischen Lambarene und Hamburg zurückgegriffen, um die Versuche zu beschreiben, die der Heilung der Lepra dienten.

Das Konfliktpotential ist enorm, deshalb ist auch vieles bisher nicht publiziert worden. Es ist ein Drahtseilakt, den Schweitzer unternimmt, um Leben zu retten, sich dafür nicht nur Wissen zu besorgen, sondern auch sich für Handlungen zu entscheiden, die einen Konflikt mit seiner Ethik schaffen. Ob Schweitzers ethische Beurteilung von Tierversuchen in letzter Konsequenz „individualethisch" und „subjekt-orientiert" ist (Ferrari) oder ob es mehr um eine „Güterabwägung zwischen menschlichen und tierischen Interessen" geht, wie die Autorin meint, kann hier nicht diskutiert werden. Immer allerdings gibt es eine „rote Linie": „Keiner mache sich die Last seiner Verantwortung leicht" (Anm. 947, S. 234).

Die Thematik „Forschung" wird bis in die Gegenwart fortgeführt, da – unabhängig von der Spitalstiftung – ein großes internationales Forschungsteam unter der Leitung von Prof. Kremsner aus Tübingen im Spital arbeitet.

Das letzte Kapitel C, „Der Denker – Das Wirken Schweitzers in der und für die Welt (1913–2013)", greift alle Probleme noch einmal vom Beginn der ärztlichen Tätigkeit auf: Das Arzt-Patient-Verhältnis, das Spannungsfeld zwischen europäischer Biomedizin und afrikanischer traditioneller Medizin und bewertet zum Schluss „Die ethisch-moralische Basis von Schweitzers tropenärztlichem Handeln". Ihr Ziel ist es, in diesem Kapitel eine Antwort zu geben auf die Frage: „Was blieb und bleibt von der „ethischen Improvisation Lambarene" bestehen?"

Die Einleitung beginnt erst einmal mit den zahlreichen Ehrungen Schweitzers, darunter schließlich auch die Vergabe mit der „Ehrendoktorwürde der Ostberliner Humboldt-Universität". Über die Reaktion Schweitzers erfahren Leser nur, wenn sie den Anmerkungen folgen und in den Quellen nachlesen. Dafür erklärt die Autorin apodiktisch: „Die sich daran anschließende Korrespondenz mit Walter Ulbricht schadete Schweitzer in der Folgezeit mehr als dass sie nutzte."

Finden wir schon auf S. 53 die tendenziöse Darstellung, dass die Staatsführung der DDR Schweitzer für eigene Zwecke einzuspannen versuchte, wird es auf S. 302 geradezu absurd. Die Autorin verschweigt, dass der Streit zwischen Heuss und Schweitzer im August 1961 zurzeit der Bundestagswahl entstand und Heuss beklagte, „dass

kaum ein Augenblick ungeschickter gewählt werden konnte, mit führenden Leuten der DDR in irgendeine unmittelbare loyale (E. L.) Auseinandersetzung einzutreten. 1961 existierte die DDR 12 Jahre und immer noch galt die Hallsteindoktrin vom alleinigen Anspruch der BRD, Deutschland zu repräsentieren und jede Person, wie jeden Staat materiell, juristisch und moralisch zu bestrafen, soweit Kontakt mit der DDR aufgenommen wird. Schweitzer aber ging es um die Gefahr eines Atomwaffenkonflikts. 50 Jahre danach müsste man doch wissen, dass die Bonner Regierung in dem Wahn lebte, in dem 13 km langen Atombunker nahe Bonn einen Atomkrieg zu überstehen, während das Volk wie in Hiroshima verbrennt. Natürlich war und ist es das Recht aller Staaten und Bürger, Schweitzer zu ehren. Er gehört eben nicht nur einem Land. Aber zurück zum Nutzen und Schaden.

Es gab viele Kräfte in der SED-Diktatur, die versuchten, den Einfluss Schweitzers zu begrenzen. Sie hatten keine Chance. Die Vernunft setzte sich bis in die Kreise des ZK der SED durch. Hier seien nur exemplarisch erwähnt die Gründung des Albert-Schweitzer-Komitees beim Präsidium des DRK der DDR, das damit verbundene Erscheinen der Rundbriefe des ASK, das erste Albert-Schweitzer-Denkmal der Welt 1968, das Internationale Albert-Schweitzer-Symposium in Burgscheidungen 1980, die bis 1989 244 Kollektive, die den Namen Albert-Schweitzer verliehen bekommen haben, die über 2 Millionen Mark der DDR Sachspenden, die Lambarene aus der DDR erhielt. Man lese die Chronik „50 Jahre nationales und internationales Engagement für das praktische Werk Albert Schweitzers" und wird schnell davon überzeugt, wie hoch der Nutzen der Initiative von 1961 war.

Zurück zur Frage, was von Schweitzers Anliegen bleibt. Das ist einmal sehr positiv zu beantworten, weil die Achtung vor Schweitzers Wirken auch auf seine Nachfolger übertragen wurde und in weiten Kreisen Gabuns und der Welt bis heute anhält. Zum andern darf nicht übersehen werden, dass auch in Gabun die Marktwirtschaft mächtig ist und ihren Einfluss ausübt. Über die Ehrungen zum 100-jährigen Bestehen des Spitals und die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben hat Roland Wolf ausführlich berichtet, wie über die finanziellen Sorgen und Personalprobleme.

Mit ihrem Buch hat die Autorin der Leserschaft zusammen mit Albert Schweitzer eine große Schar von ärztlichen und pflegerischen Helfern aus aller Welt bekannt gemacht; dafür ist ihr zu danken. Als Schlusssatz steht ein Vermächtnis und eine Aufforderung von Walter Munz: „Es gibt nicht nur ein Lambarene, jeder kann sein Lambarene haben."

Den Kapiteln schließt sich ein umfangreicher wissenschaftlicher Anhang an.

Das Buch ist es wert, in allen medizinethischen sowie pflegerischen Aus- und Weiterbildungsveranstaltungen diskutiert zu werden. *Ernst Luther, Halle*

HARTLIEB, MICHAEL: **Die Menschenwürde und ihre Verletzung durch extreme Armut. Eine sozialethisch-systematische Relektüre des Würdebegriffs.** Paderborn u.a.: Schöningh, 2013, 436 S., ISBN 978-3-506-77798-0, Kart., EUR 56.00

Michael Hartlieb geht in seiner Dissertation dem dringlichen Problem auf den Grund, wie die weltweite Armut in den Griff zu bekommen ist. Im ersten von sechs Kapiteln verweist er zunächst auf den Umstand, dass es sich bei der Armut um ein „mehrdimensionales Problem" handelt, „das sich einer schnellen Lösung anhand überstürzt und unüberlegt postulierter politischer und ökonomischer Konzepte verweigert" (S. 16). In der zeitgenössischen Armutsforschung herrscht Uneinigkeit, was die Ursachen für extreme Armut sind. Selbst die Vorstellungen bezüglich dessen, was extreme Armut ausmacht, sind uneinheitlich und bisweilen abstrakt. Hartliebs Anliegen besteht deshalb

nicht nur darin, der Frage nachzugehen, „*ob überhaupt* und *unter welchen Bedingungen* eine Kennzeichnung von extremer Armut als Verletzung der Menschenwürde ethisch zu rechtfertigen wäre" (S. 18). Es geht ihm auch darum, die vielen Formen der Armut aufzuzeigen, „den Begriff der Armut selbst zu problematisieren" (S. 35) und nicht zuletzt den Begriff der Menschenwürde einer kritischen Sichtung zu unterziehen.

Im zweiten Kapitel skizziert Hartlieb die bisherigen Phasen und die Schwierigkeiten der Entwicklungshilfe und kommt auf die Einsicht zu sprechen, dass heute „der Versuch der Eindämmung und Beseitigung von Armutsstrukturen aus Sicht der empirisch arbeitenden Wissenschaften viel gezieltere und von den angestrebten Wirkmechanismen her fein ausbalancierte Maßnahmen enthalten muss als eine zentral gesteuerte ökonomische Unterstützung nach dem ‚Gießkannenprinzip' leisten kann" (S. 28). Armut, Wohlergehen und Lebensqualität lassen sich zudem nur schwer objektiv beurteilen, es bedarf auch der Berücksichtigung der „Perspektive der Betroffenen" (S. 36), um ein ausgewogenes Gesamtbild der Ursachen und Folgen von Armut zu gewinnen. Ein Minimalkonsens bezüglich der Armut sieht so aus, sie als „*existenzielle Mangelerfahrung* [...], die generell jeden treffen kann" (S. 69), zu bestimmen. Armut besteht nicht nur in geringem Einkommen, sondern auch in mangelnden Bildungsmöglichkeiten, in fehlender medizinischer Hilfe, in Ermangelung sauberen Trinkwassers etc. Angesichts dessen definiert Hartlieb „*extreme Armut als Summe von Einkommensarmut und fehlenden Bedingungen für das individuelle Wohlergehen*" (S. 94).

Um Armut und Wohlergehen sowie um die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit von einem guten bzw. glücklichen Leben gesprochen werden kann, geht es Hartlieb im dritten Kapitel. Traditionellerweise wird in Zusammenhang mit dem guten Leben auf die Vernünftigkeit und Autonomie des Menschen rekurriert. Aber wie ist das autonome Glücksstreben des Individuums mit der Gesellschaft in Einklang zu bringen und wie sind Ungerechtigkeiten zu vermeiden? John Rawls ist davon ausgegangen, dass das Kennzeichen einer gerechten Gesellschaft die gerechte Güterverteilung ist, die wiederum die Basis für eine weitestgehende Chancengleichheit darstellen soll (vgl. S. 131). Amartya Sen hat an Rawls' Ansatz bemängelt, dass er die konkreten – das Verhalten der Menschen beeinflussenden – Lebensumstände zu wenig berücksichtigt. Und an Sen anschließend hat Martha Nussbaum das „Grundgütermodell" von Rawls, „insbesondere dessen monodimensionale Ausrichtung auf Einkommen und Vermögen" (S. 144) kritisiert und sich für die Berücksichtigung der „tatsächlichen sozialen Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen" (S. 147) stark gemacht. Nussbaum hat nach der Natur und nach den Fähigkeiten des Menschen gefragt, sie hat ihre berühmte Liste an Fähigkeiten entwickelt und ist davon ausgegangen, dass eine Gesellschaft als gerecht bezeichnet werden kann, wenn jeder Mensch diese Fähigkeiten prinzipiell verwirklichen kann. Der Fähigkeitenansatz beinhaltet „Kriterien für ein *achtbares und menschenwürdiges Leben*" (S. 152). Nach Sen und Nussbaum stellt Armut eine „Verletzung der Entwicklungsfähigkeit" (S. 178) und der Menschenwürde dar.

Wie aber kann die Menschenwürde universal begründet werden, was ist konkret darunter zu verstehen, was hat man früher darunter verstanden und wie ist der Begriff entstanden? Im vierten Kapitel zeichnet Hartlieb die wechselvolle Geschichte des Würdebegriffs von der Antike über das Christentum bis hinauf in die Neuzeit nach und zeigt, dass es niemals eine einheitliche Vorstellung der Menschenwürde gegeben hat (vgl. S. 19f.). Vor allem Kant kommt das Verdienst zu, geklärt zu haben, wie „jeder Mensch durch sein Vermögen zur Vernunft in der Lage ist, als autonom handelndes Wesen unter anderen autonom

handelnden Wesen gleichrangig zu leben" (S. 322). Mit und nach Kant hat sich der handelnde Mensch „immer zu fragen, ob er mit seinen Wertbestimmungen der Ziele, die er anstrebt, gleichsam die Achtung der Freiheitssphäre seiner Mitmenschen gewährt sehen kann" (S. 324). Erst nach Kant kann von „Menschenwürde in einem modernen Sinne" (S. 326) gesprochen werden, von einer Würde, die allen Menschen unabhängig von kulturellen Unterschieden und von weltanschaulichen Grundüberzeugungen zukommen soll.

Thema des fünften Kapitels ist „die ‚Verletzung der Menschenwürde' als Topos im modernen Menschenrechtsdiskurs" und die Menschenrechtscharta von 1948. Hartlieb untersucht nun in kritischer Weise die zwischen den damals proklamierten Rechten und der Würde des Menschen bestehenden Zusammenhänge. Er verweist darauf, dass die heute häufig konstatierte „Verletzung der Menschenwürde" nach Kurt Bayertz oft nur noch als „Stoppschild" (vgl. S. 356) diene, sich dabei aber immer stärker die Frage stelle, „was denn unter Menschenwürde überhaupt zu verstehen sei" (S. 357). Und wenn extreme Armut als Verletzung der Menschenwürde angeprangert werde, dann werde die Armut meist nur in einem materiellen Sinn verstanden, „von gerade in globaler Reichweite äußerst komplexen Sachverhalten und Interdependenzverhältnissen" (S. 358) werde jedoch abstrahiert. Hartlieb besteht darauf, dieses eindimensional-materielle Armutsverständnis zu hinterfragen, d.h. den Blickwinkel zu erweitern und die Frage nach den Ursachen der Armut wieder einzublenden. Letztlich ist es ihm auch darum zu tun, dass „nicht prinzipiell jeder durch geschickte Lobbyarbeit oder eine Instrumentalisierung der Medien erfolgreich Menschenwürde für alle sozialen Probleme reklamieren kann" (S. 360), dass also der Begriff der Menschenwürde durch inflationäre Verwendung nicht überstrapaziert und so entwertet wird, dass die Rede von der Verletzung der Menschenwürde nicht zu einer inhaltsleeren und unverbindlichen Floskel verkommt.

Im letzten Kapitel geht Hartlieb unter anderem der Frage nach, welche Art von Hilfe gefragt ist, um extreme Armut zu bekämpfen. Seine umfang- und facettenreiche Studie konnte hier nur überblickshaft dargestellt werden. Sie ist auf jeden Fall detailliert und vielschichtig, argumentativ aufwändig und intellektuell anspruchsvoll. Für die Lektüre sind Ausdauer und ein hohes Maß an Konzentration erforderlich.

Johannes Krämmer, Salzburg

Coors, Michael / Grützmann, Tatjana / Peters, Tim (Hrsg.): **Interkulturalität und Ethik. Der Umgang mit Fremdheit in Medizin und Pflege.** Göttingen: Edition Ruprecht, 2014 (Edition Ethik; 13), 166 S., ISBN 978-3-8469-0162-5, Geb., EUR 36.90

Die Beiträge des Bandes 13 der Edition Ethik gehen zurück auf die Tagung „Das Fremde verstehen. Interkulturalität und Ethische Konflikte in Medizin und Pflege", die 2012 vom Zentrum für Gesundheitsethik der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover durchgeführt wurde. Bereits damals betrug in Deutschland die Zahl der Menschen mit Migrationshintergrund 15 Millionen, das sind fast 19% der Gesamtbevölkerung. Inzwischen hat sich die damit gegebene Aktualität des Themas durch die zunehmende Zahl von Flüchtlingen in allen europäischen Ländern weiter erhöht. Unterschiedliche Wertauffassungen von Menschen in einem Land bzw. einer Einrichtung sind historisch gesehen kein neues Phänomen – allerdings hat die kulturelle Differenz in unserer Zeit besonders zugenommen. Damit ist in der Moderne die fundamentale Frage der Ethik aufgeworfen, „wie sich der universale Anspruch ethischer Normen zu ihrer faktisch immer nur regionalen Geltung verhält" (S. 9). Oder: „Wie viel Verständigung über die Grenzen kultureller Differenzen hinweg ist notwendig, wie viel möglich oder gar wünschenswert,

um in einem konkreten ethischen Konfliktfall zu einer verantwortbaren Lösung zu kommen?" (S. 13). Dabei kann Aufhebung der kulturellen Differenz nicht das Ziel sein – sondern immer nur die Eröffnung von „Wegen zur Fremdheit des Anderen". Der vorliegende Band gliedert sich dazu in 2 Teile – zunächst in ethische und ethnologische Reflexionen und Theorien, dann in Interkulturalität in der Praxis.

Die theoretische Reflexion eröffnet *Walter Bruchhausen*, indem er zunächst interkulturelle Konflikte in ethischer Hinsicht systematisch unterscheidet in 1. Konflikte aus mangelndem Verstehen der fremden Sichtweise; 2. Konflikte durch unterschiedliche Einschätzung der Situation trotz gemeinsamer Wertegrundlage; 3. Konflikte aus Fehlverhalten, weil die allgemein oder für Landsleute akzeptierten Verpflichtungen gegenüber manchem Fremden nicht gesehen und erfüllt werden und 4. Konflikte aus unvereinbaren moralischen Positionen (vgl. S. 26). Nur Letztere seien echte ethische Konflikte.

In den meisten weiteren Beiträgen wird darauf verwiesen, dass diese Arten von Konflikten in der Praxis häufig vermischt werden – meist wird nur über zwei grundlegende Probleme gesprochen: (fehlende) sprachliche Kompetenz und Kulturalisierung von Schwierigkeiten (der Mensch wird nicht als konkretes Individuum gesehen, sondern als Vertreter einer bestimmten religiösen oder ethnischen Gruppierung). Weiters stimmen alle Beiträge dahingehend überein, dass die Ausbildung in den entsprechenden Berufen in Bezug auf interkulturelle Kompetenz (ebenso wie die transkulturelle – d.h. das Verständnis zwischen einzelnen Berufsgruppen) erweitert werden muss und berichten über bereits vorhandene Wege und Modelle. *Tatjana Grützmann* geht in ihrem Beitrag explizit auf drei verschiedene Modelle der kultursensiblen Ethikberatung ein. Der Schweizer Autor *Peter Saladin* erläutert darüber hinaus explizit die Aufgaben der Unternehmensleitung von Krankenhäusern (bzw. anderen Einrichtungen) als notwendige Voraussetzung für die Verankerung der interkulturellen Kompetenz auf allen Ebenen und für alle beteiligten Berufsgruppen. Damit geht er weit über den oftmals nur geforderten Einsatz von Dolmetschern bzw. die Einrichtung von Ethik-Komitees hinaus und verankert damit die Problemlösung auf der notwendigen Ebene.

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

FREWER, ANDREAS / BRUNS, FLORIAN (Hrsg.): **Klinische Ethik – Konzepte und Fallstudien.** Freiburg / München: Karl Alber, 2013 (Angewandte Ethik; 15), 279 S., 978-3-495-48517-0, Geb., EUR 39.00

Hochtechnologie-Medizin hat unser Leben verlängert und unser Bewusstsein von gesund und krank geschärft. Wir werden älter, gefährliche Krankheiten wie Pest, Cholera, Kinderlähmung etc. sind verschwunden, die Säuglingssterblichkeit, eine Geißel, welche die Menschheit Jahrhunderte gequält hat, ist auf ein Minimum gesunken. Aber wie schon Goethes Zauberlehrling beklagt: walle, walle manche Strecke..., gibt es auch eine Kehrseite dieser durchaus positiv zu wertenden Medaille. So lautet denn auch die letzte Strophe des Zauberlehrlings: „In die Ecke, Besen! Besen! Seid's gewesen. Denn als Geister ruft euch nur, zu seinem Zwecke erst hervor der alte Meister." Ja, wer ist nun der alte Meister, fragt man sich? Die Antwort erscheint einfach: die Ethik und in unserem Fall ist es die Bereichsethik der klinischen oder medizinischen Ethik.

Der hier vorliegende Sammelband unterteilt sich in vier Bereiche:

- Grundlagen von klinischer Ethik und Ethikberatung
- Klinische Ethik am Lebensbeginn
- Klinische Ethik in Lebenskrisen
- Klinische Ethik am Lebensende.

Jeder Bereich umfasst drei Beiträge, das ergibt 12 Aufsätze. Acht Aufsätze sind von

Medizinern geschrieben, vier von Vertretern anderer Berufsgruppen. Obwohl die Aufsätze additiv nebeneinanderstehen und keine inhaltlichen Bezüge aufweisen, kann, auf den Sammelband als Ganzes bezogen, von einer interdisziplinären Sichtweise gesprochen werden.

Der erste Beitrag (*Andreas Frewer*) liefert eine Übersicht zu Geschichte und Grundlagen der Klinischen Ethik. Hier wird festgestellt, dass eben durch die immer weiter voranschreitenden Möglichkeiten der Medizin auch immer kompliziertere Entscheidungen (21) gefällt werden müssen. *Florian Bruns* widmet seine Überlegungen der Ethikberatung im medizinischen Kontext. Ihm geht es um die Kontrolle dieser Beratungen einerseits sowie um eine Vernetzung der getroffenen Entscheidungen andererseits. „An wen kann sich nun der ‚mündige' Patient mit seiner Beschwerde beziehungsweise seinem Anliegen wenden?" (63), fragen *Leyla Fröhlich-Güzelsoy* und *Inken Emrich* in ihrem Beitrag, der die Patientenperspektive thematisiert. „Ein auffälliger Befund der Pränataldiagnostik kann bei der Schwangeren bzw. dem betroffenen Paar zu einer starken emotionalen Verunsicherung führen und zur Hilflosigkeit angesichts einer komplexen Gemengelage unterschiedlicher Informationen und Entscheidungszwänge (93, zitiert nach Rohde/Woopen: Psychosoziale Beratung im Kontext von Pränataldiagnostik, Köln 2007). Diese Entscheidungsprozesse zu entwirren bzw. zu vereinfachen, hat sich *Christa Wewetzer* in ihrem Exposé zur Aufgabe gemacht. Als zwar ethisch geschulter, aber doch Nicht-Mediziner hat mich der Beitrag des Nicht-Mediziners *László Kovács* besonders berührt. Ihm geht es um normative Aspekte von Argumenten zur Vergeblichkeit (= *futility*, auch: Nutzlosigkeit) bei der Therapie von Frühgeborenen. Hierbei ist wichtig anzumerken, „dass Vergeblichkeit sich immer nur auf eine einzige kurative Maßnahme und nicht auf den gesamten Umgang mit dem Patienten bezieht. Wenn eine therapeutische Maßnahme als vergeblich eingestuft wird, soll daraus nicht geschlossen werden, dass der Patient nicht versorgt wird. Eine palliative Pflege als ultima ratio bleibt immer eine Alternative" (119). Kovács geht mit den Medizinern hart ins Gericht, wenn er feststellt (130), dass „Ärzte den Tod häufig (bei extrem kleinen Neugeborenen, R.B.) für eine bessere Alternative als bestimmte Behinderungen [halten], wogegen Eltern und junge Menschen nach einer extremen Frühgeburt die zweite Alternative befürworten" (zit. nach Saigal et al. (1999) und Lam et al. (2009)). Kovács weiter: „Annahmen hinter den ärztlichen Entscheidungen sind als nachweisbar sehr subjektiv, fachspezifisch geprägt und unpräzise" (130). In einem weiteren Beitrag untersuchen *Tanja Ramsauer* und *Andreas Frewer* die Qualität der erstellten Fall-Dokumentationen insbesondere im Bereich der Pädiatrie. Sie kommen zum Schluss: „Im Hinblick auf die Vollständigkeit der Dokumentation erscheinen detailliertere Angaben zum medizinischen Sachverhalt, vor allem aber auch ein größeres Augenmerk auf den Autonomiegedanken und damit genauere Beschreibung der Patienten- bzw. Elternmeinung wichtig und wünschenswert" (152). Hört man da leise Untertöne eines gewissen Paternalismus von Seiten der Mediziner, der immer noch besteht? *Stephan Kolb* zeigt Probleme und Möglichkeiten der Beratungsarbeit bei Patienten mit Nierenproblemen (Nephrologie) auf. Interessant sind hier die eingestreuten Fallbeispiele die 1:1 wiedergegeben werden. In diesem Beitrag wird besonders deutlich, in welchem Dilemma Ärzte heute stehen, wenn in über 80% der Fälle (182) eine Patientenverfügung oder Vollmacht nicht erwähnt bzw. nicht vorhanden ist. Mit der Problematik der tiefen Hirnstimulation, die bei einer kleinen Patientengruppe neurologische und psychiatrische Erkrankungen behandeln, „welche durch besondere Schwere gekennzeichnet sind und nicht auf die meist medikamen-

tösen Therapien reagieren" (193), befasst sich der Beitrag von *Kirsten Brukamp*. Da es hierbei auch um eine Veränderung der Personalität, der Identität des Patienten geht, ist eine umfassende Abklärung unbedingt notwendig. Dabei stellt sich die Frage, „welche Kriterien zur Definition eines Ideal-, Normal-, Norm- oder Ausgangszustands herangezogen werden sollen, in dem die wichtigen Eigenschaften der Einwilligungs- und Entscheidungsfähigkeit verwirklicht sein müssen" (202). Anhand des Beispiels der Britin Diane Pretty umreißt *Martin Mattulat* die klinischen, empirischen und moralischen Aspekte bei Amyotropher Lateralsklerose (degenerative Erkrankung des motorischen Nervensystems). Einleuchtend hierbei sind seine gewählten Kapitelüberschriften, welche die jeweilige Dilemmasituation treffend widerspiegeln: Defizite versus Werte – Leiden versus Lebensmöglichkeiten – Ohnmacht versus Kontrolle – Extrospektion versus Introspektion. Mit Patientenverfügungen und weiteren Formen des Patientenwillens setzt sich *Arnd T. May* auseinander. Es geht ihm dabei um ein Patientenselbstbestimmungsrecht, Vertretungsregelungen sowie um Behandlungswünsche. Der Aufsatz von *Thela Wernstedt* geht der Frage nach, „welche Funktionen ein Morphinperfusor (kontinuierliche Infusion eines Medikaments, R.B.) im Sterbeprozess für die Beteiligten hat und ob durch die Veröffentlichung von Leitlinien und Empfehlungen der Umgang mit schwerwiegenden Symptomen, die nur noch durch eine Sedierung zu lindern sind, leichter wird" (243). Der letzte Beitrag in diesem Sammelband widmet sich der Seminargestaltung, d.h. der Ausbildung von beruflich Pflegenden im Kontext von Palliative Care. Hier wird der Ansatz von Beauchamp & Childress, der auf einer mittleren Reichweite anzusiedeln ist, vorgestellt.

Fazit: Der Sammelband von Frewer & Bruns reiht eine Fülle von Informationen kompakt aneinander. Einige Redundanzen ließen sich dabei nicht vermeiden. Das Buch sollte jedoch von jedem Medizinstudenten als Pflichtlektüre gelesen werden müssen. Die Veröffentlichung zeigt m.E. aber auch deutlich auf, dass es von großer Wichtigkeit ist, dass sich Ärzte untereinander austauschen und sich immer wieder über die Grenzen ihres Handelns und Tuns kritisch auseinandersetzen. Was ist dem Band kritisch anzumerken? Eine philosophische Auseinandersetzung findet kaum bzw. nur ansatzweise statt. Was ist darunter zu verstehen? Das Buch trägt den Begriff der Ethik im Titel. Unter Ethik ist die Wissenschaft moralisch-normativen Handelns zu verstehen. Ethische Fragestellungen, die z.B. auf der Deontologie, dem Utilitarismus (welcher Couleur auch immer), der Tugendethik oder auch der Care-Ethik fußen, können nicht aus dem Expertenwissen, wie es in diesem Sammelband nahezu ausschließlich getan wird, hervorgehen. Die Basis ethischer Werturteile, die sich einer ‚großen' ethischen Theorie verpflichtet fühlen, fehlt in diesem Buch. Es lebt (in eindrücklicher Art und Weise!) vom reinen Expertenwissen. Kann bzw. darf es dann den Begriff ‚Ethik' im Titel führen? Ich denke, dass dies nicht statthaft ist, wenn keine philosophischen Grundlagen referiert bzw. diese mit dem Fachwissen in keinen Zusammenhang gebracht werden.

Riccardo Bonfranchi, Wolfhausen/CH

GÖRDER, BJÖRN: **Milton Friedmans Freiheitsverständnis.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2015 (Perspektiven der Ethik; 6), 508 S., ISBN 978-3-16-153665-6, Kart., EUR 74.00

Der Wirtschaftswissenschaftler Milton Friedman (1912–2006) war einer der einflussreichsten Neo-Liberalen des 20. Jahrhunderts. Nicht nur in seinem Buch *Kapitalismus und Freiheit* (1962) betont er die zentrale Bedeutung von Freiheit, u.a. erreicht durch eine minimale Rolle des Staates. Was aber meint er mit Freiheit? In seiner sehr gründlichen und umfassend

argumentierenden Dissertation, die nun in leicht überarbeiteter Form als Buch vorliegt, rekonstruiert der Autor zunächst Friedmans Verständnis von Freiheit. Im ersten Teil des Buches (S. 10–49) hilft ein historischer und ideengeschichtlicher Abriss, den Hintergrund von Friedmans Theorien zu verstehen. Im zweiten Teil (S. 50–233) wird systematisch rekonstruiert: „Erkenntnistheoretische Voraussetzungen und formale Argumentationsstruktur" (Kap. 1), „Anthropologische Grundlagen: Nutzenmaximierung und Individualismus" (Kap. 2), „Konsequenzen des normativen Individualismus: Der Freiheitsglaube" (Kap. 3), „Ökonomische, bürgerliche und politische Freiheit" (Kap. 4), „Freiheit und Verantwortung" (Kap. 5), „Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit" (Kap. 6), Freiheit und Markt", (Kap. 7), „Freiheit und Staat" (Kap. 8) und schließlich „Freiheit und Moralität" (Kap. 9). Die Mühe des Autors verdient hohes Lob: Wer diese Zusammenfassung liest, erhält einen sehr guten Einblick in Friedmans Texte und Denkweise.

Im dritten Teil (S. 234–439), der kritischen Diskussion von Friedmans Position, deckt der Autor systematisch Lücken auf und versucht sogar, sie teilweise im Sinne Friedmans oder seiner eigenen Position zu schließen. Dazu skizziere ich zwei Beispiele. Das erste Beispiel betrifft Friedmans Verteidigung von Eigentumsrechten. Zur gewünschten Freiheit gehört nach Friedman auch das „Verfügen-Können über Ressourcen. Er beschränkt dies jedoch auf die Verteidigung von Eigentumsrechten" (S. 314). Dabei nimmt er die derzeitige Verteilung als normative Grundlage, analog zur Verteilung von Talenten. Dieses Argument zerpflückt der Autor gründlich und geht gleich zum nächsten Punkt über: Friedman problematisiert nicht, „wie Eigentum erworben wird. Er hinterfragt deswegen auch nicht die Legitimität von Privateigentum, das durch die Anwendung von Zwang oder Irreführung zustande gekommen ist … Noch weniger scheint er danach zu fragen, ob ggf. erwachsene Verpflichtungen mit einem Vermögen vererbt werden" (S. 316). Das zweite Beispiel betrifft die anthropologischen Grundlagen Friedmans, die offensichtlich nicht mit den theologischen Glaubensannahmen des Autors kompatibel sind. Im Abschnitt „Würdigung umfassender Freiheit aus Perspektive der Freiheit in Christus" (S. 326ff.) wird – hier sehr verkürzt zusammengefasst – deutlich, dass die Annahme, jeder Mensch soll in der Wahl seiner Präferenzen, die sein Verhalten als Marktteilnehmer bestimmen, möglichst völlig frei sein, nicht zu einem Leben im Sinne der 10 Gebote führt.

Auch wenn (und weil!) der Autor Friedman sehr behutsam und wertschätzend darstellt und kritisiert, wird doch sehr klar, wo aus ethischer Sicht Zweifel an seiner Theorie angebracht sind. Nicht überschätzt werden darf jedoch der strategische Wert solch berechtigter Argumente etwa zu Friedmans anthropologischen Grundannahmen. Selbst wenn solche Zweifel allseits anerkannt werden, hilft das jenen Menschen, die derzeit an den Folgen neoliberaler Globalisierung leiden, nicht viel. *Jürgen Maaß, Linz*

JACQUET, JENNIFER: **Scham: die politische Kraft eines unterschätzten Gefühls.** Frankfurt/M.: S. Fischer, 2015, ISBN 978-3-10-035902-5, Kart., 223 Seiten, EUR 18.99

Dieses Buch geht u.a. der Frage nach, wie sich die öffentliche Bloßstellung und Beschämung als Instrument in den verschiedenen Politikbereichen einsetzen lässt. Untersucht werden Scham, Schuld und Beschämung als gesellschaftliche Instrumente der Bestrafung. In den Analysen ist festzustellen, dass Scham und Beschämung eng mit Konventionen und Normen zusammenhängen, die sich innerhalb einer Gesellschaft und von Gesellschaft zu Gesellschaft ständig verändern. Der ebenso wichtige pädagogisch-anthropologische und entwicklungspsychologische Bereich

von Scham und Beschämung wird in diesem Buch ausgeklammert. Es geht hier um den öffentlichen Akt der Beschämung und weniger um das private Gefühl der Scham. Oft wird das Schamgefühl bereits durch die Furcht vor der Bloßstellung ausgelöst. Der Akt der Beschämung, der das Gefühl der Scham verursacht, ist eine Form der Bestrafung, und dient wie jede Strafe der Durchsetzung von gesellschaftlichen Normen. J. Jacquet hat einen „Strafwegweiser" mit verschiedenen Etappen aufgestellt und verdeutlicht damit die Beziehungen zwischen Schuld, Bestrafung und Beschämung.

In den USA zwingen manche Richter die Verurteilten dazu, ein T-Shirt zu tragen, auf dem ihr Vergehen beschrieben ist. Diese Strafe wird allerdings von vielen US-Bürgern für unangemessen gehalten. Rechtswissenschaftler lehnen sie ab, weil sie nicht nur beschämend und demütigend, sondern auch stigmatisierend wirkt. In China ist es bis heute gang und gäbe, Verurteilten Schilder umzuhängen, auf denen ihre Vergehen beschrieben werden. Die Scham erhält ihre Macht durch die typische menschliche Fokussierung auf das Negative! Ch. Darwin geht in seiner Untersuchung „Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei den Menschen und den Tieren (1872)"davon aus, dass es sich bei der Scham beim Menschen um ein angeborenes Gefühl handeln müsse.

Bei der Durchsetzung von Normen spielt die Scham eine wichtige Rolle. An dieser Stelle erwähnt die Autorin den „Fall Monica Lewinsky" im Weißen Haus. Sie stellt an der betreffenden Stelle fest: „Die Tatsache, dass Scham so eng mit Normen zusammenhängt, lässt den Schluss zu, dass es weniger die Beschämung sein könnte, die uns Unbehagen bereitet, als vielmehr die Norm selbst, mit der wir möglicherweise nicht konform gehen" (S. 96). Auch die Finanzkrise von 2008 wird an mehreren Stellen thematisiert. So stellte ein Journalist fest: „Dass für den systematischen Betrug, der der Finanzkrise des Jahres 2008 vorangging, nicht ein einziger Banker der Wall Street vor Gericht gestellt wurde, ist einer der größten und schändlichsten Fehler der Obama-Regierung" (S. 108).

Viele Anregungen für interessante Diskussionen liefern die „Sieben Wege zur effektiven Beschämung". Es werden Wege aufgezeigt, wie sich die Beschämung effektiv bei der Etablierung und Durchsetzung von Normen einsetzen lässt und wann die Öffentlichkeit dieses Mittel am ehesten akzeptiert. Bei den „Sieben Wegen" handelt es sich um allgemeine Orientierungshilfen. Ein Regelverstoß sollte deshalb

1. die angesprochene Öffentlichkeit betreffen;
2. deutlich vom erwünschten Verhalten abweichen;
3. absehbar nicht juristisch belangt werden;

Der Täter sollte

4. der Gruppe angehören, die ihn bloßstellt;
5. die Beschämung sollte durch eine anerkannte Instanz erfolgen;
6. die Beschämung sollte sich auf etwas richten, das maximalen Nutzen verspricht;
7. die Beschämung sollte gewissenhaft umgesetzt werden.

Die „Sieben Wege" werden ausführlich dargestellt, hervorragend kommentiert und durch Beispiele konkretisiert.

Beispiel: Vergleichen wir Rauchen und Übergewicht hinsichtlich der Auswirkungen auf die Öffentlichkeit. Fettleibigkeit ist in der amerikanischen Gesellschaft nicht mit dem gleichen Stigma behaftet wie Rauchen. Ein namhafter Bioethiker (am Hastings Center for Bioethics) forderte in der Presse dazu auf, übergewichtige Menschen genauso zu beschämen wie Raucher. Er konnte in der Öffentlichkeit nur Teilerfolge erzielen.

Die Beschämung wirkt umso besser, je größer die Kluft zwischen erwünschtem und tatsächlichem Verhalten ist. Um maximale Wirkungen zu erreichen, kann es gelegentlich sinnvoller sein, sich auf Institutionen,

Unternehmen und Länder zu konzentrieren denn auf Einzelpersonen. Beschämung ist nichts ohne Öffentlichkeit und das Internet ist heute derjenige Ort, an dem sich die große Öffentlichkeit versammelt. Das Internet hat mit seinen Milliarden von Nutzern und den nahezu grenzenlosen Möglichkeiten der Informationsverbreitung „das Gesicht der Beschämung" völlig verändert. Deshalb widmet Jacquet ein Kapitel ihres Buches dem „Online-Pranger".

Festzustellen ist, dass im Internet nicht nur die Beschämung ein Problem ist, sondern auch die Schamlosigkeit!

Bei einer Neuauflage des Buches sollte eventuell folgende Erweiterung des Titels in Erwägung gezogen werden: „Scham und Beschämung als politische Kräfte eines unterschätzten Gefühls".

Gottfried Kleinschmidt, Leonberg-Ramtel

BOSSENMAYER, JÖRG: **Wider die ärztliche Kunst? Recht und Unrecht in der Medizin.** Stuttgart: Thieme Verlag, 2015 (Hintergründe), 142 S., ISBN 978-3-13-198931-4, Geb., EUR 19.99 [D], 20.60 [A]

Von „seltsamen" und „unglaublichen" Geschichten berichtet Jörg Bossenmayer in dem hier vorliegenden, doch eher schmal gehaltenen, 140 Seiten starken Bändchen. Diese Geschichten geben in anonymisierter Form zehn Fälle aus der Rechtsprechung und dem Alltag des Autors, einem in Stuttgart ansässigen Fachanwalt für Medizinrecht, wieder. Die Thematik ist weit gespannt, vom naheliegenden Behandlungsfehler samt Schmerzensgeldforderung ist ebenso die Rede wie von der Berufsausübungsgemeinschaft, der Entziehung der Zulassung oder von Betrug und Mord. Die meisten, auf den ersten Blick seltsam anmutenden, Fälle erweisen sich letzten Endes als nachvollziehbar. Als unglaublich oder doch eher überraschend erwies sich die Schilderung des vorletzten Falles, „Dübel ist nicht gleich Dübel". Darin wird deutlich, welchen Risiken sich Ärzte, fern des Operationstisches ausgesetzt sehen – in diesem Fall dem Vorwurf des Aufklärungsfehlers. So wird dem hier anonymisierten Neurochirurgen erstinstanzlich vorgeworfen, auf die bestehenden Alternativen und die jeweiligen Vor- und Nachteile der verwendeten Interponate – in diesem Fall die Verwendung von Rinderknochen anstatt eines aus dem Beckenkamm entnommenen Eigenknochens zur „Dübelung" des durch Bandscheibenentfernung aus der Halswirbelsäule entstandenen Leerraumes – nicht in ausreichendem Maße hingewiesen zu haben. Der BGH änderte nächstinstanzlich das Urteil. Was bleibt, ist die Frage danach, ob es für diesen Arzt ausreichend war, die „Dübel" von der Krankenhausapotheke zu erwerben oder ob er die Zulassung als Arzneimittel in Deutschland selbst überprüfen hätte sollen. Man kann sich wundern und ich bin geneigt Bossenmayer hier zu folgen, wenn er schreibt: „Inzwischen scheint ein Aufklärungsfehler in Arzthaftungssachen eine Art juristisches Auffangnetz geworden zu sein, wenn der Nachweis eines Behandlungsfehlers nicht gelingt" (129). Demgegenüber ist die Fallgeschichte „Doktor falsus" ein klassisches Beispiel für Betrug und Täuschung. Die Geschichte ist schnell erzählt; ein Amtmann bewirbt sich mit gefälschten Dokumenten als Mediziner, erhält die Stelle, übt sie mehrere Monate aus und wird schließlich aufgrund eines Zufalles enttarnt. Es folgen Anklage und Verurteilung. So unspektakulär die Darstellung auf den ersten Blick erscheinen mag, so spannend wird sie, wenn man die Nähe zum bekannten Fall des Hochstaplers Gert Postel feststellt, der u.a. unter dem Pseudonym DDr. Clemens Bartholdy in Flensburg und Leipzig als Amts- und Oberarzt tätig war.

Es bleibt festzuhalten, dass Jörg Bossenmayers Fallsammlung für den „prozessfreien" Laien Neues und Interessantes bereithält. Umfassend werden die einzelnen Fallgeschichten gut lesbar dargestellt und erläutert. Zudem beschließt eine Factbox jede Geschichte. Freilich, so bleibt anzumerken,

hätte diese juristische Aufarbeitung umfangreicher gestaltet werden können.

Jürgen Koller, Tobadill/Innsbruck

BECK, TERESA KOLOMA/SCHLICHTE, KLAUS: **Theorien der Gewalt zur Einführung.** Hamburg: Junius, 2014, 187 S., ISBN 978-3-88506-080-2, Brosch., EUR 13.90, 14.30 [A]

Gewaltforschung ist heute eine Angelegenheit verschiedenster Disziplinen. Das Forschungsfeld ist weitverzweigt und die Zugänge sind selbst in den einzelnen Disziplinen vielfältig. In der Einleitung weisen die Autoren dieses Einführungsbandes darauf hin, dass sie sich der Gewalt aus sozialwissenschaftlicher Sicht nähern und sich dabei auf einen Ausschnitt beschränken wollen: Auf „Sozialtheorien, die Gewalt als Problem in Prozessen sozialer Ordnungsbildung thematisieren" (S. 11) bzw. auf „Gewalt in Prozessen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung" (S. 12). In diesem Zusammenhang geht es ihnen einerseits um die seit Jean Bodin und Thomas Hobbes gängigen Theorien, staatlich ausgeübte und kontrolliert eingesetzte Gewalt zu rechtfertigen, andererseits um Versuche, die „empirischen Dynamiken der Gewalt" zu „rekonstruieren und zu erklären" (S. 14). Der allgemein gehaltene Titel „Theorien der Gewalt" führt also in die Irre, geht es doch um einen besonderen Zugang zur Gewalt.

Im zweiten Kapitel über *Gewalt als sozialwissenschaftliches Phänomen* zeigen Beck und Schlichte auf, dass Gewalt gegenwärtig als Ausnahme, als Störfaktor erachtet und pauschal verurteilt wird. Gewalt möge ganz verschwinden, so lautet der zeitgenössische und so lautete der moderne Tenor. Die nicht zum modernen und liberalen Selbstverständnis passende Gewalt wurde zunehmend geächtet, für überwindbar oder für ein Relikt vergangener Zeiten gehalten. Man wähnte sich frei von ihr. „Gewaltlosigkeit" dient als „eines der entschiedensten Distinktionsmerkmale aufgeklärter Gesellschaften" (S. 25). Erst Karl Marx hat gegen die Beurteilung der liberal-kapitalistischen Moderne als „gewaltfrei" aufbegehrt. Später wurde auf die imperialistische und diskriminierende Gewalt sowie auf Gewalt gegen Frauen aufmerksam gemacht. Und die beiden Weltkriege haben das Projekt einer gewaltfreien Moderne vollends unglaubwürdig werden lassen. Zygmunt Baumann hat die These vertreten, dass es sich beim Holocaust um ein zutiefst modernes Verbrechen handelt. Der Evolutionspsychologe Steven Pinker hingegen hat jüngst eine Studie vorgelegt, die empirisch belegen soll, dass die Gewalt weltweit immer mehr abnimmt.

Themen des dritten Kapitels sind *Rechtfertigung und Kritik der Gewalt.* Max Weber hat Gewalt bzw. das staatliche Gewaltmonopol auf nachhaltige Weise legitimiert, insofern er in *Wirtschaft und Gesellschaft* „alle politischen Gebilde" als „Gewaltgebilde" bezeichnet hat. Weber hat sich keine Illusionen gemacht und Politik als konfliktiven Machtkampf verstanden. Gewalt wird als Ordnungsmittel eingesetzt, sie wird staatlich verordnet. Bereits nach Bodins Theorie der Staatssouveränität bedarf es „einer zentralisierten Gewalt" (S. 54), um soziale Konflikte zu befrieden. Berühmtestes Modell für einen in dieser Hinsicht starken Staat ist Hobbes' *Leviathan*, der für den Schutz des Individuums und für Frieden zwischen einander feindlich gesinnten Bürgern, politischen Gruppen, vor allem aber zwischen antagonistischen religiösen Gemeinschaften sorgen soll. Bei Lockes Begründung der Staatsgewalt wiederum spielt der Gedanke des zentral organisierten Schutzes von Privateigentum eine wichtige Rolle. Auch bei Kant geht es um Eigentumsschutz. Dazu bedürfe es einer „Rechtsordnung" (S. 60) und die Notwendigkeit einer solchen Ordnung müsse von allen vernünftigen Menschen eingesehen und akzeptiert werden, d.h. es bedarf der Unterordnung aller. Diese Versuche der Begründung und Rechtfertigung staatlich

geregelter und angewandter Gewalt erfuhren von verschiedenster Seite und aus verschiedensten Gründen Kritik: Wie steht es um das Recht auf Widerstand? Wie steht es mit dem Vorwurf von Marx, dass die Verwandlung von „Gemeineigentum in Privatbesitz" (S. 78) gewaltsam vor sich ging und illegitim sei? Und was ist mit dem Vorwurf der Anarchisten, wonach „jede politische Herrschaft [...] eine Usurpation, einen illegitimen Herrschaftsanspruch" darstellt, „der durch repressive Gewalt abgesichert wird" (S. 83)? Der Rest des dritten Kapitels ist der *Rechtfertigung des Krieges* und der erst im Laufe des 19. Jahrhunderts einsetzenden Kritik am Krieg als politischer Praxis gewidmet. Die bekanntesten und wirkmächtigsten Kritiker waren Tolstoi, Gandhi und Walter Benjamin.

Erklärende Gewalttheorien werden im vierten Kapitel vorgestellt und diskutiert. Auch hier erfährt der Leser, dass in der Forschung Gewalt meist als Anomalie gefasst und nach Jan Philipp Reemtsma als Rückfall in vorzivilisatorische Zustände, als Problem von Krisengebieten, als etwas Fremdes und durchgängig Destruktives verstanden wurde. In den von Beck und Schlichte ausgewählten erklärenden Gewalttheorien hingegen werden auch die „produktiven Effekte" (108) der Gewalt berücksichtigt. Der Gewalt inhäriert hervorbringende Kraft, Gewalt verändert. Zunächst werden *Theorien von Macht und Herrschaft* behandelt. Sodann geht es um jüngere Ansätze, in denen unterschiedlichste Gewaltphänomene sozusagen aus der Mikroperspektive analysiert werden. In dieser Gewaltphänomenologie gilt das Interesse auch der Frage, wie überhaupt über Gewalt geschrieben werden kann: Trutz von Trotha orientiert sich hierbei an Geertz' Konzept der dichten Beschreibung. Darüber hinaus will er „Gewalt als eine systematische Möglichkeit sozialen Handelns" (S. 125) fassen. Wolfgang Sofsky hat versucht, auf empirisch gesättigte Weise zu erklären, wie Gewalt im Konzentrationslager organisiert und auch entfesselt wurde. Und Reemtsma hat sich mit der Frage auseinandergesetzt, „wie in Gesellschaften, die den Mythos ihrer eigenen Gewaltabstinenz regelmäßig enttäuscht sehen, die Reproduktion sozialen Vertrauens überhaupt möglich ist" (S. 129). Zudem hat er eine Gewalttypologie erarbeitet. Gegen Ende des Werkes von Beck und Schlichte werden *Gewaltordnungen* zum Thema gemacht: Abgesehen von spontan ausbrechender Gewalt bedarf Gewaltausübung der Organisation. Der bereits erwähnte Sofsky fasst das Konzentrationslager als „Organisationsform" (S. 134) und analysiert die Ordnung des Lagers. Stathis Kalyvas wiederum hat die „Funktionsweise bewaffneter Gruppen und deren Verhältnis zur sozialen Umwelt" (S. 136) untersucht. Und Randall Collins ist der Frage nachgegangen, wie Gewalt in Gang gesetzt wird und welche „emotionalen Barrieren" dabei „überwunden werden müssen" (S. 142). Abschließend geht es um Theorien, bei welchen das Verhältnis zwischen *Gewalt und Subjekt* im Mittelpunkt steht.

In ihrer Schlussbemerkung verweisen die beiden Autoren u.a. darauf, dass es heute nicht nur wissenschaftlich, sondern primär politisch heftig umstritten ist, was als legitime Gewalt zählen soll. Augenscheinlich wird dieses Problem, wenn es darum geht, militärische Interventionen und Gewalteinsatz zum Zwecke der Bekämpfung von Gewalt zu rechtfertigen. Beck und Schlichte bieten einen guten Einblick in aktuelle Diskussionen und folglich eine gute – bisweilen allerdings nicht leicht zu lesende, viel Konzentration erfordernde – Einführung.

Johannes Krämmer, Salzburg

MATHWIG, FRANK / MEIREIS, TORSTEN / PORZ, ROUVEN / ZIMMERMANN, MARKUS (Hrsg.): **Macht der Fürsorge? Moral und Macht im Kontext von Medizin und Pflege.** Zürich: Theologischer Verlag, 2015, 212 S., ISBN 978-3-290-17763-8, Brosch., EUR 33.90

Dieser Sammelband gibt 12 Beiträge zur ethischen Problematik der Fürsorge wieder, die an einer interdisziplinären Tagung in Bern gehalten wurden. In allen Beiträgen geht es zum einen um die Macht, z.B. von Ärzten, und den auf die Fürsorge angewiesenen Patienten, aus welchem Grund auch immer dieser auf die Fürsorge (*caring*) oder das Wohltun (*beneficence*) anderer angewiesen ist. Ein hierbei verwendeter Schlüsselbegriff ist der des Paternalismus (von Maternalismus wird hier nie gesprochen; warum eigentlich nicht?). Also der *pater* der römischen Familie wusste eben, was gut war für die anderen. Dabei wird oft vergessen, dass seine Rolle das Wohl aller, also der ganzen Familie, dem System als Ganzem galt. Heute wird Paternalismus eher individuell verstanden, im Sinne von: ich weiß, was für dich gut ist und deshalb zwinge ich dich dazu. Dabei wird dann dieses Gut oft weder näher erklärt (epistemisch) noch näher legitimiert (moralisch). Beim Zwang wird im Rahmen der Paternalismus-Diskussion zwischen weichem und hartem Paternalismus unterschieden. Was damit gemeint ist, scheint klar.

Gehen wir, in der hier gebotenen Kürze, auf die Beiträge näher ein. Meireis legt die Basis, indem er die Begriffe ‚Fürsorge' und ‚Macht' einer näheren Beschreibung und Analyse unterzieht. Zimmermann greift die Problematik des Helfens bzw. der christlichen Caritas auf und arbeitet deren Ambivalenz heraus. Fürsorge hat natürlich auch eine politische Bedeutung bzw. erfüllt eine gesellschaftliche Aufgabe. Diesen Zusammenhang erläutert im Folgenden Mathwig. Bobbert untersucht die Autonomie bzw. den *informed consent* des Patienten. In der Regel hat diejenige Person, die Fürsorge benötigt auch Angehörige. Hofstetter geht auf deren Rolle im System Krankenhaus bzw. Spitex ein. Nicht nur Ärzte ‚wandern' oft auf dem schmalen Grat zwischen Macht und Fürsorge, sondern auch das Pflegepersonal. Diesem widmet Schaffert-Witvliet ihre Aufmerksamkeit. Fürsorge und Wohltun, das ist einsichtig, muss organisiert, administrativ verwaltet werden. Coullery und Seebeck leuchten in ihrem Beitrag diesen Bereich aus. Institutionelle Langzeitpflege sieht sich besonderen Herausforderungen gegenüber gestellt, weil hier die Abhängigkeitsverhältnisse von Dauer sind. Diese spezielle Problematik erläutert Schmitt. Ehrwein Nihan möchte das Verständnis von Care-Ökonomie fördern. Autonomie und Macht geraten dann in ein Ungleichgewicht und es muss mit methodischen Mitteln versucht werden, dieses auszugleichen, wenn es sich um kognitiv beeinträchtigte Menschen handelt. Ritzenthaler kommt das Verdienst zu, sich dieser Gruppe (fürsorglich-) theoretisch angenommen zu haben. Monteverde zeigt diverse Bezüge von Fürsorgebeispielen aus der Kultur (z.B. Th. Mann, Picasso etc.) auf. Den letzten Beitrag widmen Wick und Porz den Machtstrukturen in der Psychiatrie und wie (eventuell) diese durch eine Care-Ethik aufzubrechen sind.

Fazit: Es kann nicht davon abgesehen werden, dass sich in diesem Sammelband einige Wiederholungen nicht haben vermeiden lassen. Einige Beiträge fokussieren stark die Gesetzgebung und die Verhältnisse, wie sie in der Schweiz anzutreffen sind. Dennoch handelt es sich hier um ein informatives Buch, das Macht und Fürsorge im Sechseck von Patienten, Ärzten, Pflegepersonal, Verwaltungsapparat, Angehörigen und Politikern gut verständlich thematisiert.

Riccardo Bonfranchi, Wolfhausen/CH

VIETTA, SILVIO: **Die Weltgesellschaft. Wie die abendländische Rationalität die Welt erobert und verändert hat.** Baden-Baden: Nomos, 2016, 240 S., ISBN 978-3-8487-2998-2, Brosch., EUR 39.00

Die Geschichte des Abendlandes ist wesentlich bestimmt von ihren Anfängen im alten Griechenland. Das gilt nach Ansicht des Autors nicht nur für Philosophie und Kultur, sondern insbesondere für eine damals in Griechenland neu entwickelte Form

von Rationalität: „Die auf ihr begründete neue Kultur geht vielmehr *wissensbasiert* vor, holt mithin das *rationale Denken* in die *Praxis* hinein und gestaltet diese nach Maßgabe der Rationalität. Das gilt für den Krieg, die Arbeit, die Ökonomie, die Kunst sowie für die entsprechenden soziologischen Rollenbilder des Menschen in diesen Kultursektoren – dies immer auch flankiert von irrationalen Begleiterscheinungen." (S. 17). Mit diesem Weltgeschichts-Erklärungsansatz will Vietta eine „geschichtsphilosophische Theorie" (S. 17) begründen, welche die Weltgeschichte der letzten zweitausendfünfhundert Jahre und wenn möglich auch die künftige Entwicklung erklärt. Seine Darstellung der Geschichte ist „nicht primär an historischen Personen und Ereignissen orientiert, sondern legt den Schwerpunkt auf die Analyse der *Funktionen* der Rationalität und ihrer *Wirkkraft* in der Geschichte" (S. 25).

In den vier Kapiteln seines Buches unternimmt Vietta den Versuch, seine Theorie plausibel zu begründen. „Die Revolution der Rationalität: Abendländische Wissenschaft, Weltbegriff, Technik" (Kap. I, S. 29–60) spannt einen Bogen von ersten geometrischen Überlegungen zur Welt als Kugel und zur Mathematisierung der Welt von Pythagoras bis zur vollcomputerisierten Smart City. Aus abstrakter Mathematik wurde und wird vielfältige mathematische Technologie. Im zweiten Kapitel, „Militärische Rationalität: Weltgeschichte als Welteroberung" (S. 61–112), werden militärische Erfolge auf militärische Rationalität zurückgeführt, etwa auf die Bildung von Formationen wie die Phalanx in der Schlacht und auf immer neue militärische Technologien wie etwa Kanonen auf den Schiffen, die zu Beginn der Neuzeit die Welterkundung und -eroberung starteten. Im dritten Kapitel über „Rationalität und Religion" (S. 113–164) konzentriert sich Vietta auf Christentum und Islam. Er arbeitet als wesentlichen Unterschied den im Zuge der Aufklärung (z.B. von Schleiermacher) entwickelten „rationalen Begriff von Gott" (S. 160) heraus. „Das abendländisch-rationale Denken auf einer aufklärerisch entwickelten Stufe erhebt daher gar nicht mehr den Anspruch auf absolute Wahrheit, sondern reflektiert in allem Wissen zugleich auch seine eigene *Endlichkeit und Relativität* mit. Wissen wird so in der abendländischen Rationalität zu einem *Dauerprozess* der *fortschreitenden Erkenntnisgewinnung* ohne Verabsolutierungen. Genau dieses Eigendenken und den Zweifel aber verbietet der Koran kategorisch" (S. 161). Im vierten Kapitel, „Rationalität und Reichtum" (S. 165–220), versucht der Autor – vergeblich! – den irrationalen Teil der Rationalität zu erklären, die schier unersättliche Habgier, die Kolonisation und Imperialismus angetrieben haben. Auch heute finden sich viele Beispiele für diese zerstörerische Habgier als Triebfeder der Welteroberung, obwohl sich die Methode vom Militärischen auf eine eher ökonomische Variante hin gewandelt hat.

Diese recht unterschiedliche Ausgangspunkte zusammenführende neue Sicht auf die Geschichte des Abendlandes ist auch dann lesenswert, wenn sich da und dort Zweifel an Viettas Argumenten einschleichen. Die neue Perspektive fordert alle Leser dazu heraus, die eigenen, gewohnten Ansichten und ihre Geschichtsversion in Frage zu stellen. *Jürgen Maaß, Linz*

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 42.40 [D], 43.50 [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 2015:

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

Riccardo Bonfranchi: Care Ethics als ethische Grundlage der Telefonseelsorge

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

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

Peter G. Kirchschläger: Multinationale Konzerne und Menschenrechte

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

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

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

Jürgen Koller: Leidensfähigkeit als zeitlose Grundnorm

Hans J. Münk: Was heißt säkulares Denken?

Klaus Peter Rippe: Überkreuzte Lebendspende. Ethische Gesichtspunkte

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

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

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